SYSTEM

DER ETHIK.

VON

IMANUEL HERMANN FICHTE.

ZWEITER, DARSTELLENDER THEIL.

ERSTE ABTHEILUNG.

LEIPZIG,
DYK'SCHE BUCHHANDLUNG.
1851.

SYSTEM

DER ETHIK.

ZWEITEN BANDES ERSTE ABTHEILUNG:

DIE ALLGEMEINEN ETHISCHEN BEGRIFFE UND DIE TUGEND- UND PFLICHTENLEHRE.

DARGESTELLT

VON

IMANUEL HERMANN FICHTE.

LEIPZIG,
DYK'SCHE BUCHHANDLUNG.
1851.

VORREDE.

Die vorliegende Ethik bitte ich zunächst als einen Beitrag zur weitern Begründung derjenigen philosophischen Weltansicht zu betrachten, welche ich in meinen frühern Schriften, am Vollständigsten in meiner „Ontologie“ und „speculativen Theologie“ dargelegt habe.*) Ueber theoretische Ansichten und speculative Principien wird der Streit kaum aufhören: über das Object der Ethik, den sittlichen Willen und seine Eigenschaften, kann dagegen kein verschiedenes Urtheil stattfinden, aus Gründen, welche die Ethik selber kennen lehrt. So bietet sich von hier aus einerseits der passendste Ausgangspunkt zur Verständigung auch über allgemeine theoretische Principien, welche auf irgend eine Weise mit den ethischen Thatsachen in Zusammenhang stehen, ihnen entsprechen müssen; andererseits ist es gewiss die entscheidendste Probe von der Tiefe und Gründlichkeit einer speculativen Weltansicht, ob sie es vermag, von ihrem Princip aus jene Thatsachen nicht nur erschöpfend zu erklären, sondern in ihre ursprüngliche Würde und ihr unantastbares Hoheitsrecht wiedereinzusetzen, welches wohl unbestreitbar in vielen der neuern und neuesten Systeme auf das Gröblichste miskannt und auf das Tiefste gefährdet worden ist. In beiderlei

---

*) „Grundzüge zum Systeme der Philosophie, zweite Abtheilung: die Ontologie“; Heidelberg 1836; „Dritte Abtheilung: die speculative Theologie oder allgemeine Religionslehre“; Ebendaselbst 1846.

Beziehung hofft der Verfasser nicht ohne einige Zuversicht es auf diese Probe ankommen lassen zu dürfen; und damit die Prüfung seiner gesammten Weltansicht von hier aus desto leichter und entschiedener von Statten gehe, hielt er es für zweckmässig, die „allgemeinen ethischen Lehren“ sammt der „Tugend- und Pflichtenlehre“, als erste Abtheilung des gegenwärtigen Werkes, abgesondert von der zweiten erscheinen zu lassen, welche in der „Lehre von der rechtlichen, sittlichen und religiösen Gemeinschaft“ die besondern Anwendungen jenes Princips zu zeigen hat. Ueberhaupt muss der Verfasser es wünschen, die Grundlagen seiner religiös-sittlichen Weltansicht in der Gedankenmasse der Wissenschaftlichen und der Gebildeten vorerst entschiedenen Eingang finden zu sehen, um auf mehr Gunst und Vertrauen rechnen zu dürfen, wenn er im folgenden Theile es versucht, seine Gedanken über die Wiedererneuerung der so tief gefährdeten Gesellschaft vorzulegen, ohne fürchten zu müssen, von der Einen Seite unpraktisch ideologischer Entwürfe bezichtigt zu werden: — wir zeigen dagegen, dass, was wir erstreben, verhüllter Weise und in seinen Wurzeln schon existirt, dass man es nur mit Bewusstsein und durch besonnene Staatsthätigkeit weiter wachsen lassen soll; — von der andern Seite in den Verdacht radicaler Bestrebungen und revolutionären Gebahrens zu gerathen. Unsere Ethik lehrt vielmehr auf allen ihren Blättern, dass es schlechthin nur Einen Conservatismus gegeben hat und geben wird, den der künstlerisch fortbildenden Reformen; — ebenso nur Einen Revolutionismus, wiewohl in doppelter Verlarvung: den des unkünstlerischen Verfrühens, wie umgekehrt der hemmenden Rückbildungsversuche zu historischen Begriffen und Zuständen, die längst schon ihre Autorität verloren haben, — in beiderlei Hinsicht daher: der Vertauschung markloser Gespenster mit der lebensfähigen Wirk-

lichkeit und ihren geistigen Mächten. So giebt der Revolutionismus sich auf das Eigentlichste als Willkür, Eigensinn, Trotz gegen den Geist der Geschichte zu erkennen, kurz als die Selbstsucht, welche in allen historischen Gestalten nur Sich will, nicht in Demuth sich unterwerfen mag der unwiderstehlichen *Gerechtigkeit Gottes, die in der* organischen Entwicklung der *Geschichte liegt. Solcherlei Selbstsucht ist*, wenn auch nicht zu heilen, doch zu entmuthigen, nur durch die zur Evidenz gebrachte Ueberzeugung von der Vergeblichkeit ihrer Anstrengungen. Dazu wäre nun gerade jetzt der passendste Zeitpunkt gekommen. Es ist in Europa ein grosser Stillstand des Geschehens und der Hoffnungen eingetreten. Von Oben her begegnet uns ein blosses Scheinthun, vergeblich sich abmühend in allerlei Vorkehrungen und Listen; von Unten aber und im Innern geht Nichts vor, als der Verwesungsprocess einer alten Zeit. Die Revolution des Umsturzes ist gebändigt, aber nicht hoffnungslos; denn es bleibt ihr eine Zukunft, wenn auch in verworrenen Bildern. Der Revolution der Rückbildung, die da gegenwärtig an der Tagesordnung ist, bleibt nicht einmal die Hoffnung einer Zukunft; und in der That ist sie noch weit ohnmächtiger und hülfloser, weil sogar sie selber keine Zuversicht zu *sich hat, sondern in stätem Argwöhnen des Umsturzes* vom Tage *zum* Tage mühsam *dahinlebt.* Desshalb ist es ganz in der Ordnung, dass dasjenige Princip, das gegen beide revolutionäre Parteien gerichtet ist, indem es die Nothwendigkeit der völligen Umbildung anerkennt, aber die künstlerische Stätigkeit bewahrt wissen will, von beiden Seiten die entgegengesetzten Urtheile erfahren musste. So ist es geschehen mit den ersten Vorspielen unserer Ansichten; das gleiche Loos wird gegenwärtiges Werk treffen und die Lehren der uns Gleichdenkenden. Indem jedoch diese Urtheile auch äusserlich sich gegenseitig aufheben, zeigen sie nur, dass wir das Richtige getroffen,

dass die Zukunft als solche, d. h. diejenige, die nicht nach Jahren und bestimmten Zeiträumen bemessen wird, sicher die unsrige ist! —

Um jedoch zunächst noch ein Wort von dem metaphysischen Hauptgedanken zu sagen, der unserer Ethik zu Grunde liegt: so ist an das Resultat der „speculativen Theologie" zu erinnern. Wie dort sich ergab, dass nur von der höchsten Weltthatsache aus — es ist die Gottesliebe im menschlichen Geiste — die Idee Gottes auf völlig genügende Weise durch Rückschluss sich begründen lasse: so hat unsere Ethik zu zeigen, wie auch nur in jenem höchsten Begriffe der letzte Erklärungsgrund für den sittlichen Willen gefunden werde. Im Einswerden des menschlich endlichen Willens mit dem göttlichen ist der Ursprung und die Vollendung der Sittlichkeit gefunden. Der Ursprung; — denn nur das Eintreten eines ewigen Willens in den endlichen vermag diesen über die eigene unstäte und wandelbare Natur zu erheben, ihn in einen definitiven zu verwandeln. Die Vollendung; — denn nur im Bewusstsein dieser Einheit, Versöhnung, mit Gott findet der Mensch die völlige Selbstgenüge, die wir innere Glückseligkeit nennen müssen. Den Wahn selbstgemachter Sittlichkeit und Selbstgerechtigkeit dagegen verwirft die gründliche Wissenschaft ebenso entschieden als einen völlig ungenügenden Gedanken und eine kurzsichtige Selbsttäuschung, wie sie praktisch in ihm den eigentlichen Ursprung alles Zwiespalts und aller Unseligkeit im Menschen erkennt. Nur Begeisterung, die unseres Selbstes uns vergessen macht in einer uns ganz erfüllenden Idee, ist auch erfahrungsmässig — sofern man nur die Erfahrung unbefangen befragen will — die einzige Quelle sittlicher Förderung und auch sonst jedes geistigen Gelingens. Nichts eigentlich ersehnt der Mensch inniger und unablässiger, als Sich zu vergessen, weil er mit tiefem Instincte es ahnet, dass durch das

Vergessen jenes Ichs, in irgend einem es ganz dahinnehmenden Interesse, ein höher befriedigtes, neues ihm gewonnen werde, das er nun erst als sein wahres Ich erkennen mag.

Damit erhält aber auch die Religion eine erneuerte Grundlage: sie ist eben jene lebendige und ihres Ursprunges bewusst gewordene Kraft der *Sittlichkeit*. Daher geht sie gar *nicht* mehr aus von *irgend einem specifischen* Credo, noch besteht sie in besondern *religiösen* Acten und *Vorrichtungen*, sondern in der gottversöhnten, gotterfüllten Gesinnung, die unablässig sich äussert in sittlichem Vollbringen. Daraus erwächst endlich jeder bestimmten, „positiven" Religion das höchste Merkmal ihrer Beglaubigung, da ohnehin schon von jeher erkannt worden ist, dass eine solche Beglaubigung wahrhaft nur geschöpft werden *könne aus* dem Geiste erhöhter Sittlichkeit, der von einem Glauben ausgeht. *Die wahre Religion ist, welche jenen* „Beweis des Geistes und der Kraft" *thatsächlich* für sich zu führen vermag, von der die Wirkungen jener reinen, den menschlichen Willen umschaffenden Begeisterung ausgehen, in welcher Gott als „heiligender Geist", als erlösende und versöhnende Liebe, auf das Allereigentlichste sich offenbart und thatkräftig seine Gegenwart erweist. Nur aus diesem Grunde darf die Wissenschaft *das Christenthum als einzig* wahre *Religion* bezeichnen, ohne *fürchten zu müssen*, dogmatischer Befangenheit *sich* schuldig zu machen oder durch irgend eine Zukunft widerlegt zu werden; so gewiss es unter allen historischen Religionen jenen Gedanken am Reinsten ausspricht und als die einzige Bedingung alles Heiles für den Menschen ihm immer wieder zum Bewusstsein bringt: — so gewiss aber weit mehr noch, über alles bloss Theoretische und Gedankenmässige hinaus, durch seinen Stifter ein „Reich Gottes", eine im Innersten der Geschichte unüberwindlich waltende ethisch-religiöse Weltmacht gegründet worden ist, welche jenen thatsächlichen Beweis

des Geistes und der Kraft seit Jahrhunderten für sich geführt hat und täglich ihn erneuert; ja für den tiefer Dringenden und Erleuchteten noch ganz andere Schätze der Erneuerung in ihrem Schoosse trägt, als die Meisten es wähnen. Bis jetzt nämlich hat es sich erlösend lediglich an den Einzelnen gerichtet, nur mittelbar durch diesen an die Gemeinschaft und auf den Staat. Wer aber, der seine ganze Tiefe glaubend oder frei erkennend umfasst hat, kann daran zweifeln, dass es irgend einmal auch die innere organisirende Kraft des Staates werden müsse und erst dann mit der ganzen Tiefe seines Gedankens und der ganzen Fülle seiner Segnungen hervortreten könne? Warum die bisherigen Bildungsversuche und Ansätze zu einem solchen „christlichen" Staate entweder phantastisch oder abstract-puritanisch bleiben mussten, oder aber unter seiner Fahne das widersinnigste Gemisch heterogener Bestandtheile uns dargeboten wird, darüber werden wir sehr bestimmte Rechenschaft geben: es bedarf nämlich, um auch nur in der Idee den rechten Staat zu entwerfen, der mannigfachsten und heterogensten Vorkenntnisse und Vorübungen. Dann bedarf es vor Allem, als Mittelpunkt des Ganzen, der rechten Einsicht in den eigentlichen Zweck des Staates, welcher nur der der „Humanität" oder der „christliche" sein kann. So ist der christliche Staat eben der der Humanität und beide sind nur dadurch verschieden, dass jener noch mit allerlei historischen, ursprünglich ihm fremden Bestandtheilen verwachsen, dieser seines Zweckes allein vollständig bewusst ist.

Und gerade hier reiht die Ethik sich an, welche nun aufhört, wie bisher, in jenem schwankenden und bloss äusserlichen Verhältnisse zur Religion zu stehen, nach welchem die „christliche Ethik" ein blosser Anhang zur „allgemeinen" war, oder wenn sie einen besondern Inhalt haben wollte, ein unverarbeiteter Auswuchs der ganzen und umfassenden Aufgabe derselben werden musste. Jede ihre Aufgabe vollständig erkennende

ethische Wissenschaft ist auch religiöse, „christliche“ Ethik; und erst die richtig gefasste „christliche Moral“ enthält auch die ganze ethische Aufgabe. Sie zeigt aus jenem Einen und gemeinschaftlichen Principe den Charakter des vollkommnen Willens, des „Grundwillens“ in uns, und entwirft daraus ein Bild der vollkommnen menschlichen Gemeinschaft, welche beide nur in religiös-sittlicher Wirksamkeit ihre Vollendung erhalten können.

Hiermit widerlegt sich nun, auch von der Ethik aus, ebenso jede auf den Grundsätzen des Identitätssystems beruhende Sittenlehre, wie die neuerdings aufgebrachte naturalistische Auffassung, dass die Sittlichkeit nichts Anderes sei, als die durch die Freiheit des Ichs zu sich selbst zurückkehrende, mit sich versöhnte Nothwendigkeit der Natur. Beiderlei Voraussetzungen müssen wir schon aus dem einfachen Grunde unrichtig finden, weil sie dem Thatsächlichen Gewalt anthun, indem es unmöglich bleibt, aus solchen Prämissen die Erscheinungen des sittlichen Willens auch nur in ihrer psychologischen Eigenthümlichkeit richtig aufzufassen und vollständig zu erklären. Vielmehr, wenn man das Specifische des ethischen Processes im menschlichen Geiste nur unbefangen untersuchen will, ergiebt sich das Unzureichende jeder bloss pantheistischen, das Ewige und Endliche identificirenden Auffassung. Das Selbstische und Individuale des endlichen Geistes, welches im Willen sich offenbart, ist kein substanzloses Phänomen einer in ihm, wie in einer „Maske“ sich versteckenden absoluten Idee, ist keineswegs die vergängliche Blase, welche das ewige „Schäumen“ des Weltgeistes aufwirft: es zeigt sich, dass diese Selbstigkeit tief eigenthümlich und beharrlich ist, da sie von der Tiefe eigensüchtiger Bosheit an bis in die höchste Blüthe des ethischen Willens gleichmässig sich behauptet und erst in dieser recht bestätigt wird. Ohne daher zuletzt auf eine metaphysische Monadenlehre

zurückzugreifen, — sofern man gründlich uud bis zu Ende denken will, — ist eine so wichtige und hochstehende Weltthatsache, wie der menschliche Wille und der in ihm vorgehende ethische Process, niemals vollständig erklärbar. Den Beweis davon brauchen wir hier nicht zu führen. Das folgende Werk, welches jenen Process in allen Stadien und Möglichkeiten darstellt, giebt ihn auf vollständige und, wie wir glauben, unwidersprechliche Art.*)

---

*) Sehr wünschte ich den oben angeregten Punkt denjenigen Denkern zur Erwägung zu empfehlen, denen, bei sonstiger Uebereinstimmung mit meinen Ansichten, meine Monadenlehre noch immer Bedenken erregt, ohne dass ich fände, dass sie auf die ontologische Beweisführung sich bestimmt eingelassen, diese geprüft oder widerlegt hätten. Wohl weiss ich, dass gewisse philosophische Grundansichten, trotz ihrer strengen Beweisbarkeit, nur langsam und auf mittelbare Weise Eingang finden und erst allmälig ihr Befremdliches verlieren. Einen der geeignetsten mittelbaren Beweise für die Monadenlehre enthält nun in der That die eindringende Beobachtung der menschlichen Seele, ebensowohl nach der Breite ihrer unzählbaren individuellen Eigenthümlichkeiten, als nach der Tiefe und Energie ihrer Selbsterfassung im Willen, an dessen Unüberwindlichkeit wir oft die ganze Macht der Welt sich brechen sehen. Wer in dieser, bei Jedem anders gearteten Seeleneigenheit nur ein vorübergehendes Zusammenrinnen allgemeiner, wenn auch geistiger Kräfte erblickt, — etwa eine Mischung aus den Gaben der Aeltern, wo dann doch immer das festgefügte Band der neuen Individualität unbegreiflich bliebe — oder gar, nach den neuesten Behauptungen einer physiologischen Psychologie, darin nur die flüchtige Mischung gewisser materieller Stoffe erblickt: wem vielmehr hierbei nicht klar wird, dass solchen durch das ganze Zeitleben hindurch bis ins Einzelnste sich treu bleibenden Erscheinungen nur die unverwüstliche Einheit eines eigenthümlich Substantiellen zu Grunde liegen könne: — von einem Solchen müssen wir zweifeln, ob ihm die nöthige Eindringlichkeit der Beobachtung, oder die unerlassliche Unbefangenheit für Forschungen dieser Art zu Theil geworden sei. Doch wäre schon viel gewonnen, auch für die folgenden ethischen Untersuchungen, wenn man sich nur die Mühe nähme, die ganze Frage von diesem Gesichtspunkte aus ins Auge zu fassen. Wegen der theologischen Bedenken gegen die Monadenlehre,

Ebenso, und noch weit entschiedener, wird dadurch jede bloss naturalistische Auffassung des Ethos widerlegt: — der Wahn, dass in der Sittlichkeit der Mensch mit Bewusstsein und Freiheit nur zurückkehre zur Natur und ihrer Nothwendigkeit. Dieser Irrthum, falls er nur seiner wahren Consequenz *sich bewusst wird, ist auch in seinen praktischen* Folgen wichtiger, *als der erste Anblick es vermuthen lässt. Er zerstört, folgerichtig erfasst,* jeden Begriff *geistigen* Fortschreitens *und eigentlicher* Schöpfung, welche nur in den absolut Neues erzeugenden Thaten der Geisterwelt möglich ist. In der Natur, sofern man nur versteht, was ihr Eigenthümliches und was ihre Gränze ist, waltet nur der in sich zurückkehrende Kreislauf, der Wechsel von Gestaltung und Umgestaltung nach festem, unveränderlichem Gesetz, nach *einer Nothwendigkeit*, welche zwar innerlich Zweckmässigkeit, *äusserlich* Schönheit *erzeugt, nicht aber* es vermag, jenen innern Kreislauf des absolut Gleichförmigen zu überschreiten. Eben damit fällt aber die Schöpfung eines Neuen, die Perfectibilität, jenseits der Natur und ihrer Macht, in das Gebiet des Geistes und der freien Entwicklung, worin Gottes Schöpfung und Geisteserweisung nie aufhört, indem er im Genius immer höher, tiefer und eigentlicher sich offenbart. Wenn man *nun diese ganze specifisch unterschiedene Welt, und darin* wieder *das höchste und reinste* Organ *des göttlichen* Geistes, den Willen und die Sittlichkeit, zu einer blossen Naturerscheinung zurückdeutet und Solches für philosophische Begründung auszugeben

---

der einzigen, welche bis jetzt auf wissenschaftliche Weise sich geltend gemacht haben, und welche neuerdings ein anderer uns befreundeter Denker, H. M. Chalybäus („speculative Ethik" I. S. 170) zu theilen scheint, dürfen wir wohl auf unsere „speculative Theologie" (S. 292 — 294) verweisen, wo jene Bedenken an sich zwar anerkannt und gewürdigt werden, zugleich aber gezeigt wird, dass sie im Ganzen unserer Weltansicht völlig verschwinden.

wagt: so ist dies aufs Eigentlichste Fälschung des Thatsächlichen und Verstümmlung der Wahrheit um ihre grösste und wichtigste Hälfte, — seicht und willkürlich in ihrem Ursprunge, zerstörend und bildungsfeindlich in ihren Folgen.

Dies nun sei im Allgemeinen ausgesprochen, um wenigstens in der Vorrede über das polemische Verhältniss ein Wort zu sagen, in welches das gegenwärtige Werk zu Ansichten und Bestrebungen tritt, welche in gewissen Bildungskreisen unsers Vaterlandes nicht ohne Einfluss sind, wiewohl ihrem Principe die innere Kraft gebricht, sich zu einer wissenschaftlich begründeten Ethik auszubilden, wo dann ihre kritische Betrachtung dem ersten Theile unsers Werkes zugefallen wäre.

Dankbarer und erfreulicher in jeder Weise ist es, eines Buches von befreundetem Geiste zu gedenken, — wir meinen die „speculative Ethik" von H. M. Chalybäus (II Bde, 1850), — welches auf anderem Wege zu einem ähnlichen Ziele gelangt, wie das unsere. Wir haben daher um so mehr die Verpflichtung, das Verhältniss beider Werke näher ins Auge zu fassen, als das unsrige, zwar im Hauptgedanken mit jenem verwandt, doch in der Ausführung und in den einzelnen Resultaten völlig von ihm abweicht. Schon dies muss jedoch für die innere Wahrheit des gemeinschaftlichen Princips — völlige und definitive Integration der Sittlichkeit durch die Religion — ein gutes Vorurtheil erregen, wenn auf ganz verschiedenem Wege und von zwei völlig unabhängigen Seiten her auf Dasselbe gedrungen wird.

Hätte das Werk von Chalybäus noch im ersten, „kritischen" Theile seine Würdigung finden können: so wäre ihm eine sehr bevorzugte Stelle einzuräumen gewesen, zwischen Schleiermacher etwa und Herbart. Es ist nämlich das eigentliche Antidoton gegen den Hegelianismus in jeglicher Gestalt und in jeder seiner Consequenzen; aber es geht auch über die abstracten

Allgemeinheiten der Schleiermacherschen Sittenlehre hinaus; während es — wenigstens nach unserer Ueberzeugung — die wahre Gliederung der ethischen Ideen nicht getroffen hat, zu welcher in Herbarts Lehre die bedeutendsten Vorarbeiten liegen.

Aufgabe der Ethik nach Chalybäus ist, nachzuweisen, wie „die freie Menschheit", von der göttlichen Liebe geleitet, durch alle Abweichungen dieser Freiheit hindurch dem sittlichen Ideal entgegengeht, welches „als Vorbild in der göttlichen Uridee enthalten ist." Sie ist daher „gemischte Wissenschaft", stehend zwischen Betrachtung der reinen, vollkommnen Idee und der „Geschichtskunde", welche auszumachen hat, „ob die Menschheit auf jenem Wege sich auf Abwege verloren oder wieder eingelenkt habe." Diese Vergleichung von Idee und Wirklichkeit ergiebt eben die Discrepanz zwischen beiden, nicht ihre Identität (wie Hegel will, und wie eigentlich auch Schleiermacher, der hier seinen Organisationsprocess der Vernunft auf die Natur einschiebt, und dem das Böse nur in einem mindern Organisirtsein durch jene besteht: vgl. unsern ersten, kritischen Theil, § 132, 133). Die historische Wirklichkeit muss sich daher von der Idee beurtheilen und richten lassen. Dies Verhältniss ist das kritische, wodurch das Princip der Ethik „Idee" im strengen Sinne bleibt, welches folgerichtig aber nur aus der höchsten Idee zu entwickeln ist.*)

Bei solcher freieren, die Idee und die historische Wirklichkeit stets zusammenfassenden Stellung, welche Chalybäus der Ethik anweist, scheint uns um so stärker von Nöthen, mit wissenschaftlicher Schärfe den wahrhaften Charakter jener „göttlichen Leitung" hervortreten zu lassen, welcher unsers Erach-

*) Chalybäus „speculative Ethik" I. § 10 S. 30 ff. § 12 S. 39.

tens doch nur in der Immanenz der ethischen Ideen im menschlichen Geiste gefunden werden kann. Wie der Dichter sagt: — „Läge nicht in uns der Gottheit eigne Kraft, wie könnt' uns Göttliches entzücken?“ Diesen Gedanken erkennt nun zwar Chalybäus in vollem Maasse an; doch scheint er ihm nicht seine ganze und folgenreiche Ausführung zu geben durch die Nachweisung, auf welche bestimmte Weise der Sieg jenes göttlichen Princips über die sinnliche und natürliche Unmittelbarkeit des Willens sich vollziehe, d. h. wie die „Ethisirbarkeit“ des letztern in allen seinen Gestalten gesetzt sei? Dadurch bleibt auch der Gegensatz von Naturell und Charakter, welcher nach unserer Meinung für die rechte Einsicht in jene Frage und in das ganze Wesen des sittlichen Processes von entscheidender Bedeutung sein dürfte, eigentlich ganz unberührt. Aus gleichem Grunde fehlt es diesem Systeme an einer klaren und erschöpfenden Lehre von den ethischen Ideen rein als solchen, in welchen sachgemäss die einzige Grundlage für die Ethik gefunden werden kann zur systematischen Gliederung ihrer Theile und zur festen Orientirung in den einzelnen, sonst einem stäten Schwanken überlassenen ethischen Controversen. Am Wenigsten aber durfte ein solches, aus dem reinen Gedanken entworfenes System ethischer Grundbegriffe einer Sittenlehre, wie die vorliegende, fehlen, welche zu ihren Hauptvorzügen zählt, mit so rühmlicher Entschiedenheit den idealen, nicht empiristischen Charakter des Ethos ins Licht zu stellen. Wie anders aber kann dieser gerettet werden, ausser durch eine eigentliche, in sich vollendete, streng durchgeführte ethische Ideenlehre? Statt dessen substituirt ihr der Verfasser die Stufenfolge der „Eudämonologie“, des „Rechts- (Staats-)lebens“ und der „religiösen Sittlichkeit“, in welcher wir unsern Theiles, wie sich im Folgenden ergeben wird, nur ein halb empirisch-sensualistisches, halb ideal-ethisches Princip zu entdecken vermögen. Aus gleichem

Grunde endlich, wegen unvollständiger Ausbildung des Inhalts der ethischen Ideen, konnten in diesem Systeme mancheKreise des sittlichen Lebens, wie die Geselligkeit, die Kunst- und Erkenntnissgemeinschaft, keine selbstständige Dignität erhalten, sondern mussten sich begnügen, als Nebenbestimmungen der „religiösen Sittlichkeit“ angefügt zu werden, wo das Aeusserliche und Gemachte dieser Unterordnung wohl kaum zu verkennen ist. (Vgl. Chalybäus a. a. O. Bd. II. § 262—264.)

Nichtsdestoweniger bleibt der Geist des Systems und die ganze Stellung dieses Denkers unter den gleichzeitigen Bestrebungen von der grössten und förderlichsten Bedeutung. Schon seit dem Beginne seines Philosophirens, am Entschiedensten durch seine „Wissenschaftslehre“, hat Chalybäus darauf gedrungen, die ethische Lebensauffassung zur universalen und eigentlich wissenschaftlichen zu machen. Die Philosophie hat nicht bloss im Erkennen, sondern auch im Willen ihren Ausgangspunkt. Das Wissen, die Theorie, ist nie ihr letzter Zweck, sie erstrebt Weisheit. Wenn dagegen bloss jenes Streben stattfindet, sinkt die Philosophie selber zum „Empirismus“ zurück; denn das blosse Wissen kann sich nur auf schon Gegebenes beziehen, niemals auf das, was da werden soll. Dagegen ist die Philosophie, als Wollen betrachtet, Weisheitswille und schliesst somit den ethischen Trieb schon in sich.

So ist das absolute Princip, die Gottheit, auch nur in der höchsten ethischen Kategorie zu fassen. Es ist ein Dreifaches in gebundener Einheit: das absolute Wollen, die Weisheit und die absolute Wahrheit; zusammen: der absolute Wahrheitswille oder die „positive Liebe“ (I. § 12, 16). Desshalb ist Gott nicht bloss als Persönlichkeit zu fassen. Persönlichkeit ist selbstbewusste Form der Geistigkeit, nicht aber die realgeistige Erfüllung. Die letztere ist nur in jener positiven

Liebe, im Wollen der Weisheit oder Wahrheit zu finden. Chalybäus fügt hinzu (S. 55): indem er solchergestalt den Begriff der Persönlichkeit nicht allein und ohne Weiteres zum Panier des Heils in der Philosophie erheben, in ihr nicht das positive Princip, sondern nur das *sine qua non* der negativen Bedingung der absoluten Wahrheit erblicken könne, mache er sich auf Widerspruch von denjenigen Mitphilosophirenden gefasst, denen er sich sonst am Nächsten verwandt fühle.

Da er bei dieser Gelegenheit den Verfasser und die mit ihm Gleichdenkenden bestimmt bezeichnet: so darf ich ihm erwiedern, dass, was wenigstens mich betrifft, nur die vollständigste Beistimmung ihm entgegengebracht wird, wovon sich Chalybäus schon längst aus meiner „speculativen Theologie" hätte überzeugen können, theils am Schluss ihrer Lehre von den göttlichen Eigenschaften (§ 155), theils am Abschlusse des Ganzen als der höchsten Idee des göttlichen Wesens und seines Verhältnisses zum Endlichen (§ 263). Ja ich glaube hier noch einen nicht unwichtigen Schritt weiter gegangen zu sein: das religiöse Bewusstsein, nicht bloss das ethische, wie bei Chalybäus, bildet nach mir das Princip des Zurückschlusses von der höchsten Weltthatsache auf die höchste Idee Gottes. Das religiöse Bewusstsein ist mir aber nicht das der „Abhängigkeit" (vgl. Chalybäus, I. S. 58, § 17), worin ich nur die niedrigste Stufe des Religionsgefühles erblicken kann, sondern das der Gottesliebe; und erst von ihr aus kann das Wesen des Menschen in seiner erschöpfenden Tiefe erkannt werden. Und so geht nach mir auch der ethische Wille der Begeisterung und Entselbstung nicht in das religiöse Bewusstsein zurück, sondern es entsteht aus ihm und hat erst in diesem seine bleibende, innerlich verewigende Wurzel. Wie Chalybäus über diese principiell wenigstens entscheidenden Fragen denkt, nach welcher Alternative hin seine Ueberzeugungen fallen, dies

ist wenigstens mir bei Erwägung seines Werkes nicht völlig klar geworden.

Die dreifache Abstufung von „Familienleben", „Staatsleben" und „Gottesreich", auf welche dies ganze ethische System gegründet ist, entwickelt Chalybäus folgendergestalt. — Der Mensch und das Menschengeschlecht ist auf der Stufe seines Naturdaseins, *gleich* den übrigen Naturwesen, ein plastisches Kunstwerk der göttlichen Schöpferthätigkeit. Sich jenem zu entwinden und darüber hinaus zur vollkommnen Persönlichkeit sich zu erheben, ist Inhalt des ethischen Processes. Das erste ethische Stadium ist daher jenem des ersten Geschaffenwerdens von Gott aus der mütterlichen Natur analog. Das Subject tritt hier noch gar nicht als einzelnes hervor, sondern bleibt gebunden an die substantielle Einheit der Familie. Die beiden Geschlechter, durch einander und *in* der Familie erst zum Ganzen werdend, vollenden sich in diesem Zustande zu einem sich selber genügenden „glückseligen" Leben: die ethische Sphäre der „Eudämonologie", welche, wie Chalybäus nachdrücklich hervorhebt, selbstständige sittliche Berechtigung hat, dem „noch immer mächtig waltenden stoisch-kantischen Wahne" gegenüber, „dass alles Ethische durchaus entsagend, aufopfernd, nicht sich *selbst* belohnend, beglückend und beseligend *sein* dürfe." Wir stimmen, wie unser eigenes System zeigt, dieser Grundauffassung völlig bei, sehen auch im „Familienleben" den besondern Ausdruck einer durch ächte Sittlichkeit erlangten Selbstgenüge und Glückseligkeit; können aber um so weniger einräumen, — wozu doch Chalybäus durch die Consequenz jener Eintheilung gleichsam wider Willen hingedrängt wird, — weder dass im Familienleben die einzige, noch die höchste Quelle der „Eudämonologie" liege. Vielmehr werden wir nachweisen, dass im ehelichen Verhältniss, wie in dem zwischen Aeltern und Kindern, das natür-

liche Band, also das Specifische des Familiendaseins, welches eben damit noch nicht ethisch, sondern nur „ethisirbar" ist, — gerade das endliche und vergängliche sei, welches sich im ehelichen und Familienverhältnisse selbst zu dem geistigen der freien gegenseitigen Ergänzung, als dem wahrhaft und wechsellos beglückenden, kurz zur „Freundschaft" zu erheben habe. Diese jedoch, die freilich in unserer Ethik eine weit universellere Bedeutung erhält, als die man gewöhnlich ihr beizulegen geneigt ist, — als die freieste, mannigfaltigste und zugleich intensivste Verwirklichung der Idee ergänzender Gemeinschaft zwischen den Einzelsubjecten — kann offenbar weder im „Familienleben", noch im „Staatsleben", noch auch in der „religiösen Sittlichkeit" ihre eigentliche Stellung finden, und so ergiebt sich schon hier das Unzureichende oder Erzwungene jenes Eintheilungsprincips bei Chalybäus: — was ihn übrigens auch hier nicht hindert, in den einzelnen Ausführungen das Trefflichste und Reichhaltigste zu geben. In der Abhandlung der „ehelichen Tugenden" (I. § 119—123), in den Betrachtungen über die „Freundschaft" und die „freie Geselligkeit" (in Spiel, Tanz, Höflichkeit u. s. w.), welche freilich einigermaassen willkürlich der „Geschwisterliebe" untergeordnet oder angereiht werden, um wenigstens äusserlich damit den Boden des Familienlebens nicht zu verlassen (I. § 125—129): — über alles Dieses wird so Gediegenes und Tiefgeschöpftes gesagt, und das ganze Wesen der Sittlichkeit so rein darin dargestellt, dass der Verfasser am Schlusse des Abschnittes über die „Familientugend", in der „vollendeten Eudämonie" (§ 134), eine Höhe der Sittlichkeit schildert, welche ganz von selbst über den „Familienzweck" hinausliegt und Zweck an sich selbst geworden ist. So kommt zwar Chalybäus zu dem an sich wahren Resultate, in dem wir zugleich den tiefsten Sinn für ächte Sittlichkeit wiederfinden, dass schon

im engsten und nächsten Kreise, in dem der Familie, alle Tugenden vollendeter Sittlichkeit sich entfalten können und über diesen Umkreis nicht hinauszustreben brauchen, um dem Menschen die vollendetste Befriedigung der „Eudämonie“ zu gewähren. Darum wird es jedoch nicht minder ungenügend bleiben, die Familie allein zum natürlichen Ausgangspunkte und zum specifischen Urquell der sittlichen „Eudämonie“ zu machen. Wir zeigen vielmehr, dass alles Natürliche, jede im „Naturell“ präexistirende Richtung ethisirbar sei, d. h. zum Ausgangspunkte eines eigenthümlich Sittlichen und damit auch „Eudämonistischen“ werden könne.

Das „Recht“ — die zweite Sphäre des Ethischen — erhebt sich auf dem Boden jenes ersten, im Gefühle der Familieninnigkeit verschlungenen Menschheitsbewusstseins: die Egoität erwacht, die Personen lösen sich von einander ab, und stellen sich einander gegenüber mit ihrer selbstständig gewordenen Freiheit; — sie werden „Rechtspersonen“. Diese Freiheiten durchkreuzen sich aber in der gemeinschaftlichen Lebenssphäre der äussern Natur; es entsteht der „Verkehr“ und mit ihm die Nothwendigkeit, ihn durch ein „Gesetz“ zu regeln, dessen Grundlage die „wechselseitige Anerkennung“ der Personen ist und welches Gesetz entweder unwillkürlich im Verkehre sich als „Sitte“ gestaltet, oder bewusster als „positives Gesetz“ ausgesprochen wird.

Wie in der ersten ethischen Sphäre die „Eudämonie“ als der wahre Endzweck sich ergab: so in der zweiten, der Rechtssphäre, die „Ehre“: — als „subjectives, zur objectiven Wirklichkeit und Wahrheit gewordenes Selbstbewusstsein, d. i. als bürgerliche Ehre überhaupt“. Sie ist die öffentliche und feierliche Willenserklärung Aller, dass sie sich unter einander als Personen achten und behandeln. Dies ist auch der eigentliche Zweck des Staates; daher die Gesetze nur in demjenigen

Staate Mittel zu diesem Zwecke sein können, wo Alle an der Gesetzgebung theilnehmen und in den Gesetzen den Ausdruck ihres eignen Willens wiederfinden. *)

Nicht gegen die sachliche Richtigkeit, nur gegen die Tiefe und erschöpfende Vollständigkeit dieser Deduction des Rechtsbegriffes hätten wir einigen Einspruch zu erheben. Gerade Das nämlich finden wir übergangen, wenigstens nicht scharf genug hervorgehoben, was der innerste Quell alles Rechtsbewusstseins ist, was das Recht eben zur „Idee", zu etwas Apriorischem macht, wodurch es eben geeignet wird, das eigentliche Wesen aller ethischen Ideen wie an einem Beispiele zu zeigen. In der oben erwähnten Deduction wird die Entstehung des Rechts aus der „Nothwendigkeit" erklärt, die im „Verkehre" sich durchkreuzenden Freiheitsäusserungen der Subjecte zu normiren. Hiergegen ist Nichts einzuwenden, sofern es darauf ankommt, den specifischen Effect der Rechtsidee zu zeigen. Es bezeichnet in der That ihre stäte Wirkung ein Bewusstsein der freien Subjecte. Nur wird damit nicht zurückgegangen auf die tiefere Frage: wie überhaupt die „Nothwendigkeit", d. h. das Bedürfniss einer solchen gleichmachenden Rechtsnorm, als einer schlechthin geforderten, entstehe; ebenso wie eine solche, einmal als „Gesetz" eingeführt oder zur „Sitte" geworden, auf Achtung und Anerkennung rechnen dürfe im Bewusstsein Aller? Was nicht anders zu erklären sein möchte als allein unter der Voraussetzung, dass in allen Subjecten ursprünglich und unwillkürlich das Bewusstsein ihres gleichen Anspruches an Freiheit schon vorhanden sei, was die Quelle alles Rechtsbewusstseins ist und das Recht gerade zur „Idee", zum ursprünglichen Gesetze unseres Geistes macht, welches in allem Handeln, wie im Beurtheilen eigner und

*) Chalybäus I. §. 24. S. 87. §. 45. 46. S. 167.

fremder Handlungen unwillkürlich wirksam wird. Diesen Punkt, der uns der wesentliche scheint, hat nun Chalybäus übergangen, indem er in der übrigens sehr genauen Darlegung der psychologischen Momente, aus denen das Rechtsbewusstsein entsteht (§. 46. S. 165—167), lediglich auf die Wirkung des Rechts übergeht und ausserdem noch seinen höchsten „Zweck" in der „Ehre" findet, „in der allgemeinen Anerkennungs- und Ehrenerklärung Aller unter sich".

Auch darüber vermögen wir nicht ihm beizustimmen, dass in der „Ehre", d. h. im Acte der wechselseitigen Anerkennung und Ehrenerklärung, der höchste „Zweck" des Rechts- und Staatslebens liege; auch hier scheint uns der rechte Gesichtspunkt verfehlt. So richtig es ist, dass das Recht nicht absoluter Zweck, sondern selbst nur Mittel sei für einen über dasselbe hinausliegenden Zweck: so sehr ist es doch, jenem Begriffe gegenüber, selber Zweck an sich und die „Ehre", „Ehrenerklärung", dabei nur ein Accidentelles. Die durch das Recht garantirte Freiheit Aller ist der wahre, selbstständige Zweck des Rechts, ist ein absolutes Gut, weil sie zugleich die niemals aufzugebende Bedingung, das „Mittel", für alle höheren ethischen Güter bleibt, welche nur auf jenem Boden gedeihen können. Alles dies ist unser Verfasser weit entfernt zu verkennen oder ihm zu widersprechen; dennoch scheint es ihm nicht gelungen, gleich im Principe und in den fundamentirenden Begriffen seines Systems mit einfacher Sicherheit dazu den Grund zu legen.

Die dritte und höchste ethische Sphäre bildet nach dem Verfasser das „Gute", d. h. der absolut gute Wille oder die in den Willen aufgenommene positive Liebe. Diese, wie sie in Gott ursprünglich, „vorbildlich", existirt, soll auch in dem Menschen und seiner Gemeinschaft abbildlich wirksam werden. Desshalb wird in ihr Religion und Ethos harmonisch und Eins.

Diese höchste Stufe ist daher die religiös-sittliche, und zwar, da das Christenthum allein die Liebe zu ihrem sittlichen Princip hat, ist es die „christlich-religiöse Gemeinde", in welcher jene Liebe ihren Ausgangspunkt und endlich ihre volle Verwirklichung findet. Die ganze Menschheit, beseelt von dem göttlichen Geiste, soll ein ethisch-religiöser Organismus des versöhnten seligen Lebens schon auf Erden sein. Der eigenthümlich ethische Gehalt dieser Sphäre ist die Liebe, das allumfassende Wohlwollen, wie es in der ersten Sphäre das Familienwohlsein, in der zweiten die Ehre war. Erst dadurch wird der Menschheit das rechte Ideal, das wahrhaft erfüllende und beseligende Ziel ihrer ethischen Entwicklung vorgehalten, während, wenn man jene beiden untergeordneten Sphären zur Absolutheit erhebt, die doppelten Zerrbilder eines „absoluten Rechtsstaates" oder einer Universalhaushaltung mit communistischer Gütergemeinschaft zum Zwecke der höchsten irdischen Lebenswohlfahrt entstehen. Aber auch von der andern Seite wird die Kirche dadurch von ihrem überwiegend doctrinalen und ascetisch beschaulichen Geiste abgelenkt und dem praktischen Leben in allen seinen Verhältnissen zugeführt. *) — Von diesen Grundzügen giebt nun der „dritte Theil" des Werkes: die religiöse Sittlichkeit die reichlichste Ausführung, indem er zugleich das innere Verhältniss der drei ethischen Sphären von einer neuen Seite zeigt. Einestheils nämlich können das Familien-, Staats- und kirchlich-religiöse Gemeindeleben als von einander unabhängige Gebiete betrachtet werden und selbstständig einander gegenübertreten. So ist es historisch vielfach geschehen und eine Menge Abnormitäten sind nur daraus zu erklären. Die Philosophie, die Ethik, hat das Recht sie anders zu fassen. Wird die Familie, wie dies in der

*) Chalybäus a. a. O. Bd. I. §. 25.

Eudämonologie geschieht, als normale und zugleich entwickelte Familie dargestellt, so ist dabei die Voraussetzung, dass auch der normale Staat und die normale religiöse Gemeinde bereits existiren; und ebenso umgekehrt, jedes erreicht nur in jedem andern seine eigene Vollkommenheit. Dasjenige aber, wodurch die Vollkommenheit auch in den andern relativ selbstständigen Sphären des Familienlebens und des Staates allein erreicht werden kann, ist der religiöse Geist, welchem daher die höchste Bedeutung unter allen zukommt. *)

Somit ist, auch nach des Verfassers wahrer und definitiver Meinung, keine eigentliche Stufenfolge zwischen den drei ethischen Sphären gesetzt: sie liegen und wirken vielmehr in einander oder gleichen concentrischen Kreisen; und zwar solchergestalt, dass der höchste oder innerste Kreis, des religiös-sittlichen Geistes, zugleich der vollendende und belebende Mittelpunkt für alle andern, das eigentlich Beseelende jeder sittlichen und Lebensgemeinschaft ist. So kommt ihr eigentlich gar keine besondere und ausschliessende Sphäre zu, weil er das sittlich Vollendende in allen ist; ebenso wenig hat er einen ausschliesslichen Inhalt nur ihm zugehöriger Bethätigungen, weil er das höchste sittlich Wirksame in allen Kreisen und Bethätigungen ist. Hierüber kann Chalybäus nicht abweichender Meinung sein, sofern er nur sich selber richtig verstehen will. Er selber hat ja als das Wesen dieser Sphäre die „Liebe“ bezeichnet, das allgemeine Wohlwollen; nur daraus erzeugt sich ihm „der ethische Organismus der Menschheit“ und wird die „absolute Sittlichkeit“ gewonnen. Es ist demnach nur Dasjenige, was sich in allen Theilen der Menschengemeinschaft, ebenso in der engsten der Familie, wie in der weitesten der Humanität, als

*) A. a. O. Bd. II. §. 230. S. 378.

eigentliches Princip der Perfectibilität für sie alle zeigen kann und soll.

So scheint nun das ganze Eintheilungsprincip dieser Ethik, wenn es vom Anfange her unter gewissen Modificationen sich rechtfertigen liess, von hintenher für Chalybäus selber sich aufzulösen. Das „Dritte" und „Höchste", die Liebe und die religiöse Sittlichkeit, ist ihm dennoch zugleich der Anfang oder vielmehr das Allgemeine und innerlich Ethisirende geworden, auch im Familien- und Staatsleben: es kann keine besondere Sphäre mehr bilden. Statt dessen wird die Nothwendigkeit einer dritten Sphäre um so fühlbarer: wir nennen sie für jetzt nach ihrer allgemeinsten Bezeichnung die der Humanität, welche vollberechtigt und mit eigenthümlichem Inhalte zu den beiden ersten tritt und diejenigen Gemeinschaften in sich aufnimmt, welche, wie gelegentlich sich zeigte, in dem vorliegenden Systeme entweder gar keinen oder nur einen ungeeigneten und untergeordneten Platz erhalten konnten.

Und nun endlich dürften wir auch im Geiste von Chalybäus das Ganze folgendergestalt gruppiren, wodurch es mit unserer nachfolgenden Darstellung in Uebereinstimmung träte. Es sind drei grosse, relativ von einander unabhängige Gebiete sittlicher Gemeinschaft: in Familie, Staat und Humanität. Ueber allen gleichmässig schwebt der Geist religiöser Sittlichkeit, nicht sowohl um über sie alle hinauszugehen, — wiewohl man auch dies in gewissem Sinne sagen könnte — als dass er die rechte Familie, den rechten Staat, die rechte Humanität in allen ihren gemeinsamen Formen, wie in den einzelnen Individuen immer vollkommner hervorbringt. Gerade darum stiftet die Religion kein „Reich von dieser Welt", weil sie das innerlich Verewigende und Beseelende in allen diesen Reichen ist, weil sie den ganzen Menschen zur Gottähnlichkeit und Vollkommenheit erzieht. —

Mit Recht könnte man uns kleinlicher Tadelsucht bezichtigen, wenn wir bei einem so reichhaltigen und in den einzelnen Ausführungen so trefflichen Werke, wie das von Chalybäus unstreitig ist, bloss darum das Ungenügende und Verfehlte seines Eintheilungsprincips hätten zeigen wollen, um einem gewissen formellen Kitzel zu genügen, welchem die deutschen Gelehrten *bei ihren Kritiken besonders nachzuhängen pflegen.* Dem ist aber nicht so, sondern es macht sich dabei ein bestimmtes sachliches Interesse geltend, wie schon aus den vorigen Andeutungen hervorgehen muss. Auch im Einzelnen hängen alle Lücken, alle Schwankungen und Unentschiedenheiten, welche dem Leser besonders an den Stellen fühlbar werden, wo allgemeine Uebergänge und Schlussbetrachtungen vorgeführt werden sollen, mit jenem *nicht* völligen Durchbildetsein der Principien zusammen. Ausdrücklich sagen wir jedoch: „mit dem Nichtdurchbildetsein" derselben; — denn an sich oder seiner Grundintention nach hat Chalybäus durchaus das Richtige getroffen und einen bedeutenden Fortschritt in die ethische Wissenschaft gebracht. Er hätte sich nur zur vollständigen Klarheit zu entwickeln, was aus dem bedeutenden Satze folgt: dass alle Sittlichkeit nur in der Religion ihren Abschluss finden könne; und was uns selber betrifft, so glauben wir ihn um so mehr in wesentlichem Einverständniss mit unsern Bestrebungen, als wir eigentlich nur dasselbe Ziel, aber auf einem andern Wege, zu erreichen suchten. Vor diesem Einverständnisse im Ganzen und Wesentlichen verschwinden, wenigstens in unsern Augen, die Differenzen in untergeordneten Fragen, wo wir uns, bei oft so disputabeln Gegenständen, kaum selber getrauen anzugeben, auf welche Seite die günstige Entscheidung der Wahrheit fallen werde!

Schon die vorstehende Erwähnung des Werkes von Chalybäus war als ein Nachtrag zum „ersten, kritischen Theile" unserer Ethik zu betrachten. Aber auch noch andere Nachträge haben sich eingefunden, welche sich indess leicht und natürlich den dort angegebenen Hauptrichtungen einreihen lassen, indem aus den daselbst ausgeführten Gründen kaum eine neue Hauptrichtung möglich wäre, wohl aber für die Vergangenheit und Zukunft noch bedeutende Erweiterungen schon bestehender Richtungen und Schulen sich denken lassen.

Vor allen Dingen wäre unter den ethisch-politischen Denkern Englands auch William Godwin mit Auszeichnung zu nennen gewesen, dessen Name in Deutschland selten genannt, dessen Schriften und Ansichten noch weniger bekannt sind. *) Auch der Verfasser verdankt es erst den neulich erschienenen Tagebüchern Franz Baaders und den vom Herausgeber derselben hinzugefügten höchst schätzbaren litterarischen Notizen, auf ihn aufmerksam geworden zu sein. **) Dennoch können wir diesem Schriftsteller, so weit unsere eigene Kunde reicht, nicht die Bedeutung beilegen, welche ihm dort zugestanden wird.

---

*) Geb. 1755, gest. 1836. — Sein Hauptwerk: „Enquiry concerning Political Justice and its Influence on Morals and Happiness; in two Volumes. London 1793", erschien noch in zwei theilweise geänderten Ausgaben: 1796 und 1798. Gegen Malthus „Versuch über die Bevölkerung" schrieb er: „On Population, an enquiry concerning the power of increase in the number of mankind", London 1820. Endlich „Thoughts on man, his nature, productions and discoveries", London 1831. Bei der grossen Seltenheit dieser Werke in Deutschland gelang es uns nur von den beiden ersten, und auch von dem ersten nur in der Uebersetzung von G. M. Weber, Frankfurt 1802, welche bloss die erste Hälfte umfasst, uns unmittelbare Kunde zu verschaffen.

**) „Franz von Baaders sämmtliche Werke" XI. Band: „Franz von Baaders Tagebücher aus den Jahren 1786—1793, herausgegeben von F. A. von Schaden", S. 210—216.

Er scheint mit seinen Ansichten einem bereits überlebten ethischen und politischen Culturstandpunkte anzugehören und kaum noch für Englands Zukunft von Einfluss werden zu können, am Wenigsten für die allgemeine Lösung der socialen Fragen. Einerseits von den finstersten Vorstellungen über den Unwerth aller bisherigen politischen und gesellschaftlichen Zustände erfüllt und die radicalsten Reformen beantragend, will er doch andererseits nur durch Verstandesüberzeugung, durch reinen logischen Calcül jene Verbesserungen durchsetzen. Es ist ein Hauptsatz seiner Philosophie, dass die Tugend in allen Stücken durch hinreichende Verstandesbildung und die „Erwerbung klarer und deutlicher Begriffe vom Werthe der Dinge“ ganz sicher erworben werde. Er widersetzt sich daher auf das Allerentschiedenste jeder Art gewaltsamer Umwälzung: er will Alles auf dem Wege friedlichen Uebereinkommens durch „allmälige Verbreitung richtiger und genauer Kenntnisse“ erreichen. Was daran Wahres ist, sind wir am Wenigsten gemeint zu bestreiten; dennoch ist die Vorstellung, welche dabei zu Grunde liegt, ethisch ebenso oberflächlich, als eigentlich zugleich tief irreligiös und unhistorisch, dass die grosse sittliche Umwandlung des Menschengeschlechts durch blosse Verstandesmanipulationen, durch eine Art logischen Zwanges, ohne alle innere Antriebe des Willens und der Begeisterung zu Stande kommen solle. Sofern es indess Vielen unter uns noch noththut, sich von der gänzlichen Ungenüge solcher Vorstellungen zu überzeugen, kann es ihnen nützlich werden, an der naiven Unerschütterlichkeit, mit der Godwin diesen Satz durchficht, sich von seiner eigentlichen Beschaffenheit zu überzeugen.

Nach unserer Auffassung ist Godwin der eigentliche Antipode von Hobbes, wiewohl er keine andere oder tiefere Ansicht von der Bedeutung des Staates gewinnen konnte, als dieser auch hatte, während er noch weniger die Klarheit und praktische

Consequenz des Letztern besass. Vielmehr hinderte ihn ein gewisser Billigkeitssinn, das letzte Wort und die wahre praktische Folge seiner Ansichten auszusprechen, welche nur vollkommen revolutionär sein konnte.

Ist es wahr, dass all unser Elend, unsere moralische und physische Erniedrigung nur in den Zuständen des Staates und der Gesellschaft ihren Grund habe: so ist es Pflicht, diese um jeden Preis und auf jede Gefahr hin gewaltsam umzustürzen. Umgekehrt: ist es wahr, wie Hobbes meinte, dass der Mensch, sich selber überlassen, ein natürlicher Feind des Andern sei, so ist es Pflicht, diesen böslichen Antrieb gewaltsam zu unterdrücken, um jeden Preis daher die Despotie aufrecht zu erhalten. Hobbes dachte klar genug, um dies auszusprechen: Godwin weicht vor dem rechten Resultate zaghaft zurück.

Wie für Hobbes hat nämlich auch für ihn der Staat und die Gesetzgebung nur den Zweck, den Einzelnen vor den Gewaltthätigkeiten und Launen der Uebrigen zu schützen, „den Krieg Aller gegen Alle" zu hemmen. Die Regierung ist auch ihm eine blosse Zwangsmacht. Wie nun nach diesen Prämissen Hobbes ganz richtig folgerte, dass die absolute Monarchie die zweckmässigste Staatsform sei, weil sie jenen Zweck des Gehorsams am Sichersten erreiche: so geht Godwin umgekehrt von ihnen zu den Gesichtspunkten der praktischen Beurtheilung über. Vor allen Dingen hatte er sich davon überzeugt: „dass die Monarchie eine ihrem ganzen Wesen nach verdorbene Regierungsform sei."*)

Fragt man aber noch weiter darnach, — dies führt sein erstes Hauptwerk weiter aus — ob die Vortheile, welche Regierung und Gesetzgebung überhaupt dem Menschengeschlechte

*) Vorrede zur ersten Ausgabe der „Enquiry concerning political Justice", nach Webers Uebersetzung S. XIII.

gewähren, nicht weit von den Nachtheilen überwogen werden: so muss man dies aufs Entschiedenste bestätigen. Und hierin schliesst Godwin ganz an Rousseau und Condorcet sich an, dass alle Uebel der menschlichen Gesellschaft in den allgemeinen politischen und socialen Einrichtungen ihren Grund haben, welche noch durch die einzelnen Gebrechen der Gesetze und durch die persönlichen Laster der Gewalthaber und Mächtigen bis zum Unerträglichen gesteigert werden. Das Werk Godwins über „die politische Gerechtigkeit" ist seinem guten Theile nach eigentlich nur ein Commentar zu diesem Satze.

Was kann hier helfen? — Der Versuch, die Sitten der Menschen im Einzelnen zu verbessern, ist ein irriges und unnützes Unternehmen. Nur durch Umschaffung ihrer politischen Institute können die Beweggründe ihres Handelns bleibend verändert, und sie selbst auf die natürlichen Motive zu ihren Handlungen zurückgebracht werden. *) Die darauf folgende Schilderung der Sitten und Staatseinrichtungen, mit ihren Folgen für das Wohl des Menschengeschlechts, ist nun die finsterste, die es geben kann: der Krieg mit seinen Verwüstungen, die Härte der Strafgesetze, die Despotie, welche über neun Zehntheile des Erdballs herrscht, ebenso in der Gesellschaft selbst die ungleiche Vertheilung des Eigenthums, der erdrückende Gegensatz von Reichthum und Armuth, die offenbare Parteilichkeit, welche in der Gesetzgebung und in der Auslegung der einzelnen Gesetze zum Vortheile des Reichen, zum Nachtheile des Armen geübt wird: alles Dies sind eben so viel Geisseln des Menschengeschlechts im Gefolge unserer sogenannten „Civilisation".

Eine ähnliche Tendenz, die Verderbtheit der socialen Zustände, namentlich in England, zu zeigen, hatten Godwins zahlreiche Romane, denen ein competenter Beurtheiler nachsagt,

---

*) „Enquiry" Book I. ch. 1.

dass nur „ein mit den glänzendsten Fähigkeiten begabter Mann und ein tiefer Kenner des menschlichen Herzens, dabei einer der treuesten Sittenmaler" sie habe schreiben können. *) Aber ebenso wenig verkennt er den „Pessimismus", der in jenen Dichtungen herrscht, sogar bis zur Gefährdung ihres künstlerischen Werths.

Das Hülfsmittel, welches Godwin für jene Uebel vorschlägt, ist nun in der That „radical" zu nennen. Es ist die Aufhebung aller Institutionen, die diese heillosen Folgen gehabt haben: zuerst der Regierungsgewalt, namentlich der Monarchie, nicht minder der Religion, weil sie Aberglauben erzeugt und zu den bittersten Verfolgungen Veranlassung giebt; sodann des Eigenthumes, weil es den Reichthum und alle seine Laster hervorbringt, welche nur aus der Armuth und dem Elende der Mehrzahl ihre Existenz schöpfen; endlich auch der Ehe, weil sie auf flüchtiger Sinnentäuschung beruht und in kläglicher moralischer Lüge endet. (Die letztere Behauptung hat er übrigens später zurückgenommen und sich, besonders in der Biographie seiner nachherigen Gattin, Marie Wolstonecraft, der berühmten und geistvollen Verfasserin der „Rechte des Weibes",**) als den gemüthvollsten Vertheidiger der Ehe gezeigt.)

Aber jene Reformen sollen, wie gesagt, auf friedlichem Wege vor sich gehen, durch freie Ueberzeugung und Räsonnement: und hier kommt der entgegengesetzte, erfreulichere Theil des Gemäldes. „Das rechte Mittel zu allen politischen Umbildungen ist die Wahrheit und rechte Einsicht. Lasst diese Einsicht sich entwickeln, und ihre Wirkung ist unwidersteh-

*) O. L. B. Wolff „Allgemeine Geschichte des Romans" 1841, S. 391—396.

**) „Memoir of the Author of Vindication of Rights of Woman". London 1798. The second Edit. corrected. Ibid. 1798.

lich". *) Dabei ist Godwin auf das Innigste von der ursprünglichen Güte und Unverdorbenheit der menschlichen Natur überzeugt und verficht aufs Ernstlichste den Satz, dass die Menschheit, sich selbst überlassen und ihren ursprünglichen Kräften, sich zurechtfinden und an ihr Ziel kommen werde. Alles in der Welt wird durch Selbstliebe geleitet. Man überzeuge daher *die Menschen, dass die wahre Selbstliebe mit* der allgemeinen Menschenliebe übereinstimme — bekanntlich der Hauptsatz des Helvetius, **) — und der bisherige Kampf zwischen *beiden*, die Wurzel aller Uebel in der Gesellschaft, wird ausgeglichen sein! — Eine tiefere Prüfung dieser Lehrsätze halten wir nach dem Bisherigen für überflüssig: Das nur werde bemerkt, dass es schwer erklärlich bleibt für diese Theorie, wie das Menschengeschlecht, die ursprüngliche Güte und Unverdorbenheit seiner Natur vorausgesetzt, durch Schuld seiner Institutionen, die doch auf irgend eine Art das Erzeugniss dieser Natur sind, in den hülflosen Zustand habe gerathen können, welchen er uns schildert? Noch räthselhafter ist es, dass jene Institutionen selbst so unheilbar schlecht sein sollen, zu welchen der Mensch doch durch ein ursprüngliches „Urtheil vom Werthe der Dinge" hingetrieben wird! —

Die düstere Kraft seiner Schilderungen, die kühne Entschiedenheit seiner Resultate konnten nicht verfehlen, dem Buche die grösste Aufmerksamkeit zu verschaffen in einem Lande, welches ohnehin durch das benachbarte Schauspiel der französischen Revolution aufgeregt war. Der Verfasser trat in persönliche Verhältnisse mit den Häuptern der damaligen Opposition und erlangte wenigstens vorübergehend einen öffentlichen politischen

---

*) „Enquiry" II. S. 221.

**) Vgl. unsere „Ethik" Bd. I. §. 252, und daselbst die Kritik des oben erwähnten Lehrsatzes.

Charakter, besonders seitdem er durch eine Zeitschrift: „the Enquirer" *) seinen Ansichten eine grössere innere und äussere Verbreitung zu geben suchte. Dennoch findet sich keine Spur einer dauerndern Nachwirkung seiner Ansichten im Staatsleben Englands, welche sie um ihres durchaus negativen Charakters willen ohnehin kaum gewinnen konnten. Nur in der Litteratur, in der Poesie trug er gewiss dazu bei, jene Schule kühner und hochbegabter Dichter hervorzurufen — vor Allen Shelley, sein Schwiegersohn, und Byron gehören in diese Reihe, — welche den innern Zerfall der Gesellschaft, das geheime Elend und die Lüge in den öffentlich geheiligten Verhältnissen mit unbarmherziger Kraft ans Licht zu kehren suchten.

Nur eine bedeutende mittelbare Wirkung ging noch von Godwin aus. Ein Aufsatz desselben: „über Verschwendung und Geiz" in seinem „Enquirer" regte Malthus an, sein berühmtes Werk „über die Bevölkerung" (Essay on Population) zu schreiben, gleichsam als die niederschlagende Gegengabe wider das Gift der „utopistischen Vorstellungen" Godwins.

Wenn dieser die menschlichen Einrichtungen beschuldigte, der Grund alles Elendes zu sein: so findet Malthus ihn ganz wo anders und weit höher: „in den Gesetzen der Natur, welche auch die Gesetze Gottes sind". **) Es wäre vergeblich, den menschlichen Gesetzen die Schuld von Uebeln aufzubürden, welche in den unwandelbaren Einrichtungen der Natur ihren Grund haben: jene Gesetze sind vielmehr aus allen Kräften aufrecht zu erhalten, weil sie noch die einzige Schutzwehr bilden gegen den zerstörenden Andrang der Uebervölkerung, welche aus dem na-

---

*) „The Enquirer, Reflections on Education, Manners and Literature. In a Series of Essays". London. II parts in 1 vol. 1797. Nur ein Jahrgang. — The second edit. 1823.

**) Malthus „Essay on Population". Vol. III. S. 181.

türlichen Fortwachsen des Menschengeschlechts unvermeidlich hervorgeht.

Malthus glaubte nämlich in Folge statistischer Forschungen das wichtige Grundgesetz gefunden zu haben: dass das Menschengeschlecht, sich selbst überlassen, in geometrischer Progression sich vermehre, während gleichzeitig seine Subsistenzmittel nur in arithmetischer Zunahme wachsen können. So ist, zufolge dieses „Naturgesetzes", allgemeine Hungersnoth und gewaltsame Auflösung aller Verhältnisse das unvermeidliche Ziel des Menschengeschlechts, wenn man nicht durch vorbeugende Gesetze und Einrichtungen die Uebervölkerung zu hindern sucht. Aus diesem Grundsatze zieht nun Malthus mit unerschütterlicher Kaltblütigkeit alle Folgerungen, die ihm nöthig scheinen: die Ehen müssen möglichst verhindert, alle Wohlthätigkeitsanstalten, Findelhäuser u. s. w. geschlossen, die Armentaxen abgeschafft und auch die Privatwohlthätigkeit in ihren schädlichen Folgen wenigstens bezeichnet werden, wenn man sie auch nicht, um einer falschen Weichmüthigkeit willen, ganz ausrotten kann. Der Arme, der Hülflose ist eben durch das Naturgesetz ausgeschlossen von den allgemeinen Genüssen der Erde; „der Platz ist ihm versagt auf derselben, und die Natur befiehlt ihm sich zu entfernen, indem sie diesem Befehl durch seinen Untergang praktische Ausführung giebt".

So entsteht diesem Schriftsteller die bizarre und eigentlich mit dem eigenen Ausgangspunkte streitende Consequenz, dass er, um den Kampf und die Auflösung zu vermeiden, in der That ihn verewigt und zu immer grösserer Gehässigkeit steigern würde, wenn man seinen Rathschlägen Gehör gäbe. Der eine Theil des Menschengeschlechts soll sich verschwören zum Untergange des andern: die Besitzenden gegen die Armen, die Mächtigen und Bevorrechteten gegen die Hülflosen und Ohnmächtigen. Mag dies auch unwillkürlich stattfinden, öffentlich bekannt

hat sich noch Niemand dazu; jetzt sollte es sogar als höchste Maxime der Staatsweisheit ausgesprochen werden! Die wirkliche Ausführung dieser Grundsätze würde den umgekehrten Erfolg haben: die Armen, Unterdrückten würden sich, höchst berechtigt, und als die Mehrzahl zuletzt siegreich, gegen ihre Unterdrücker wenden. Malthus' Werk, wie alle ähnlichen, hätte mittelbar eigentlich nur den Umsturz gepredigt!

Diesem Werke trat nun Godwin mit seiner zweiten Hauptschrift: „Of Population: an enquiry concerning the power of increase in the number of mankind“ (London 1820) mit dem entschiedensten Erfolge entgegen, und hierin sehen wir die eigentlich bleibende Leistung desselben. Das Buch von Malthus hatte ungewöhnliches Aufsehen erregt: nicht Wenige traten den Ergebnissen in ihrer ganzen Härte bei; Andere fanden diese Lehren abscheulich, ohne jedoch im Geringsten an der Richtigkeit der statistischen Grundlage zu zweifeln, auf welche sie als unvermeidliche Folgerung aufgebaut waren. Da endlich — so erzählt Godwin in der Vorrede — nachdem jene Theorie fast zwanzig Jahre ihre verderbliche Wirkung geübt, glaubte er ihr entgegentreten zu müssen, um sie in ihrem Principe zu widerlegen, d. h. um zu zeigen, dass jene ganze Berechnung durchaus falsch und illusorisch sei. Er erweist in Folge einer langen statistischen Vergleichung, in welche wir ihm hier nicht zu folgen brauchen, die aber das Zeugniss einer grossen Autorität in staatswissenschaftlichen Dingen für sich hat: *) die Bevölkerung des Erdballs im Ganzen sei während des uns be-

*) Ad. Blanqui (ainé) „histoire de l'économie politique en Europe“ Paris 1837. Vol. II. S. 168 sagt: „M. Godwin a refuté avec une grande supériorité de raison toute cette partie de la doctrine de Malthus, si bien accueillie par l'aristocratie anglaise, parce qu'elle s'accordait parfaitement avec ses sympathies naturelles.

kannten Zeitraums der Geschichte nicht erweislich gewachsen, sondern habe sich nur verschieden vertheilt. Aber auch an den einzelnen Orten habe sich kaum während eines Jahrhunderts die Menschenzahl verdoppelt, und selbst hier nicht in einem constanten Verhältnisse, während dagegen bei rechten Anordnungen in einem constanten Verhältniss die Mittel ihrer Subsistenz wachsen und *sich vervielfältigen* lassen. Die Furcht vor Uebervölkerung ist ein Phantom; aber die Regierungen haben Vorsorge zu treffen, dass die theilweise unvermeidlichen Anhäufungen sich ausgleichen im grössern Ganzen. Endlich ist es ihre zweite Pflicht, die nöthigen Subsistenzmittel durch Arbeit und Beschäftigung Jedem zugänglich zu machen, und dazu die Staatseinkünfte zu verwenden, die für unnütze Kriege und thörichte Eroberungen verschleudert werden. *)

Diese, schon zu communistischen Ansichten hinlenkenden letzten Resultate Godwins veranlassen uns, einen allgemeinen Blick auf die Wirkungen jener Lehren in England zu werfen. Dieselben sind ebenso merkwürdig als lehrreich. Wir zeigten in unserm ersten Theile, wie wenig es den Engländern von Interesse sein konnte, abstracte Systeme des Natur- oder des Staatsrechts auszubilden, weil sie *in ihrer* Verfassung und politischen Tradition, wie in ihrer gesicherten Pressfreiheit Güter besitzen, die dergleichen Untersuchungen ihnen überflüssig machen. Ein Aehnliches möchten wir behaupten in Bezug auf die socialistischen Theorieen: sie werden dafür unzugänglich bleiben, nicht etwa, weil keine Mängel in ihren gesellschaftlichen Zu-

*) Godwin of Population, Book I. chapt. 1. Book II. ch. 10. mit den angehängten Dissertationen von David Booth. Book V. ch. 6 u. 7. Book VI. ch. 9.

ständen anzutreffen wären, sondern weil sie ganz andere Mittel besitzen, ihnen zu begegnen. Der Engländer ist unfähig, wie der Franzose und der Deutsche, praktische Fragen unpraktisch zu behandeln: er würde dadurch sich lächerlich machen. Statt ganzer Systeme, von denen jedes behauptet durch sein untrügliches Mittel alle Schäden heilen zu können, während sie vielleicht doch nur auf einem einseitigen halbwahren Gedanken beruhen, statt ebenso unfruchtbarer Kämpfe über so hypothetische Gebilde, zerlegt man dort das sociale Problem in einzelne, gesondert zu lösende Fragen, aus denen es eigentlich besteht. Statt einer unmöglichen „Organisation der Arbeit", organisirt man die Arbeiter zu zweckmässigen Vereinen, wie auf unübertreffliche Weise der Vater des Socialismus in England, Robert Owen, gezeigt hat. Statt in weitschichtigen Büchern die Sache zugleich schwerfällig und nebulos zu behandeln, beruft man „Meetings" zusammen, veranlasst parlamentarische oder ausserparlamentarische Enquêten und geht nur Schritt für Schritt neben dem einzelnen Bedürfniss her. Desshalb ist dort auch der Socialismus durchaus conservativ, religiös und praktisch und der edle Lord Ashley oder Elisabeth Fry sind die wahren Vertreter seiner Gesinnungen.

Dieser durchaus praktische, am Thatsächlichen haftende Sinn der Nation bei allen Verbesserungen spiegelt sich daher auch in ihrem Buchwesen bis in die schönwissenschaftliche Litteratur hinein. Keine ist reicher an socialistischen Tendenzen, als die gegenwärtige Belletristik Englands: die Werke und Sittenschilderungen seiner berühmtesten Romandichter tragen unverkennbar, vielleicht unbewusst, diesen Stempel, die unverschuldeten Leiden des Volkes, die unverdienten Vorzüge der Reichen in ergreifenden Bildern neben einander zu stellen. Alles weist dort hin auf die grosse Aufgabe der Gegenwart: der in Armuth und Elend verkümmerten Mehrzahl der Erdbewohner fortan eine bessere und gesicherte sittlich-bürgerliche Stellung zu verschaffen.

Wie wird sich Deutschland zu dieser Aufgabe verhalten? Wir wissen es nicht. Nur Das wissen wir und erkennen es klar, dass hier der Gang und die Mittel ganz andere sein müs-

sen, als in den beiden Nachbarländern. Frankreich ist in einer schwierigen Lage. Es glaubt sich, gleichsam ehrenhalber, nur dem Höchsten und Freiesten anbequemen zu dürfen. Sein Panier ist die Volkssouveränität: — „Alles durch das Volk und für das Volk"! Dennoch hat es kein Volk, keine durchgreifende Volksmeinung, und auch kein Mittel, rein und unverfälscht sich ihren Ausspruch zu verschaffen, sondern nur wohlorganisirte Parteien, deren jede sich diesen Namen beilegt. Ferner ist bei ihm, durch eine verhängnissvolle Verwirrung der Begriffe, die politische Frage mit der socialen, die Frage nach der Regierungsform mit den ethisch-staatswirthschaftlichen Problemen in unauflösliche Verbindung gerathen. Und weit schlimmer noch hat es den gründlich langsamen Weg allmäliger Volksbildung übersprungen, welche klares Einverständniss des Bedürfnisses und des Zieles erzeugen könnte: es ist aus dem Gleise organischer Fortentwicklung herausgeworfen; und unfähig, wie es ist, zum alten Gehorsam, zum blossen Geleitetwerden zurückzukehren, bleibt sein Schicksal dem Zufalle oder dem glücklichen Instincte Einzelner überlassen.

Ganz anders ist es in Deutschland: hier ist noch nicht viel geschehen, aber auch nichts Entscheidendes verfehlt in der socialen Reform. Es bleibt hier ein grossentheils noch jungfräulicher Boden für gute, wie für verderbliche Saaten. Aber gerade jetzt, im Laufe der nächsten Zukunft muss sich entscheiden, ob die rechten Fundamente gelegt werden zu einer allgemeiner gemeinsamen Volkswohlfahrt und Volksbildung, mag dabei auch die politische Form unsers Vaterlandes noch unausgebildet oder in Dunkel gehüllt bleiben. Hierüber kann aber Deutschland nur an seine Regierungen appelliren. Durch unsere ganze geschichtliche Entwicklung besitzt nämlich der Staat, das Regierungswesen, in Deutschland eine andere Macht und sociale Stellung, als bei den Nachbarvölkern, namentlich in England. Politisch seit Jahrhunderten in eine Reihe von kleinen Patrimonialstaaten zerfallend, welche vormundschaftlich in alle Sphären und Thätigkeiten ihrer „Unterthanen" einzugreifen gewohnt waren, hat es allmälig die eigenthümliche

und für gewisse Culturpunkte ganz berechtigte Gestalt des vorsorgenden Policeistaates in relativ höchster Vollkommenheit daraus entwickelt. Mit Recht hat man dies „erleuchteten Despotismus" genannt; aber es ist der besondere des Beamtenthums, der zwar auch „Alles für das Volk, Nichts durch dasselbe" thun zu müssen meint, aber doch zugänglich bleibt für wissenschaftliche Theorieen und rationelle Behandlung der Staatsaufgaben. In diesem Stadium befindet sich, was die eigentlich praktischen Fragen betrifft, unser Volk im Grossen und Ganzen noch immer; ja an dieser specifischen Unbeholfenheit der eignen Bewegung sind wir Deutschen sogleich zu erkennen. Und die Regierungen selber wollen es nicht anders, weil jede selbstständige Regung von Unten her sogleich mistrauisch überwacht wird und alsbald mit der „Policei" im engern und specifischen Sinne in Collision geräth. Dies ist sogar natürlich und consequent, so lange der Staat alle Sphären der gesellschaftlichen Interessen durchdringen und leiten will. Dann soll er aber auch ganz es thun und mit den rechten Mitteln; nicht bloss da, wo sein Vortheil oder seine Macht im Spiele ist. Doppelt und dreifach daher muss jene Pflicht den deutschen Regierungen auf das Gewissen gewälzt werden, da von der Einen Seite ihre gegenseitige Eifersucht die Schuld unserer politischen Zersplitterung und Ohnmacht trägt, und da von der andern jenes seit Jahrhunderten geübte Regierungssystem unser Volk nöthigt, auch sein materielles Wohl, was andern Nationen die eigene freie Selbstbewegung zu gewähren vermag und längst gewährt hat, zum grössten Theil von den Massregeln der Regierungen zu erwarten. Der Wissenschaftliche aber hat die einzige Pflicht gegen sein Vaterland erfüllt, welche jetzt noch ihm übrig bleibt, wenn er nach Oben wie nach Unten gründliche Einsicht zu verbreiten sucht über das Wesen des Staates und der gesellschaftlichen Ordnung. —

Die zweite Abtheilung dieses Werkes wird der ersten unmittelbar folgen.

Geschrieben im Juni 1851.

I. H. Fichte.

INHALTSANZEIGE.

Einleitung.

(§ 1—3.)

Erster allgemeiner Theil.

Der Grundwille im Systeme der ethischen Ideen und die menschliche Freiheit.

Erster Abschnitt: Das System der ethischen Ideen.

(§ 4—18.)

Zweiter Abschnitt: Die Freiheit des Willens.
(§ 19—21.)

Dritter Abschnitt: Der Wille auf der Stufe des Naturells.
(§ 22—29.)

Vierter Abschnitt: Der Wille auf der Stufe des Charakters.
(§ 30—33.)

Fünfter Abschnitt: Die Entwicklung des sittlichen, dem höchsten Gute gemässen Charakters.
(§ 34—50.)

Zweiter besonderer Theil.

Der Grundwille in Gestalt der Tugend, der Pflicht und der ethischen Güter.

Erste Abtheilung: Die Tugend- und Pflichtenlehre.

Erster Abschnitt: Die Tugendlehre.

(§ 51—59.)

Zweiter Abschnitt: Die Pflichtenlehre.

(§ 60—76.)

Einleitung.

Begriff der Ethik.

§ 1.

Die Ethik ist uns die Lehre vom Wesen des menschlichen Willens, — von demjenigen, was als Grundwille, als *eigentlich Gewolltes* und Angestrebtes, die unmittelbaren und darum unter sich *widerstreitenden Wollungen* der *Einzelnen innerlich* bestimmt, was zugleich daher als wahrhaft Einigendes und Gemeinschaftstiftendes im Menschengeschlechte sich wirksam zeigt. Dieser ursprüngliche Wille ist ferner, in seinen Hauptäusserungen aufgefasst, was man die praktischen Ideen genannt hat, so dass die Ethik auch als System der praktischen Ideen bezeichnet werden kann. Weit entfernter und vermittelter dagegen ist die Reflexion, dass jener Grundwille, weil in der Tiefe und im Hintergrunde des menschlichen Bewusstseins ruhend, dem noch unmittelbaren Willen der Einzelnen gegenüber als Gesetz für denselben, als Gebot oder Verbot empfunden wird, wesshalb die Ethik abgeleiteter Weise auch als Sitten- oder Pflichtenlehre aufgefasst worden ist.

I. Durch jene Begriffsbestimmung beabsichtigen wir vorläufig nur das Eigenthümliche unsers ethischen Standpunktes zu bezeichnen, wie er kritisch bewahrheitet ist durch die Ergebnisse des ersten historischen Theils, wie er innerlich gerechtfertigt werden wird durch seine wissenschaftliche Ausführung im Folgen-

den. Zunächst ergiebt sich, dass unser Begriff der Ethik ebenso die allzu weite und unbestimmte Schleiermacher'sche Definition schärfer abgränzt, nach welcher die Ethik alles Handeln der „Vernunft" auf die Natur verzeichnen soll, als er die zu enge der Kantischen Bildungsepoche überschreitet, wonach sie mit überwiegend formalem Charakter auf Sitten- (Tugend- und Pflichten-) Lehre beschränkt wurde. Ebenso tritt er berichtigend der Hegel'schen Auffassung entgegen, welche den Willen als nur allgemeines Princip begriff, während wir in ihm die wahrhaft personificirende (geistig individualisirende) Macht nachweisen werden. Endlich auch enthält er nicht, wie bei Herbart, nur eine neben einander gestellte Reihe ethischer Ideen, sondern es ist von uns zu erweisen: wie der Eine, ursprüngliche Grundwille des Menschen (das „transscendentale" Wesen desselben nach Kants Bezeichnung) eine Reihe gegenseitig sich ergänzender und vollendender ethischer Ideen enthalte, welche, subjectiv die Einzelwillen ergreifend, eine entsprechende Reihe ethischer Gemeinschaften hervorruft, in deren Gesammtheit der Begriff des höchsten Gutes zur objectiven Darstellung gelangt.

II. Ebenso deutet jene Definition auf unsere Behandlungsweise der Ethik: sie unterscheidet sich gleicherweise von der bloss objectiven Darstellung, die nur eine „Physiologie" des Willens zu geben beabsichtigt, wie von der bloss imperativen, welche in eine Reihe von Vorschriften und Geboten ausläuft. Keine von beiden für sich löst die ethische Aufgabe vollständig, und dennoch können sie nicht bloss auf äusserliche Weise mit einander verbunden werden: es bedarf eines dritten, höher vereinigenden Standpunktes. Bei der bloss physiologischen Auffassung des Ethischen bleibt unerklärt, wie aus dem menschlichen Willen auch ein Nichtseinsollendes (seiner „Physis" Unangemessenes) erfolgen könne, der Unterschied von Natur und Geist,

von Nothwendigkeit und Freiheit, ja von Gutem und Bösem gelangt nicht zu seinem Rechte, wie dies Alles an Schleiermachers Ausführung sich gezeigt hat. Umgekehrt bei einer Ethik von bloss imperativem Charakter wird nicht ersehen, warum der Wille sich jenen „Geboten" unterwerfen solle, so lange sie bloss als Gebote, nicht zugleich als die wahre Natur des Willens enthaltend aufgewiesen werden. *Laut unserer Begriffsbestimmung hat dagegen die Ethik ebensowohl das innere, objective Wesen des Willens zu erschöpfen, als sie zugleich damit zeigt, wie dadurch für die zeitliche Relation einzelner Willen und gegebener Willensverhältnisse eine Reihe von Aufgaben entsteht, jenen objectiven Begriff immer angemessener darzustellen, was, als nur durch die Einzelwillen vollziehbar, daher auch ganz unterlassen oder unvollkommen erreicht werden kann.*

Die vollständig *durchgeführte Aufgabe der Ethik ist* desshalb ebenso objectiv erkennend — die Natur des *an sich* Guten im *Willen* ergründend — als „regulativ", *thatbegründend*, d. h. nachweisend, wie die gegebenen Zustände des Willens (im Einzelgeiste wie in der Gesammtheit) jener Natur desselben immer gemässer gemacht werden müssen. Dadurch gewinnt mittelbar die Ethik zugleich einen „imperativen" Charakter: jede Pflicht ist nichts Anderes, *als* der Ausdruck des an *sich Guten in einem* bestimmten Willensverhältnisse.

III. Wenn laut unserer Definition die „Gebote" an den menschlichen Willen nur das eigene objective Wesen desselben ausdrücken: so erledigt sich damit in der Tiefe der Sache auch ein anderer, seit Kant vielerwähnter Widerstreit, der zwischen Tugend und Glückseligkeit. Im schlechthin Gebotenen oder Geziemenden genügt der Mensch nur der eigenen innersten Grundneigung, erreicht das allein ihm Gemässe und findet so nur die letzte Befriedigung, Einheit und Vollendung. Hiermit ist jener Widerstreit gründlich geschlichtet, ohne den sehr

fühlbaren empirischen Unterschied von Tugend und Glückseligkeit im Geringsten zu verläugnen. Beide sind nicht sowohl als identische zu fassen, wie eine Reihe neuerer Ethiker dem Spinoza allzuleicht nachgesprochen hat, — als vielmehr sich ergiebt, wie jene mit sich einträchtige Gediegenheit des Willens, welche man mit Recht seine Vollkommenheit, Tugend nennt, im Selbstbewusstsein des Individuums als Gefühl dieser Vollendung empfunden werde, mithin auch der stete Quell und Ursprung seiner Selbstgenüge bleiben müsse, welche bei bestimmten Steigerungen dieses Gefühls als begeisternde Erhebung, als eigentliche „Glückseligkeit" empfunden wird. Glückseligkeit nämlich ist gar nicht jener einfach unwandelbare, sich gleichbleibende Zustand des Bewusstseins, wofür man gewöhnlich sie hält, sondern eine Steigerung des Gefühls, die nur auf dem ewig heitern Grunde einer harmonischen Vollendung des Daseins sich erheben kann, welche wir, im Abbilde des höchsten Wesens, wohl als das unendlich Höhere, als Seligkeit zu bezeichnen hätten.

§ 2.

Der Grundwille des Guten oder die praktischen Ideen stellen sich in einer Reihe ethischer Gemeinschaften (Güter) dar, welche, durch die sich steigernde Vollkommenheit der Einzelwillen gerade, das Wesen jenes Grundwillens immer vollkommener verwirklichen.

I. Mit dieser Entwicklung unsers Anfangsbegriffes (§ 1, I.) bezeichnen wir weiter den Umfang unserer Wissenschaft, den nächstvorhergehenden ethischen Systemen gegenüber, wie das Resultat unserer Kritik sie beurtheilen liess. Die Kantische Bildungsepoche begnügte sich damit, die Idee des Guten bloss nach ihrer subjectiven Seite und vorwaltend vom Pflichtbegriffe aus zu fassen: es war das Ideal einer Tugend und Pflicht, dessen schon vorhandene Verwirklichung in einer sittlich objectiven Welt

unerörtert blieb. Hegel beschränkte und verkümmerte die Idee des Guten nach der entgegengesetzten Seite: er fasste sie, in seiner Art ebenso abstract, mit Zurückdrängung des Princips der Subjectivität und Persönlichkeit, lediglich als die sich selbst erzeugende Allgemeinheit des Willens, zudem nur in der engen Gestalt des Staates sie anerkennend. Schleiermachers universeller Geist durchbrach jene beschränkten Formen: indem er jedoch alles Handeln der Vernunft auf die Natur schon als ethisches fasste, verwischte er damit die scharfbestimmte Gränze dieses Begriffes zum Unbestimmten und ihm selber Ungewissen. Er gab entscheidende Voruntersuchungen zur Ethik, keineswegs das scharfbegränzte System selber. Dabei bleibt jedoch auch dies sein grosses Verdienst, dass er die nothwendige Wechselbeziehung des Individuellen und Allgemeinen, des Subjectiven und Objectiven im Sittlichen für immer festgestellt hat: ein Zurücksinken der Ethik auf die beschränktere Kantische wie Hegelsche Bildungsform sollte von nun an unmöglich sein. — Herbart endlich, dieser sorgfältige und umsichtige Forscher, umschrieb richtig und vollständig das eigenthümliche Gebiet der Ethik. Aber seine ethischen „Musterbegriffe“ blieben ein Aggregat bloss neben einander gestellter Principien; auch war unter sie aufgenommen, was wir weder für den letzten und reinsten Ausdruck eines solchen Princips, noch überhaupt für einen Musterbegriff halten konnten. Endlich wird die tiefere Erkenntniss des Grundes vermisst, sowohl für eine solche Mannigfaltigkeit ethischer Musterbegriffe, als für das daran geknüpfte ursprüngliche Wohlgefallen oder Misfallen der ethischen Beurtheilung. Was überhaupt von Herbart geleistet worden, ist daher das allerdings Bedeutende: eine erschöpfende Uebersicht und scharf unterscheidende Charakteristik des gesammten Stoffes ethischer Untersuchungen gegeben zu haben.

II. Nach diesen kritischen Ergebnissen lassen sich nun die Anforderungen bemessen, die an unser Princip der Ethik zu machen

sind. Vor Allem müssen die praktischen Ideen (die „ethischen Musterbegriffe“) in ihrer Einheit und in ihrem inneren Wechselverhältniss nachgewiesen werden, indem gezeigt wird: wie sie das ewige Wesen des Menschen in seinem Willen ausdrücken. Damit ist sogleich im Grundgedanken der Gegensatz von Neigung und Pflicht, ebenso jede Beschränkung der ethischen Aufgabe auf den Begriff der Tugend, der Pflicht oder des Gutes aufgehoben. Was als Sittengebot bezeichnet wird, ist nur der ursprüngliche Ausdruck des menschlichen Wesens in seinem Willen, in dessen Erfüllung er absolute Befriedigung, ein Gut findet. Umgekehrt ist dieses Gut der einzige Inhalt eines vollkommenen (tugendhaften) und pflichtmässigen Wollens, und so ist ein Princip gefunden, aus welchem sich gleichmässig und zwanglos eine Tugend-, Pflichten- und Güterlehre entwickeln kann. Aber nur der Wille erreicht es und stellt es dar: so ist das Gebiet des Ethischen scharf umschrieben und von jener Verschwommenheit befreit, welche unwillkürlich (bei Schleiermacher) mit der höhern Fassung ihrer Aufgabe eingetreten war. Ebenso ist die bloss imperative Form der Darstellung überschritten, aber in ihrer eigenthümlichen Berechtigung nicht ausgeschlossen. Unsere Ethik ist keine blosse „Physiologie“ des Willens, indem sie zeigt, wie in der freien und individuellen Entwicklung desselben im Einzelsubjecte sein Wesen auch unerreicht bleiben kann, wo es dann als Gebot, als eine (vielleicht mühsam zu erfüllende) Pflicht, kurz als „Ideal“, vor ihm stehen bleibt. Endlich, indem unsere Ethik die innere Einheit, die wechselseitige Ergänzung und Steigerung der ethischen Ideen darstellt, werden auch die Formen der Gemeinschaft, in denen jede dieser Ideen sich realisirt, in ihrem ursprünglichen Verhältnisse zu einander gefasst. Jede einseitige Ueberschätzung der einen vor der andern, z. B. des Staates vor der Kirche oder umgekehrt, ist gleich im Principe abgewiesen, oder die vorhandene berichtigt sich von selbst, so

gewiss die Einsicht bei uns durchwaltet, dass nur durch ergänzendes Zusammenwirken aller Gemeinschaften nach ihrer Eigenthümlichkeit das „höchste Gut“ in der Menschheit darstellbar sei.

III. Der Beweis, dass die ethischen Ideen das innere Wesen des menschlichen Willens ausdrücken, ist zugleich die Nachweisung ihrer Immanenz, ihres apriorischen oder „überempirischen“ *Charakters, im menschlichen Geiste.* Daraus folgt noch ein Weiteres. *Alles* Ursprüngliche *muss eben darum* auch, aller Freiheit voraus, auf unmittelbare Weise, *in* Naturform existiren. Dies ist die Naturseite aller ethischen Gemeinschaften, in Familie, Staat, Gemeinwesen überhaupt, zugleich der Ausgangspunkt, an welchen die freie Willensgestaltung jener Verhältnisse stets anzuknüpfen hat. Zwischen beiden Endpunkten, der Naturform und der freigedachten ethischen Idee, bewegt sich alles *sittliche* Handeln: je vollkommener die letztere fortbildend sich anschliesst an das *Gegebene*, *desto* künstlerischer, gelungener ist das ethische Handeln; desto inniger zugleich haben sich die beiden Hauptgestalten alles Ethischen, Natürlichkeit und Freiheit, mit einander verbunden: alles Zufällige, wie alles ethisch Indifferente ist aus dem sittlichen Leben getilgt. Der Einzelne vermag dann wirklich fortzuschreiten in eigener Versittlichung; *in den stets nur begränzten, ihm erreichbaren sittlichen Aufgaben ist er ebenso Begeisterter, als Künstler;* und die Gesammtepoche, von der jener Begriff gilt, trägt das Gepräge organischer Reformen, welche siegreich, aber friedlich, das Alte in sich aufzehren.

IV. Daraus erhellt endlich, warum wir den Begriff der Perfectibilität in unser Princip der Ethik sogleich mit aufnehmen konnten. Jede sittliche That bestätigt und erneuert durch einen freien Willensact das ethische Verhältniss, innerhalb dessen sie fällt: sie ist gleichsam die stete Bejahung und Verbriefung dieses Verhältnisses. Desshalb kann es auch seinem Begriffe

immer *gemässer* gemacht werden, weil der Wille in stetem Neuerzeugen desselben begriffen ist. Der sittliche Wille ist daher seiner innersten Natur nach selber *perfectibel*, weil er schöpferisch ist: er vermag aber auch nach Aussen hin in immer vollendetern Werken hervorzutreten, — er ist zugleich *perfectibilirend* — weil sein Schaffen zur *künstlerischen*, denkenden Gestaltung sich erheben kann: ein Doppelsatz, der in seiner Allgemeinheit, wie in seinen einzelnen Anwendungen sich als gleich wichtig erweisen wird. Dies ächte, eigentlich sittliche Wollen des stets Gemässeren ist endlich auch der wahre Ursprung der *Pflicht*, welche aus gleichem Grunde durchaus *individuellen* Charakters ist. Nur das eigentlich Gewollte *soll* man auch; dies ist jedoch innerhalb des gegebenen sittlichen Verhältnisses stets ein Anderes und Neues, nie zum zweiten Male also Wiederkehrendes. Aber im einmal angetretenen Fortgange des — pflichtgemässen und zugleich künstlerischen — Willens wird man es immer vollkommener sowohl *wollen* als *können*!

§ 3.

Die rechte *Eintheilung* einer Wissenschaft kann nur aus der eigenen innern Entfaltung ihres Begriffes hervorgehen. So auch im gegenwärtigen Falle. Indem die Ethik den einfachen Gedanken eines *Grundwillens* im Menschen entwickelt, hat sie daraus ihren ganzen reichgegliederten Inhalt zu gewinnen. Nur dies muss sie als *Voraussetzung* aus der Anthropologie entlehnen, dass jener Grundwille in einer Mannigfaltigkeit von *Einzelgeistern* sich darstellt, welche, durch gemeinsame Sinnenwelt und durch individualisirenden Trieb auf einander bezogen, sich in einem *unmittelbaren, noch nicht ethischen Willensverhältniss* zu einander befinden. Der ethische Process kann nur darin bestehen, sie in *jeder* Gestalt über die Unmittelbarkeit dieses Verhältnisses zu erheben, um eine durch Freiheit

erzeugte Einigung und Gemeinschaft der Willen hervorzubringen, welche zugleich als ein schlechthin Zuerstrebendes, als „Gut" empfunden wird.

I. Aus dem verschiedenen Verhältniss, wie dieser Grundwille die Beziehungen der Einzelwillen zu einander gestaltet, entsteht die sich ergänzende Dreiheit der ethischen Ideen, deren *Verwirklichung im Geiste* objectiv *Sittlichkeit*, Vollkommenheit des Willens, — subjectiv für sein *Selbstgefühl* Bewusstsein dieser innern Vollkommenheit, *Glückseligkeit*, — für die dadurch erzeugte Gemeinschaft der Willen Vollkommenheit des Zusammenwirkens — ein sittliches Gut — hervorbringt.

II. Hiermit ist die einfachste Grundlage gegeben, aus welcher, der eigenen Natur ihres Gegenstandes entsprechend, die Eintheilung der Ethik hervorgeht. Zuvörderst ist in einem ersten allgemeinen Theile zu zeigen, wie der Grundwille, in den drei ethischen Ideen sich darstellend, dem Einzelwillen sich einbildet und ihn von Grund aus *umgestaltend* zum Organe seiner selbst macht: es ist die Lehre von der Genesis des sittlichen Willens, in welchem jene Ideen — das „höchste Gut" — subjectiv und objectiv ihre Verwirklichung finden. Dieser allgemeinen Grundlage entspricht in einem zweiten besondern Theile die *Darstellung* des *vollkommenen* (sittlichen) Willens als ruhender Gesinnung — Tugend, als *individualisirenden* Handelns — Pflicht, als Hervorbringens vollkommener Gemeinschaften durch die sich vereinigenden Einzelwillen, — der sittlichen Güter. Durch diese drei ethischen Grundformen: Tugend, Pflicht, Gut, geht jedoch, als Unterscheidendes und Wechselbeziehendes zugleich, der gemeinsame Inhalt der drei praktischen Ideen hindurch. Alle Unterabtheilungen innerhalb dieser Hauptgliederung ergeben sich als weitere Analysen der einzelnen dabei gefundenen Begriffe.

III. Man wird wohlthun, auf das Verhältniss des Grundwillens zum Einzelwillen und auf den zunächst hervortretenden Dualismus zwischen beiden seine Aufmerksamkeit zu richten. In der entschiedenen Hervorhebung dieses Gedankens liegt nicht nur das Eigenthümliche unserer Ethik; es ist zugleich der Begriff, durch dessen Beachtung allein, trotz seiner scheinbaren Paradoxie, diese Wissenschaft der ganzen Tiefe ihrer Aufgabe zu genügen vermag. Die rechte Einsicht in das, was wir den Grundwillen im Menschen nennen, ist eben der Anfang jener tieferen Erkenntniss. Die Thatsache einer im Hintergrunde unsers Wesens sich kundgebenden Willensmacht, welche die gewaltigste und gegenwärtigste Kraft unserer Individualität, den Eigenwillen und die Selbstsucht, überwindet und sie zwingt, zu unwillkürlicher Selbstaufopferung sich aufzuschliessen, durch welche allein, wie durch den stärkeren Dämon im Menschen, alles Grosse und Neuschöpferische vollbracht wird, — diese Macht, — zeigen wir im Verlaufe des Folgenden — kann nicht bloss aus der subjectiven Endlichkeit und Einzelheit unserer Natur erklärt werden. Es ist hierin das eigentlich Uebermenschliche im Menschen, die Gegenwart eines ewigen, Einen und zugleich einigenden Willens in der Zwietracht und dem unablässigen Widerstreite der Einzelwillen anzuerkennen. Wirkte nicht ein solcher Wille in unsere Endlichkeit hinein, so wäre gar keine, die Welt und das eigene Selbst überwindende Sittlichkeit möglich. Der Mensch kann sich daher aus bloss eigenen (endlichen) Kräften sittlich in jenem wahrhaftigen Sinne gar nicht machen: er wird es, indem jener heilige, die Selbstsucht zerstörende Wille ihn ganz erfüllt. Die Begeisterung, das Dahingenommensein der Person von einer sie durchglühenden Idee ist das entscheidende Kennzeichen dafür; eine todte, selbstgemachte Pflichtmässigkeit kann uns nicht von dem befreien, von welchem erlöst zu werden wir gerade bedürfen, von den Banden des eigenen Selbst und

seiner kleinlichen, stets wechselnden Zwecke. Die Thatsache einer solchen Erlösbarkeit vom Joche des Eigenwillens kann ein praktischer Beweis für das Dasein Gottes genannt werden (vgl. § 50), sofern man dabei nur das Missverständniss von sich abhält, dass hierdurch der Rückschluss auf ein bloss jenseitiges, ausser dem Menschen zu denkendes Wesen beabsichtigt sei. Jener heiligende Wille *ist selbst die* Gegenwart und die wirksame Bewährung des göttlichen *Geistes* und *Willens in* uns: denn wo wir in der Erkenntniss aufsteigend ein Ewiges und Ursprüngliches in uns berühren, da ist heiliger Boden, da stehen wir den Wirkungen des Göttlichen in uns gegenüber. — Schon daraus folgt, dass Sittlichkeit in ihrer selbstbewussten Vollendung ohne Religion, ohne das klare Bewusstsein *ihres* Ursprungs in Gott — ebenso die Ethik ohne ihre Rückbeziehung auf speculative Gotteslehre gar nicht gedacht werden kann.

Mit diesen Sätzen müssen wir nun allerdings den Vorwurf befahren, die Ethik aus der Klarheit und Nüchternheit empirischer Untersuchung in die Ueberschwenglichkeiten der Mystik zurückwerfen zu wollen. Dennoch bitten wir, mit diesem Urtheile auf der Hut zu sein; denn es dürfte sich zeigen, dass jede gründliche Erforschung der eigentlichen Natur des Sittlichen einer solchen Auffassung sich gar nicht entschlagen könne. Um von andern ethischen Systemen zu schweigen, ältern und neuern, führen wir den nüchternsten und besonnensten Forscher, I. Kant, für uns an, der nur mit andern Worten ganz dasselbe lehrt. Wie unsere Kritik ergab, besteht der Kern seiner Sittenlehre darin, den durchaus transscendentalen, „überempirischen" Charakter des Begriffes der Pflicht in unserm Bewusstsein erwiesen zu haben: nur daraus erklärt es sich, zeigt er, dass unser sinnlich empirischer Wille, über alle Antriebe der Neigung oder der Furcht hinaus, sich der Pflicht zu unterwerfen schlechthin ge-

drungen fühle. Es ist auch nach ihm unmittelbar ein Dualismus zweier Willen in uns vorhanden, von denen der eine, der sinnliche, endliche, durchaus unstete, der Majestät des ewigen, in sich einträchtigen, unwillkürlich sich unterordnen muss. Ja Kant spricht sogar einmal von einer doppelten Person in uns, der einen, die, zur Sinnenwelt gehörig, ihrer höheren Persönlichkeit sich unterwerfen soll, welche der intelligibeln Welt angehört; er spricht von einem Menschen der Vernunft- und der Sinnenwelt, deren erster der Herrscher und Leiter des andern sein müsse.*) Aber auch die Wendung ist Kanten im weitern Zusammenhange seiner Ethik nicht fremd, dass in jenem intelligibeln Willen ein Göttliches, die Stimme und Wirkung Gottes anzuerkennen sei. Und darin eben liegt die Grösse und das Classische von Kants Entdeckung in diesem Erkenntnissgebiete, dies bildet zugleich die ergänzende Kehrseite zu dem bloss verneinenden Resultate seiner Kritik der reinen Vernunft, welches jede Verbindung mit der Welt des Uebersinnlichen, der „Dinge an sich" abzuschneiden schien, dass er zeigte, wie im Ueben der „Pflicht" der Eintritt in eine „übersinnliche Welt" uns eröffnet sei, dass in der Thatsache sittlicher Heiligung höhere Kräfte hinabreichen in das sinnliche Dasein des Menschen. Der einfachen Tiefe dieses Gedankens gegenüber sinkt Kants sogenannter „praktischer Beweis für das Dasein Gottes", der durch die Forderung einer äusserlichen Verbindung von Tugend und Glückseligkeit eingeleitet wird, zu einer sehr erkünstelten und zweifelhaften Folgerungsweise herab. (Man vergl. übrigens Bd. I., § 20—23.)

*) Kant, Kritik der praktischen Vernunft, S. 155.

Erster allgemeiner Theil.

Der Grundwille im Systeme der ethischen Ideen

und

die menschliche Freiheit.

Erster Abschnitt.

Das System der ethischen Ideen.

§ 4.

Schon vorläufig hat sich ergeben: die Ethik ist nicht philosophische Anfangswissenschaft. Ebenso wenig lässt sie sich, wie Kant und Herbart es versuchten, als neuer Anfang, als ein völlig selbstständiger Theil im Systeme der Philosophie behandeln: sondern, so gewiss das Wesen des Menschen nur im ganzen Universum, das Wesen seines Willens nur im gesammten Bewusstsein, die ethischen Ideen nur inmitten der gesammten Ideenlehre ergründet werden können, setzt die Ethik Metaphysik, Anthropologie und praktische Philosophie (so nennen wir die allgemeine Ideenlehre) für sich voraus und entnimmt aus ihnen die Hauptbegriffe.

Diese sind der Begriff des Geistes und eine erschöpfende Ideenlehre. Die Metaphysik untersucht beide nach ihrer innern Nothwendigkeit und Allgemeinheit. Die Anthropologie tritt ergänzend hinzu, indem sie das allgemeine Wesen des Geistes im menschlichen Bewusstsein verwirklicht zeigt, aber nur dadurch, dass die Gegenwart (Immanenz) der Ideen in ihm nachgewiesen wird, wodurch er nicht nur abstracter Geist, sondern eigengearteter (individueller) Genius oder Persönlichkeit wird, und so in ein System geistig sich ergänzender Genien, eine „Menschheit" auseinandertritt. Die praktische Philosophie erweitert dies Resultat abermals, indem sie die Verwirklichung der Ideen in ihrer Gesammtheit durch den menschlichen Geist darstellt. Die Ethik endlich enthält nur einen Theil dieser allgemeinen Aufgabe, indem

aus dem allgemeinen Umkreise der praktischen Philosophie die Darstellung der Idee des Guten (der ethischen Ideen) ihr zufällt.

Hieraus ergiebt sich eine Reihe von Lehnsätzen für die hier abzuhandelnde ethische Aufgabe, deren Anerkennung im Uebrigen dem Wahrheitssinne des Lesers nicht schwer fallen dürfte. Es sind nicht verkünstelte Sätze, deren Verständniss man sich mühsam einzureden hätte, sondern Einsichten, die nur deutlich und in zusammenfassender Einfachheit zum Bewusstsein bringen, dessen der Mensch tief im Innersten schon längst kundig ist, und was er zu allen Zeiten, in den verschiedensten Formen seines Daseins, unwillkürlich bethätigt hat.

§ 5.

I. Das Verhältniss der Metaphysik zur Ethik.

Das Wesen und die Bestimmung des Menschen kann allein durch seine Stellung im Universum erkannt werden. Nur an seinem Verhältnisse zum mannigfach Andern entwickelt sich jede eigenthümliche, diesem Andern zugebildete Anlage in ihm; sein verwirklichtes Wesen ist daher zugleich sein verwirklichtes Verhältniss zu der Gesammtheit des ihm zugebildeten Andern. Dies gilt ebenso durchgreifend vom Erkenntnissprocesse, wie vom praktischen Vermögen. Beidem liegen folgende metaphysische Lehnsätze zu Grunde.

I. Das Universum ist eine Stufenreihe objectiv gewordener Mittel und Zwecke, welche sich in einem absoluten Endzwecke abschliesst. Hierin liegt ein Doppeltes:

a) Es ist ein System auf einander bezogener, zugleich in eigener Vollkommenheit abgestufter Weltwesen, durch deren wechselseitige Beziehung und Erhaltung nicht nur der ganze Weltzusammenhang sich erhält, sondern auch jedes Weltwesen seine eigene Vollkommenheit zu erreichen vermag. Jedes ist Mittel und Zweck zugleich.

b) Aber zugleich laufen alle Mittelzwecke in einem höchsten zusammen, beziehen sich auf ein vollkommenstes Weltwesen, welches der Endzweck aller andern ist. In dieser Krone der

endlichen Dinge ist das Universum geschlossen, die „Schöpfung" vollendet.*)

II. Dieser höchste Zweck kann nur innerhalb des endlichen (für das Erddasein des menschlichen) Geistes fallen; d. h. für unsern empirischen Augpunkt im Universum ist der Mensch (als Menschheit) das höchste Erdwesen und der Mittelpunkt (*das Ziel*) *aller untergeordneten* Naturprocesse, und nur *innerhalb* der Menschheit, der Geschichte, *realisirt sich* der höchste Zweck des gesammten Erddaseins. *Dieser ist*, metaphysisch ausgedrückt, die Vollkommenheit des Menschen und durch ihn die der umgebenden Natur, psychologisch bezeichnet, die harmonische Entwickelung der geistigen Individualität, des „Genius", in Jedem; ethisch dargestellt, lässt es sich in Bezug auf den Einzelgeist als höchstes Gut, für sein *Selbstgefühl als* Glückseligkeit aussprechen, in Beziehung *auf die Gemeinschaft als* Reich Gottes ebenso *sehr*, wie als Reich der Humanität, *in welchem auch die Natur*, durch Kunst (*in* jedem Sinne dieses Wortes) emporgebildet, das Gepräge der Ideen des Geistes erhalten hat.**)

III. Daraus ergiebt sich zugleich der metaphysisch-psychologische Begriff der Menschheit. Unmittelbar ist der Mensch sich gegeben als Geschlecht, nicht anders als das Thier; zur Menschheit bildet er sich herauf, und es wird sich zeigen, dass dieser *menschheitbildende* Process gerade *Inhalt* der praktischen *Philosophie ist. So wird es nöthig*, den Ausgangspunkt und das *Ziel* jenes Processes *scharf in's* Auge zu fassen.

a) Der Mensch ist nur in seiner *sinnlichen* Unmittelbarkeit ein Einzelner gegen die Andern; seine Wahrheit ist vielmehr seine ergänzende Beziehung mit allen Andern. Der Erscheinung nach ist die Menschheit eine Summe (keineswegs eine unbestimmte Unendlichkeit) vereinzelter und getrennter Individuen; dem Wesen und dem in ihrem Hintergrunde liegenden (gött-

---

*) Vgl. Speculative Theologie, § 189—204, § 216—227.

**) Begründet sind diese Sätze in des Verfassers Ontologie, § 256—265, weiter ausgeführt in der speculativen Theologie, § 31—64.

lichen) Ursprunge nach ist sie die geschlossene Einheit eines Geistergeschlechtes, in welchem die höchste und zugleich reichste Einheit, das göttliche Geistwesen (πνεῦμα) sich darstellt. Durch Gott sind alle Weltwesen Eins, d. h. der Idee des Universums eingeordnet. In Gottes Geiste sind alle endlichen Geister Eins, weil sie Theil haben an seinem ewigen Geistwesen; dies ist der tiefste und eigentliche Grund ihrer wechselseitigen ethischen Ergänzung.*)

(Diese Sätze sind von allgemein metaphysischer Bedeutung, d. h. sie gelten als Verwirklichungsgesetz für alles endliche Dasein: überall und auf jedem Entwickelungspunkte des Alls kann nur ein Geistergeschlecht das Ziel und die höchste Bestimmung desselben sein, wie dies empirisch, für das Erddasein, am Menschengeschlechte und an der (werdenden) Menschheit verwirklicht ist. Man könnte aber auch, wie Krause gethan hat (vgl. Bd. I. § 118), von hier aus auf einen höhern Standpunkt sich erheben, und von einer Menschheit des Weltalls in Gott und unter Gott, von der Einheit eines umfassenden Geistergeschlechtes reden, von welchem die Erdmenschheit nur ein Theil, aber ein organischer Theil wäre.**) Sicherlich ist dies metaphysisch betrachtet mehr als eine leere Hypothese, so gewiss alle Geister, wie überhaupt alle endlichen Dinge, in ihrem gemeinsamen Ursprunge, im Geiste Gottes, nur als wechselbezogene gedacht werden können. Hypothetisch und überschwänglich aber scheint es zu werden, wenn Krause diese allgemeinen Beziehungen gleichsam in's Empirische überträgt und von einer (künftigen) Wechselwirkung der Erdmenschheit mit den Menschheiten anderer Welten und von einer verwirklichten Allmenschheit spricht. Dergleichen kann die Philosophie weder bejahen noch in Abrede stellen; und besonnener wird sie überhaupt sich solcher Ausführungen enthalten, weil hier kein Gegebenes der Anhaltpunkt ist.)

b) Diese in Gott gegründete Einheit des Menschengeschlechts und die daraus entspringende innerlich ergänzende

---

*) Speculative Theologie, § 224—227.

**) Vgl. Speculative Theologie, § 224.

Gemeinschaft der Individuen für einander muss nun auch in ihrem Bewusstsein ursprünglich sich wiederspiegeln und unwillkürlich in ihrem Willen sich Luft machen. Dies ist der innerste Grund alles Desjenigen, was als psychologische Thatsache längst erkannt, in seinem eigentlichen Ursprunge aber selten tief genug gedeutet worden ist, des unwillkürlichen Wohlwollens, des Rechtsgefühles, der Sympathie und dergleichen im Menschen, kurz Desjenigen, was sich später als Inhalt der ethischen Ideen ergeben wird. Hier ist ihr tiefster Deductionspunkt und eigentlicher Erklärungsgrund. Die ethischen Ideen sind die Nachwirkung (ein Nachhall, der Anamnese Platons vergleichbar) der vorweltlichen Einheit des Menschengeschlechtes bis in sein unmittelbares Bewusstsein hinab. In jedem Menschen waltet als Urüberzeugung („apriorische Idee") das Bewusstsein, dass er mit allen andern Eines Wesens, ihnen gleich, zu ergänzender Gemeinschaft ihnen zugebildet sei. Desshalb ist, was wir vorerst im allgemeinsten Sinne Mitgefühl nennen wollen, unabtrennlich von seinem Selbstgefühle. Aber ebenso unmittelbar bestimmt jenes Gefühl den Willen oder wird ethisch; und so kann der ursprüngliche Wille („Grundwille") nichts Anderes zu seinem Ziele haben, als die Hervorbildung dieser innern Wechselbeziehung und Einheit, durch welche das Menschengeschlecht in Gott umfasst ist, oder abstracter ausgedrückt, die Durchführung des Menschengeschlechts zur Menschheit.

Dasselbe gilt, nur in untergeordnetem Grade, vom Verhältniss des Menschen zu dem bloss empfindenden Naturwesen, dem Thiere. Seinem seelischen Organismus nach ist der Mensch vollkommenstes Thier: die nämlichen organischen und spiritualen Kräfte, welche vereinzelt in den Thiergeschlechtern walten, haben sich in ihm zur vollendeten Harmonie vereinigt. Wie diese innere solidarische Verwandtschaft des Menschen mit der Thierwelt der Wissenschaft vor Augen liegt, so ist auch das ursprüngliche Zeugniss davon in unserm unwillkürlichen Mitgefühle für dieselbe niedergelegt. Auch dies Verhältniss, weil es ein ursprüngliches ist, muss sich zum bewusst-ethischen ausbilden, d. h. jenes Mitgefühl für die Thiere muss gleichfalls allgemeine Norm unsers

Willens werden. Eine vollständige Ethik wird auch die „Pflichten gegen die Thiere", in anderer Weise und aus andern Gründen, als es bisher geschehen, in den Umfang ihrer Untersuchung aufnehmen, und in der vollkommnen ethischen Gemeinschaft, in welcher die Idee der Menschheit verwirklicht ist, wird auch die Thierwelt ihre erhöhtere Stelle einnehmen durch zweckmässige Pflege und Erziehung, und kein unnöthig Leidendes wird mehr sein!

c) Der ganze ethische Process demnach liesse sich vom metaphysischen Standpunkte also bezeichnen: er ist die bewusste Auswirkung der ergänzenden Gemeinschaft, welche an sich oder in Gott zwischen allen Geistern besteht, die Hervorbildung des Verhältnisses, welches die Menschheit ewig in Gott hat, in das Bewusstsein derselben und in die geschichtliche Wirklichkeit. Damit erst ist das Ziel alles Erddaseins, der immanente Zweck der Schöpfung in diesem Theile des Alls erreicht.

Daraus folgt zugleich, dass der Mensch „demiurgisches Princip" in der endlichen Welt, Mitschöpfer und Vollender des Erddaseins sei, indem er das nur Ansichseiende (Vorweltliche) durch seine Freiheit in die Wirklichkeit ausführt; oder was dasselbe heisst: durch den Menschen und seinen mit Ihm vermittelten Willen schafft Gott das Erddasein aus. Daraus folgt ferner: Einheit des Menschen mit Gott (Gottinnigkeit, Gottesliebe) und Einheit des Menschen mit den Andern (Menscheninnigkeit, Menschenliebe) sind im tiefsten Grunde ein und derselbe Begriff, nur nach seinen verschiedenen Aeusserungen betrachtet.*)

Wie daraus das System der drei sich ergänzenden ethischen Ideen hervorgehe, fällt jenseits der Metaphysik; aber schon hier ergiebt sich mit unabweislicher Klarheit, wie Theoretisches und Praktisches auf das Tiefste im Menschen verknüpft sei und sich zu gegenseitiger Aufhellung und Befestigung diene. Die universelle Erscheinung einer Liebe in uns führt den factischen Beweis unserer innersten vorzeitlichen Gemeinschaft im ewigen

*) Speculative Theologie, § 226, 227, § 260 — 263.

Grunde aller Dinge; aber darin ist auch das Räthsel alles unwillkürlich Ethischen, aller Lust der Selbstentsagung und Aufopferung klar gedeutet. Umgekehrt, wenn Dasjenige, was die Metaphysik von einer vorweltlichen Einheit aller Geister in Gott lehrt, dem gewöhnlichen Sinne abstrus und zweifelhaft dünken muss: so hat man nur auf die grosse Thatsache hinzuweisen, dass mitten durch *die Aeusserungen natürlicher Selbstsucht in uns unaustilgbar* und *unverwüstlich ein Trieb der Liebe und Selbstaufopferung hindurchgeht*, um einzusehen, *dass* derselbe ganz *unerklärlich wäre*, wenn nicht vor unserm sinnlichen Dasein und vor all den Bethätigungen desselben eine geheimnissvolle Einheit bestände, welche uns im ewigen Grunde aller Dinge verbindet. Dass wir ewig sind und Eins in Gott, was an sich eine so überschwängliche Behauptung scheint, davon kann uns jeder Zug unwiderstehlichen Mitgefühls *überzeugen*, das oft überraschend genug im Bewusstsein des selbstsüchtigsten *Klüglings* emporsteigt, und uns belehrt, dass er durch alle Cultur *raffinirter* Besonnenheit *die* Nachwirkung jener ursprünglichen Einheit mit allem Menschheitlichen *nicht völlig* in sich hat vertilgen können.

§ 6.

II. Verhältniss der Anthropologie zur Ethik.

Die Anthropologie führt jenes Ergebniss weiter aus, indem sie das innere Verhältniss zwischen dem Menschen als Geschlecht und als Menschheit (§ 3) im Begriffe des Geistes als dem vermittelnden zusammenfasst. Er ist Geist, nicht blosse Seele, durch die Gegenwart der Ideen in seinem Bewusstsein. Den erschöpfenden Beweis dieses (an sich) Geistseins und (für sich) Geistwerdens hat die Anthropologie zu führen.

I. Desshalb nimmt sie ihren Ausgangspunkt von der Naturseite — den anthropologischen Bestimmungen — des Menschen und zeigt ihn als seelisches Individuum, specifisch begränztes „Sinnenwesen", neben Andern (niedern, wie gleichgearteten), und mit den Trieben dieses Sinnenwesens ausgestattet. In dieser Rücksicht ist der Mensch Selbsterhaltungstrieb; — viel zu schwach wäre von ihm zu sagen, dass er ihn bloss habe.

Alle seine natürlichen Instincte und unwillkürlichen Verrichtungen sind der Ausdruck desselben: (von der Selbstheilungs- und Erhaltungskraft des Organismus an, mit welcher er durch einen bewusstlos sinnreichen Process innere Mängel ausgleicht oder Schädlichkeiten überwindet, bis hinauf zu den einzelnen unwillkürlichen Handlungen, in denen der Leib als Bewegungsorgan die ihm eingebildete Zweckmässigkeit zeigt). Alle diese bewahrenden Instincte sind durchaus Natur und blosse Natur, die Fortsetzung jener absoluten, aber unfreien Naturzweckmässigkeit bis in die sinnliche Unmittelbarkeit des Menschen hinein, welche im umfassendsten Bereiche des Alls die Bahnen der Weltkörper lenkt oder jede Pflanze gerade zum rechten Zeitpunkte in Blüthe bringt; — und es ist ein sehr schädlicher Irrthum, wie verbreitet er auch sei, die höhern geistigen — weil mit Bewusstsein und Freiheit zu durchdringenden — Eingebungen mit jenen Instincten auf eine Linie zu stellen, welche sich nie in Bewusstsein auflösen lassen und einer ganz andern Reihe von Erscheinungen angehören.

Als Selbsterhaltungstrieb ist der Mensch aber nur Geschlecht; denn alle die vielartigen Instincte desselben beziehen sich lediglich auf seine Selbsterhaltung als Einzelner oder als Gattung. Hiermit ist er jedoch zugleich in sinnliche Ausschliesslichkeit gegen die Andern gestellt; als unablässig sich specificirender Selbsterhaltungstrieb erscheint er daher auch wesentlich als selbstsüchtig: seine sinnliche Individualität ist für ihn, wie für jedes andere Sinnenwesen die seinige, Selbstzweck, alles Andere nur Mittel ihr gegenüber. Es ist die Selbstsucht in unbefangener Naturform, der unwillkürliche Trieb, sich zu erhalten in der ganzen Breite seiner zufälligen Existenz mit ihren Neigungen und Bedürfnissen.

Denn schon als Naturindividuum ist der Mensch nicht jenes gleichartige Abstractum, wie ihn das gewöhnliche Naturrecht fasst. Er ist bestimmt zunächst durch die Geschlechtsdifferenz, sodann durch alle die unwillkürlichen Bedingungen, in welche er durch Racen- oder Volksabstammung, durch sein Verhältniss zu Klima und Boden, durch überlieferte Lebens-

weise und Beschäftigung hineingewachsen ist. Dies sind gleichfalls anthropologische, aber noch nicht geistige Bestimmungen seiner Individualität.

II. Nun aber erweist die Anthropologie aus der Gegenwart der Ideen im menschlichen Bewusstsein, dass seine Individualität nicht bloss jene sinnliche, oberflächliche sei, die mit dem Verschwinden seiner Natürlichkeit auch aufgehoben wird, sondern dass der Mensch zugleich *geistig individualisirt* ist. Durch *die eigenthümliche Weise, in welcher die Ideen an ihm sich* darstellen, durch die eigengeartete Erkenntniss-, Gefühls- und Willensrichtung, in der Jeder vom Andern ursprünglich unterschieden ist, — kurz durch Dasjenige, was wir Genius in universeller Bedeutung nennen.*) Jene sinnlichen Individualitätspunkte daher (§ 6, I.) sind zugleich nur das Verwirklichungsmittel und der Stoff, dem sich diese höhere Individualität einbildet. Der Genius versinnlicht sich an jenen Naturbedingungen; aber indem er sie zu seinen Mitteln herabsetzt, vergeistigt er diese zugleich: der menschliche Organismus wird allmählig zum Abbilde, wie zum Werkzeuge des Geistes erhoben, — in Physiognomie, Blick, Stimme, in der ganzen leiblichen Geberde, welche unwillkürlich den Charakter wiederspiegeln, in allen zweckmässigen Verrichtungen und technischen Künsten, welche den Gliedmassen eingeübt werden. Das Verhalten des Geistes zu seinem Organismus ist überhaupt daher nicht nur, wie Schleiermacher es ausdrückte, ein unablässiges „Naturwerden der Vernunft", sondern auch die stete Vergeistigung des Organischen, bis zu einer Höhe, deren Gränze wir erfahrungsmässig gar nicht kennen: denn die Natur in uns ist gar kein selbstständiges Princip, welches dem Geiste Widerstand zu leisten vermöchte.

III. So ist nun die Gegenwart und eigenthümliche Verflechtung der Ideen im Menschen sein Genius, das wahrhaft Individualisirende für denselben; und seine wahre Entwicklung besteht nur darin, diesem Genius genugzuthun, ihn zu seiner

*) Speculative Theologie, § 227.

vollen Verwirklickung herauszubilden. In der Verschiedenheit des Genius ist jedoch zugleich der eigentliche und tiefste Grund der wechselseitigen Ergänzung gesetzt, bis auf die Wahlanziehung unter den Geschlechtern herab. Jeder Geist kann nur in der Gemeinschaft mit allen andern, Einfluss von ihnen empfangend und solchen zurückgebend, zur vollen Entfaltung gelangen. Jene Gemeinschaft ist daher mit Allem, was ihr anhängt und sie verwirklichen hilft, das objectiv Gute für Alle, und für Jeden auf eigenthümliche Weise sein Gut. Auch hier ist das Allgemeine und das Individuelle nur durch wechselseitige Hervorbringung möglich, was sich als ein weiteres Merkmal des Ethischen ergeben wird.

Um alle psychologischen Momente kurz zusammenzufassen: Das Ansich des Menschen, sein Genius, ist eigenthümliche Darstellung des göttlichen Geistwesens (§ 5, III. a.), der Ideen. Aber nur innerhalb einer Entwicklung in's Bewusstsein, nur durch die eigene selbstbildende That vermag der Mensch jenem Wesen (Ansich) genugzuthun, und erst an deren Ziele erreicht er das Doppelte: Genius und der wechselseitigen Ergänzung fähig, wie bedürftig zu sein.

§ 7.

III. Verhältniss der praktischen Philosophie zur Ethik.

Die Selbstdarstellung der Ideen und des Genius im ganzen Umfange ihrer Objectivität hat nun die praktische Philosophie zu erkennen. (Das war es, was den Alten eigentlich als ihr Begriff der Ethik vorschwebte. Wir sind zu einer andern Bezeichnung veranlasst, weil uns Ethik, als Lehre von der „Sitte", an sich nicht weiter zu reichen scheint, als bis zur Betrachtung der Idee, welche der menschlichen Gesinnung und dem Handeln zu Grunde liegt. „Praktische Philosophie" dagegen glauben wir jene umfassendere Wissenschaft — nicht ohne den Vorgang anderer Denker — insofern nennen zu dürfen, als die Ideen das allein Thatbegründende, Neuschöpferische

sind in dem sonst mit leerer Wiederkehr behafteten Wechsel der Natur und des bloss sinnlichen Bewusstseins.)

Die praktische Philosophie theilt sich, nach der innern Natur der Ideen und ihrer Selbstdarstellung im Genius, in den Umkreis von vier, parallel mit einander laufenden Wissenschaften.

I. Das Erkennen — zunächst das Einswerden der *subjectiven Erkenntnissthätigkeit mit dem Objectiven*, an sich Seienden, darin ferner das Sicherheben *vom Einzelnen und* Zufälligen zum Ewigen und Allgemeinen, *worin zugleich* die allmählige Erhebung des menschlichen Denkens zum Ursysteme der Dinge im göttlichen Denken, dem Quell der Wahrheit, sich vollzieht: — dieser ganze unerschöpfliche Geistesprocess ist Realisation der Idee der Wahrheit und bringt ein gemeinsames, Ueberzeugung bildendes Gut der Menschheit hervor: denn *sie wird* von Seite *ihres* Erkennens innerlich verewigt, dem göttlichen Urerkennen *angenähert*. Ihr Reich ist der Allorganismus der Wissenschaften, *welchen* eine speculative Wissenschaftslehre zu begründen hat.

II. Das intensivere, durch freischöpferische Phantasie beseelte Fühlen richtet sich auf Darstellung des ewigen Wesens der Dinge in der Gestalt sinnlicher Aeusserlichkeit, auf Versinnlichung des Urbildlichen in endlicher und durchaus fasslicher Gestalt, im Kunstwerke. Auch die Idee der Schönheit bietet einen *unendlichen Geistesgehalt und erzeugt* ein ebenso gemeinsames, gefühlbildendes Gut der Menschheit, indem in der Kunst ihrem Gefühle eine neue, erhöhtere Sinnenwelt entgegengebracht wird, eine sinnenfällige Symbolik der ewigen Wahrheit der Dinge. Die speculative Aesthetik hat weiter zu zeigen, wie die Idee der Schönheit alle Sphären sinnlicher Erscheinung zu ihrem Darstellungsorgan erhebt und so ein Reich der Künste erzeugt, welches die Tiefe des ganzen sinnlichen und geistigen Universums in sich umfasst.

III. Das über die Unmittelbarkeit und Selbstigkeit erhobene Wollen hat ebenso ein objectiv Allgemeines zu seinem

Inhalte, worin, mit Aufhebung aller bloss einzelnen, selbstsüchtigen Zwecke, ein Zweck, den Alle eigentlich wollen oder wollen sollten, ihr „Grundwille“ vollbracht wird. Dies ist die Idee des Guten. Wie daher das sittliche Handeln aus wahrhafter, innerer Allgemeinheit hervorgeht, wie darin nicht nur der Einzelne als solcher handelt, sondern das höhere Wollen der ganzen Menschheit: so ist es auch unmittelbar oder mittelbar auf Hervorbildung einer äusserlichen Gemeinschaft gerichtet; ein Reich fester äusserer Ordnung wird gegründet, in welchem alle idealen Strebungen der Menschheit ihre sichere Stelle und ihr Recht erhalten. Die speculative Ethik hat dies darzustellen, welche dadurch äusserlich einen universalen, auch über die andern Gebiete der praktischen Philosophie sich erstreckenden Charakter erhält.

IV. In den Ideen des Wahren, des Schönen, des Guten wird jedoch nur von verschiedenen, getheilten Seiten her die Offenbarung des göttlichen Geistes im menschlichen (im Genius) vollbracht: es waltet dabei eine innere, schwächer oder stärker hervortretende Einseitigkeit: (wie virtuosische Menschen in Kunst, Wissenschaft oder im Praktischen auch in der Erfahrung sich oftmals als sehr einseitige, der harmonischen Bildung entbehrende verrathen, wenn ihnen nicht durch die hier zu betrachtende höchste Idee die letzte Weihe und Eintracht mit sich selbst gegeben wird: vgl. § 44). Das höchste einende Bewusstsein geht ihm noch ab, welches, als dies schlechthin einende, nur Bewusstsein des Absoluten, als ursprüngliches, im Innersten des Geistes ruhendes, nur Gefühl sein kann: — Sich in Gott wissen, Religionsgefühl. Erst in der abschliessenden Idee des Absoluten wird jede Einseitigkeit des Strebens im Genius selber ergänzt und integrirt; indem er seiner Beziehung zum ewigen Ursprunge stets bewusst bleibt, ist ihm innerhalb seiner begränztesten Bestrebungen dennoch die Einheit mit dem Ewigen und Höchsten stets gegenwärtig. Das Bewusstsein der Gottinnigkeit erhält dadurch, wie sich zeigen wird, selbst eine ergänzende Bedeutung für die ethischen Ideen; denn es erzeugt die innigste und zugleich umfassendste Gestalt

der Gemeinschaft, indem alle Genien und geistigen Eigenthümlichkeiten in jenem Gefühle sich begegnen und einverstanden sind. So ist die religiöse Gemeinschaft (die „Kirche") das höchste, allvermittelnde und allversöhnende Gut der Menschheit: — unter welcher „Kirche" weder eine der historisch schon vorhandenen, noch eine sogenannte bloss unsichtbare, sondern die religiöse Gemeinschaft zu verstehen ist, welche stets von Neuem und im Fortgange der Weltgeschichte immer reiner und inniger das religiöse Gefühl Aller ausbildet und die Idee der Menschheit daraus hervorbringt. Aufgabe der speculativen Religionslehre ist es daher, das religiöse Gefühl von seiner untersten bis zu seiner höchsten und zugleich wahrsten Gestalt zu entwickeln, und damit zu zeigen, wie jeder Stufe und Selbstobjectivirung gemäss das religiöse Bewusstsein sich den eigenthümlichen Organismus von Kirchen erzeugt, welche zuhöchst, indem die Particularitäten in ihrer trennenden Bedeutung sich abstumpfen, in eine universale, menschheitliche Kirche eingehen. Die speculative Religionslehre wirkt mittelbar daher den vorhandenen Kirchen gegenüber kritisch verständigend, toleranzerzeugend, in Bezug auf die allgemeine Aufgabe wahrhaft ethisch oder gemeinschafterzeugend; denn sie weist in jedem Religionsbekenntniss die Eine versöhnende Idee der Religion selber auf.

§ 8.

VI. Das System der ethischen Ideen.

Vorstehende Umrisse der angränzenden Wissenschaften genügen, um zu zeigen, aus welchen verwandten Ideenkreisen sich die Ethik hervorzubilden hat.

Die Idee des Guten ist ihr eigenthümlicher Gegenstand. Aber sie zeigt, wie diese vorher noch abstract gefasste Idee einen durchaus bestimmten und mannigfach gegliederten Inhalt gewinnt — im Systeme der ethischen Ideen. Wie daraus der dreifache Gesichtspunkt einer Tugend-, Pflichten- und Güterlehre für die Ethik entsteht, ist schon gezeigt worden (§ 2).

Was aber durch diese Eintheilung als das Gemeinsame hindurchgeht, ist eben der Inhalt jener Ideen. Ihre Entwicklung ist daher das Nächste, wovon die Ethik zu beginnen hat, wodurch sie ihren Anfang aus sich selbst nimmt und relative Selbstständigkeit gegen die andern Theile der praktischen Philosophie gewinnt. Wir haben uns zunächst mit den Grundkriterien zu beschäftigen, durch welche die ethischen Ideen von den andern specifisch unterschieden sind.

I. Diejenigen Vorstellungen, auch Begriffe, sind überhaupt praktische zu nennen, welche keinen einfachen Zustand, sondern ein Verhältniss, kein gegebenes Beruhen, sondern ein durch zwecksetzendes Denken und Handeln Hervorzubringendes bezeichnen. Letzteres giebt Jeder zu, der nur die allgemeinsten Bestimmungen des Begriffes kennt; jener Satz dagegen möchte der Erläuterung bedürfen. Wenn ich wollend und handelnd, sei es begehrend oder verabscheuend, mich auf irgend ein Object richte, so ist es nicht zweifelhaft, dass damit kein einfacher Zustand, sondern ein Verhältniss zu diesem Andern gesetzt sei. Aber auch, wenn ich auf mich selber handle, mich vervollkommne, vielleicht misbilligend auf mich achte, verhalte ich frei mich zu mir selbst, habe ich ein neues Verhältniss zu mir in mir hervorgebracht. So lässt sich der Form nach alles Praktische als ein Verhältnisssetzen bezeichnen, und auch die ethischen Ideen werden dies Kriterium tragen, frei hervorzubringende Willensverhältnisse zu enthalten.

II. Jedes ethische — nicht bloss praktische — Willensverhältniss ist jedoch — schon in der blossen Vorstellung, noch mehr, wenn es als verwirklichtes erkannt wird — ursprünglich vom Urtheile der Billigung, das ihm entgegengesetzte ebenso ursprünglich vom Urtheile der Misbilligung begleitet, mag die letztere auf blosse Unterlassung eines Handelns oder auf Hervorbringung eines dem ethischen Verhältnisse Widerstreitenden sich beziehen. Die ethischen Ideen sind daher — das zweite Kriterium — zugleich Musterbegriffe des Willens: sie fordern gewisse, mit ursprünglichem sittlichen Beifall be-

haftete Willensverhältnisse, sie verwerfen ebenso ursprünglich die ihnen entgegengesetzten.

III. Der Quell und innere Grund dieses Sollens oder Nichtsollens ist aber nur die eigene innere Natur des Menschen und seines Grundwillens: er kann sich, auch im Wollen des Geforderten, schlechthin zu Billigenden, nur zu Dem entwickeln, was er an sich ist und will: der Wille des Guten ist der schlechthin mit sich versöhnte. Der Grund jenes Sollens und der Inhalt der ethischen Ideen muss daher — ein ferneres Kriterium ihrer richtigen Erkenntniss — im eigenen Wesen des menschlichen Geistes nachgewiesen werden. Jedes Stehenbleiben bei der absoluten Thatsache eines Soll lässt die Ethik auf einem untergeordneten Standpunkte verharren; ebenso, was genau damit zusammenhängt, ein Stehenbleiben bei einer blossen Mannigfaltigkeit solcher ethischen Thatsachen oder Musterbegriffe. Sie drücken vielmehr nur die allgemeine, untheilbare Natur des Guten aus, und zwar, sofern sie selbst eine Mannigfaltigkeit, ein System enthalten sollten, bezeichnet jede ethische Idee eine besondere, aber integrirende Seite dieser Natur des Guten.

IV. Alles Ethische endlich, weil es auf ein Seinsollendes sich bezieht, setzt einen ethisirbaren Stoff voraus, in dessen Um- oder Fortgestaltung gerade die eigenthümliche ethische Handlung besteht. So ist in jeder Verwirklichung eines ethischen Willensverhältnisses ein Dreifaches zu unterscheiden: als erster, realer oder empirischer Moment, ein Gegebenes im individuellen oder im gemeinsamen Bewusstsein, auf welches das Seinsollende aus irgend einem Gebiete der ethischen Ideen bezogen wird und darin seine individuelle Gestalt und objective Wirklichkeit gewinnt, wie in der Kunst ein ästhetisches Vorbild in der Materie seiner Darstellung. Der ethisirbare Stoff ist daher niemals ein bloss Natürliches, sondern schon in das zwecksetzende Denken und in den Willen aufgenommen, frei beurtheilt von jenem, umgestaltbar für den letztern. Im individuellen Bewusstsein ist es jeder Trieb; und es ist das Bezeichnendste des Triebes, ein zwischen Natur und Freiheit Schwebendes, mithin

Ethisirbares zu sein (vgl. § 22). Im allgemeinen Bewusstsein ist dieser Stoff jeder durch Gemeinsamkeit sich erzeugende, mithin durch gleiche Gemeinsamkeit fortzubildende Zustand, der daher gleicherweise zwischen Gegebenem und Freiheit, Historischgewordenem und Fortzubildendem steht.

In ihn hinein tritt der zweite, der ideale Moment. Er entsteht und reiht sich jenem an, indem die entsprechende ethische Idee auf den gegebenen Stoff bezogen, vom Denken als das Seinsollende beurtheilt, vom Willen ergriffen und durch die Bedingungen dieses Stoffes hindurch dargestellt wird. So wird jede ethische Idee nur auf individuelle Weise, innerhalb des bestimmten Gegebenen und der ebenso begränzten Beurtheilung verwirklicht, indem sie von Beidem ihr Gepräge erhält. Allgemeine Maximen, gemeingültige Grundsätze und dergleichen giebt es im ethischen Handeln nie, sondern nur in der gebildeten ethischen Reflexion; sie sind daher keine wesentlichen Bedingungen der Sittlichkeit, welche auch in der Form des Naturells bleiben kann; wovon später.

Aus dem Zusammenwachsen beider entsteht der dritte Moment: wir können ihn vielleicht am Bezeichnendsten den künstlerischen nennen, in welchem Idealgehalt und Hineingestaltung in's Gegebene, Allgemeines und Individuelles mit möglichster Innigkeit sich durchdringen. Daraus ergiebt sich theils das unendlich Perfectible (Künstlerische) alles ethischen Handelns, theils die weitere wichtige Folge, dass es in der historischen Gestalt des Ethischen überhaupt, wie einer besondern ethischen Idee, niemals ein letztes Mustergültiges geben könne, in dem das Ethische, wie in seiner einzigen Gestalt, objectiv geworden wäre. In dem Sinne bleiben jene Ideen stets „Musterbegriffe" (§ 3, II.), weil sie zwar alles Individuelle des ethischen Willens normiren, niemals aber eine ausschliesslich individuelle Form desselben fordern.

Welches nun jene integrirenden Seiten in der Idee des Guten, und diese Grundunterschiede des ethisirbaren Stoffes seien, dies lässt sich erst aus dem Systeme der ethischen Ideen erkennen.

§ 9.

Ursprung der ethischen Ideen.

Der Einzelne — so zeigte sich — ist weder bloss abstractes Naturindividuum, noch ebenso abstracter Geist (die in Allen identische Ichform), sondern Jeder ist individualisirtes Ich, eigenthümliche Darstellung der Ideen aus der Fülle des göttlichen Geistwesens — Genius: darum in ursprünglicher Wechselergänzung auf die andern Geister bezogen und mit ihnen zur Ganzheit sich vollendend. Unmittelbar ist er dies aber der blossen Anlage nach, in tiefster Verborgenheit vor sich selbst und vor den Andern; ebenso ist der innere Reichthum seiner Wechselbeziehungen ihm verborgen. Beides aus sich heraus und in das eigene wie in das allgemeine Bewusstsein hineinzugestalten, ist der eigentliche Inhalt alles Zeitlebens und der innerste Quell des Ethischen.

I. Daher ist Eigenheit und Gemeinschaft, Selbstständigkeit und Wechselwirkung, kurz Einzel- und Collectivexistenz im Menschen schlechthin unabtrennlich von einander: keiner dieser Zustände ist vor dem andern zu denken; keiner kann als selbstständiges Princip für sich angesehen werden, um das andere aus ihm herzuleiten, sondern beide sind stets zugleich wirklich, und nur in Wechselbeziehung auf einander wirksam. Die Gemeinschaft ist nirgends erst entstanden, wie man lange genug es ansah, aus dem Zusammentreten Einzelner, sondern wie diese sich finden, finden sie zugleich schon die umgebende Genossenschaft, wenigstens als Familie und als Geschlechtsbeziehung. Stammverwandtschaft und Ehe sind die einfachsten natürlichen Keimpunkte für alle freiesten ethischen Verhältnisse, etwas durchaus Vorhistorisches und im Historischen, wenn alle Fugen sich lösen, der letzte zusammenbindende Halt jeglicher Gemeinschaft. Dies hat ein empirischer Tact lange geahnet; aber der Grund davon reicht weit über alles Empirische hinaus: er liegt in der eingeschaffenen Urbeziehung unter den Geistern.

II. Aus gleichem Grunde kann keine der beiden Existenzweisen Bestand haben in ihrer Wahrheit und Vollkommenheit,

ohne die Vollkommenheit der andern. Jeder Genius entwickelt sich desto reicher und tiefer, je geistesreicher und vollkommner die Gemeinschaft ist, welche ihn aufgenommen. Umgekehrt nur aus Vollkommenheit jedes Einzelnen erwächst vollkommenste Gemeinschaft jeder Art und jeden Verhältnisses. Die Berechtigung beider ist daher völlig die gleiche und misst sich an einander ab. Auch ist an sich oder in der Idee zwischen den Rechten des Einen und des Andern gar kein eigentlicher Widerstreit zu denken: dieser entsteht nur, wenn halbe oder vorübergehende Interessen gegen einander gekehrt werden.

(Ein Satz von den wichtigsten Folgen für die ethische Praxis und für gründliche Beurtheilung ethischer Dinge! Der vollkommenste Staat verleiht den Einzelnen die weitesten und gesichertsten Rechte; aber daraus schöpft er selber die eigene höchste Sicherheit und Macht: denn Jeder wird der Erhaltung eines solchen Staates Alles opfern. Jener Conflict ist also wahrhaft gelöst. Das Gleiche gilt vom innern Verhältnisse der Kirche zum Staate, der Religion zur Wissenschaft: je mehr in eigenthümlicher Vollkommenheit jede Gemeinschaft sich ausbildet, desto weniger herrisch wird sie der andern ihre Macht zu beschränken suchen, desto freier und anerkennender muss sie in das Interesse der andern eingehen. Alle innern Kämpfe der Vergangenheit und Gegenwart erklären sich aus jenem falschen Widerstreite zwischen der Einzel- und Collectivexistenz und aus dem einseitigen Hervortreten bald des einen, bald des andern Rechts. So hatte die Kirche des Mittelalters die Selbstständigkeit und Berechtigung des Einzelnen auf ein Kleinstes herabgesetzt; in der gegenwärtigen Entkräftung und Substanzlosigkeit des Protestantismus hat umgekehrt das Auseinandergehen in Secten und die subjective Vereinzelung des Glaubens ihr Höchstes erreicht. Die wahre (künftige) Kirche wird aus der tiefern und durchaus freien Einsicht, mit welcher sie den einenden Glaubensgrund durchdringt, auch die Macht schöpfen, allen Seiten der religiösen Individualität die volle Genüge zu gewähren. — Der politische Kampf der Gegenwart stellt gleichfalls nur den Conflict jener Gegensätze dar: der alte Staat, gewohnt sich als Selbstzweck

zu fassen, hat bisher die einseitige Macht des Collectivwillens entfaltet, mochte der letztere sich sogar nur in die Willkür eines Fürsten concentriren. Dagegen will der abstracte Liberalismus und Radicalismus der neuesten Tage ebenso einseitig die Willkür der Einzelnen, welche er fälschlich Volkswille nennt, an jene Stelle setzen. — Die sociale Frage endlich knüpft sich ganz ebenso an jenen allgemeinen Gegensatz der Principien. In den Ansichten über das Eigenthum hat durch den Einfluss des Römischen Rechts das Princip der Einzelheit gesiegt und behauptet sich hartnäckig und mit Ausschluss des entgegengesetzten: der Zweifel an der unbedingten Berechtigung des Privateigenthums widerstrebt dem ganzen modernen Rechtsbewusstsein, und es wird noch einer langen Culturentwicklung bedürfen, bis diese Fragen in friedlicher Vereinbarung sich gründlich lösen!)

III. Aus jenem Verhältniss folgt zugleich, dass Einzelexistenz und Collectivexistenz, ethisch betrachtet, ganz auf einer Linie stehen, derselben ethischen Entwicklung zufallen und der nämlichen ethischen Beurtheilung unterliegen. Der Begriff der Tugend und der Pflicht gilt nicht bloss von den einzelnen, sondern von den Collectivpersonen: der Staat, die Kirche, die ganze Culturgemeinschaft hat Rechts- und Liebespflichten, wie der Einzelne, und nicht bloss symbolisch ist nach den Cardinaltugenden der rechten Staatsverwaltung zu fragen. Endlich in der Güterlehre ist jedes Gut ein solches nicht bloss für den Einzelnen, sondern gleich sehr für die Gemeinschaft, ihr innerer Gewinn oder Ruhm. Dadurch gleicht sich endlich jeder Conflict des Collectiv- und des Einzelwillens aus zu einer stets wirksamen Wechselbeziehung beider, welche im Folgenden bei den einzelnen Fragen näher zu betrachten sein wird.

IV. Jeder Genius, d. h. jeder Mensch, hat den gleichen Anspruch auf volle Entwicklung seiner ureignen Individualität, seiner allgemein menschlichen wie eigenthümlichen Anlagen, in und durch die Gemeinschaft. Jene nämlich, die Eigenthümlichkeit des Genius, ist das eigentlich Ewige in Jedem und das einzig Gottoffenbarende in der Geschichte. Diesen gottverliehenen Geistesgehalt daher durch und für die Gemeinschaft

darzustellen, ist der absolute Zweck alles Daseins, das einzig an sich Werthhabende; alles Andere hat bloss Werth als Mittel, als Bedingung dazu. Erschöpfen wir diesen Gedanken in Bezug auf den dadurch gesetzten Begriff der Gemeinschaft, so haben wir das System der ethischen Ideen. Der gleiche Anspruch Aller auf freie Entwicklung ihrer Individualität in der Gemeinschaft ist die eigentliche Wurzel der Rechtsidee. Aber die Genien sind urbezogen, durch eine heilige Einheit umschlossen: diese lebt sich aus ihnen heraus zu wirksamer Gemeinschaft, zu ergänzendem Ineinandersein, und kann einerseits nur als Drang des Wohlwollens, andrerseits als Wille steter Vervollkommnung in Allen sich kundgeben: die Idee ergänzender Gemeinschaft in ihrer ursprünglichsten Doppelgestalt. Aber jene innere und zugleich wirksame Einheit des Geistergeschlechts in Gott, welche höchster Grund alles Ethischen ist, muss zugleich im Bewusstsein Aller hervorbrechen, um die daraus quellende ethische Gesinnung zur gediegenen Ewigkeit zu steigern: als Gefühl Gottinnigkeit, als Wille der Drang der Unterwerfung (Demuth), zuhöchst der Vereinigung mit Gott. Erst in dieser Idee ist der Mensch und die Menschheit zum wahren Ursprunge ihrer Gemeinschaft zurückgekehrt und dieselbe befestigt. Nur auf diesem metaphysischen Grunde, der zugleich die Wurzel der Religion ist, ruht gesichert alles Ethische, und die Ethik als Wissenschaft schöpft aus ihm erst ihre volle Begreiflichkeit.

§ 10.

I. Die Rechtsidee.

Der Genius ist nur sich aus sich selbst bestimmend wirklich: er ist nur das, wozu er sich macht. Freiheit, Selbstbestimmung ist daher nicht bloss eine seiner Eigenschaften, neben den andern, sondern ist Grundeigenschaft desselben, die erste und die letzte Bedingung seiner Existenz, als des bewussten Geistes. Dies darf als Resultat unserer Psychologie um so mehr hier vorausgesetzt werden, als darin der ganze neuere Idealismus übereinstimmt und auch Herbart durch sorgfältige Analyse bewiesen

hat, dass „das Ich nicht auf blosser Empfindung beruhe“, d. h. dass der Geist (das reale Seelenwesen) allem Aeusserlichen und Zufälligen als innere selbstständige Macht gegenübertritt und aus sich selbst sich zum Bewusstsein erhebt.

I. Alle Genien (Menschen) sind daher in jener Eigenschaft der Freiheit sich gleich, durch den Inhalt ihres Genius verschieden. Aber Jeder ist frei und Genius nur in der Gemeinschaft mit den andern, in gleichem Grade freien Genien. Wie er daher sich selbst nur als Freien weiss und ergreifen kann: ebenso unmittelbar fasst er diese Freiheit nur in Bezug auf eine Gemeinschaft von Freien und in Wechselwirkung mit deren Freiheit. Die Anerkenntniss des Andern, als eines mir Gleichen, schliesst ebenso ursprünglich die seiner Freiheit in sich: ich kann ihn in Bezug auf mich nur als den gleichfalls Freien anerkennen.

Dies die theoretische Seite des Begriffes, welcher so durchdringend unserm Bewusstsein gegenwärtig ist, dass Menschen auf der untersten Stufe der Reflexion jene ursprüngliche Zuversicht der Freiheit sogar auf das Todte übertragen, den Naturelementen einen Willen beilegen und dem Thiere willkürliche Selbstbestimmung. Ebenso, wenn man dagegen erinnern wollte, dass eine so allgemeine Anerkenntniss menschlicher Freiheit gar nicht vorhanden sei, da es sonst unmöglich Zustände der Sklaverei geben könne, welche zu allen Zeiten eine sehr praktische Läugnung allgemeiner Menschenfreiheit gewesen sind: so bestätigt dennoch, tiefer erwogen, diese Thatsache nur den angeführten Begriff. Die in den Sklavenstand Versetzten wurden von den Freien in der That nicht als ihres Gleichen betrachtet und der Act dieser Degradation im allgemeinen Bewusstsein (in der „Sitte“) ist es eigentlich, welcher einen solchen Zustand erträglich macht für die Unterdrückten, wie die Unterdrückenden. Jene haben entweder durch Eroberung und Kriegsgefangenschaft ihren ursprünglich freien Zustand verloren, oder sie gehören, als niedere Kaste oder ausgestossener Volksstamm, einem nicht ebenbürtigen Menschenschlage an, und dergleichen. Niemand aber wird es über sich gewinnen, einem Andern, als völlig

gleich von ihm Anerkannten, ihm selbst gegenüber diese Gleichheit abzusprechen und eine Beschränkung seiner Freiheit ihm anzumuthen, ohne sich, wenn auch nur dunkel unwillkürlich, der Verpflichtung bewusst zu werden, auf analoge Weise die seinige zu beschränken, was eben die ersten Spuren des Rechtsgefühles (Rechtsbegriffes) in uns sind.

II. Daraus ergiebt sich zugleich die praktische Seite des Begriffs. Das Bewusstsein dieser gemeinsamen Freiheit muss nun auch in dem praktischen Verhalten hervortreten, sobald die freien Subjecte ihren Willen auf einander richten. Die unwillkürliche Anerkenntniss der Freiheit der Andern muss Jedem ebenso unwillkürlich die Verpflichtung auferlegen, auch praktisch die fremde Freiheit anzuerkennen, d. h. die eigene Freiheit durch die der Andern einschränken zu lassen. So erzeugt sich ein Wechselverhältniss der Freien und ihrer Handlungen auf einander, deren allgemeiner Ausdruck eben das Recht ist. Die Formel dafür würde also lauten: Freiheit, im Allgemeinen und in irgend einer bestimmten Rücksicht, kann innerhalb der Gemeinschaft nur Demjenigen zugestanden werden, welcher sie dem Andern entsprechend gewährleistet. Die Grundbedingung daher zur Existenz eines Rechtsverhältnisses ist die gegenseitige Anerkennung der Freiheit in einer bestimmten Sphäre.

Daraus folgt, dass die Rechtsidee immer nur an bestimmten Freiheitsverhältnissen als Normirendes derselben hervortreten kann. In ihrer Allgemeinheit und Reinheit existirt sie allein im reflectirenden Denken, in der Wissenschaft, während sie für das Leben als das unwillkürlich Ordnende aller Willensverhältnisse im Hintergrunde des gemeinsamen Bewusstseins thätig ist. In letzterer Beziehung nennen wir sie in subjectiver Hinsicht ursprüngliches Rechtsgefühl, in ihrer Wirkung als Gleichordnendes der äusserlichen Willensverhältnisse, äussere Gerechtigkeit (einer sogleich zu erwägenden „innern" gegenüber). Aber eben darum ist sie in allen diesen Beziehungen „Idee": sie tritt nicht von Aussen, empirisch, in das Bewusstsein, oder ist künstlich (conventionell) gebildet worden,

sondern, weil sie unabtrennlich ist vom ursprünglichen Selbstbewusstsein des nur frei sich wissenden Subjects, setzt dies auch ebenso ursprünglich seine Freiheit als begränzt durch die der Andern.

III. Damit ist jedoch die Idee des Rechts noch nicht erschöpft, wie man oft genug gemeint hat; denn jene Freiheit ist hier nur noch formell oder abstract gefasst worden. Jedem ist dadurch eine Sphäre der Selbstbestimmung zugesichert, in welcher er sich ungehindert, nach Willkür, bewegen kann, gleichviel ob dies seinem innersten Grundwillen, seinem Genius gemäss oder nicht (vernünftig oder unvernünftig) geschehe. Diese Freiheit ist die bloss formelle oder negative: das Subject ist abgelöst von dem zwingenden Einflusse jedes andern Willens, seiner eigenen Willkür überlassen; aber diese Willkür ist inhalts- oder zwecklos. Und wäre das Recht bloss dazu bestimmt, diese Willkür zu schützen, so hätte es den niedersten Anspruch auf ethische Bedeutung, wiewohl unsere Kritik gezeigt hat, dass die bisherige formale Rechtslehre über jenen Begriff der Freiheit nicht hinausgelangt ist.

Die ganze Idee des Rechts wird erst gewonnen, indem die Freiheit ihren wahren Gehalt und ihre eigentliche Bestimmung empfängt. Ihr alleiniger (eben darum ethischer) Inhalt ist die Selbstentwicklung des Genius in Jedem nach allen Seiten seiner geistigen Wirklichkeit und geistigen Selbstbefriedigung, innerhalb der Gemeinschaft und durch dieselbe. Daraus ergiebt sich die vollständige und zugleich positive Idee des Rechts: Jeder hat den gleichen Anspruch auf freie Entwicklung seines Genius in der Gemeinschaft. Erst dann ist die innere Gerechtigkeit, das ureigne, gottverliehene Recht an ihm erfüllt; denn erst dann vermag er zu werden, was er an sich oder nach seiner göttlichen Bestimmung ist: erst dann erfreut er sich des vollen Geisterdaseins. So lange dagegen die Gemeinschaft diese positive Freiheit (die, wie man sieht, von der Willkür grundverschieden ist) nicht Jedem gewährt, so lange sie vielleicht sogar dieselbe hemmt oder verkümmert: so hat sie der Idee der innern Gerechtigkeit noch nicht genügt.

Sie befindet sich vielmehr den Einzelnen gegenüber im Unrechte und es erwachsen diesen, in Folge jenes höhern absoluten Rechts, Ansprüche an sie. (Eine Kritik unserer gegenwärtigen Rechts- und socialen Zustände würde ergeben, wie wenig in ihnen noch jene Idee der positiven Freiheit und des innern Rechts zur deutlichen Anerkenntniss, wie viel weniger noch zur wirksamen Geltung gekommen ist. Was jetzt das „Recht" beschützt, ist in der That oft nur die formelle Willkür eines Beliebens, dem gar kein ethischer Werth, nicht selten sogar entschiedenster ethischer Unwerth beizulegen ist. Jenes höhere Recht dagegen braucht vor der blossen Willkür gar keine Achtung zu haben.)

Es ergiebt sich von selbst, wie durch jenen Begriff auch die einzelnen Fragen des Rechts um eine Stufe höher rücken und eigentlich ethische Bedeutung erhalten; ebenso wie die Idee der Gerechtigkeit auf's Innigste zusammenhängt mit den beiden andern ethischen Ideen. Die Idee der Gerechtigkeit, vollständig gedacht, ist die Darstellung der Bedingungen zur vollkommnen Existenz des Einzelnen in der Gemeinschaft: die Idee ergänzender Gemeinschaft ist Darstellung der Bedingungen zur vollkommnen Existenz der Gemeinschaft selbst: die der Gottinnigkeit endlich ist Darstellung der Grundbedingung, durch welche jener beiderseitigen Vollkommenheit erst innere Dauer und unablässige Steigerung verbürgt wird.

Anmerkung. Soviel über die Idee des Rechts in ihrer Allgemeinheit, zu deren Prädicaten keinesweges, wie es die Kantische Schule behauptete, unmittelbar und ausschliesslich die „Befugniss zu zwingen" gehört, wonach wir die Rechtspflichten, und zwar bloss diese, als „Zwangspflichten" zu bezeichnen hätten. Diese solidarische Verknüpfung des Rechtes mit dem Zwange müssen wir vielmehr als einen Irrthum bezeichnen, welcher auch auf den Begriff des Staates, als einer ausschliesslichen „Zwangsanstalt zum Rechte", den nachtheiligsten Einfluss geübt hat. Was kritisch darüber zu sagen war, haben wir im ersten Bande (§ 32.) anzudeuten versucht. Alle Gesichts-

punkte bei dieser Frage können indess erst in diesem Zusammenhange erledigt werden.

Zuvörderst wird die innere, objective Natur des Rechtes durch den dazutretenden Begriff des Zwanges gar nicht wesentlich bezeichnet. Ob ein Rechtsverhältniss oder ein Gesetz mit der weitern Garantie ausgerüstet sei, dass seine Befolgung durch Strafandrohung erzwungen werden könne, das macht es in seinem objectiven Bestande nicht zum gerechten, oder die fehlende Garantie dieses Zwanges nicht zum ungerechten. Es bleibt in seiner innern, gleichsam idealen Gerechtigkeit bestehen, wenn auch die „Befugniss des Zwanges" nicht hinzutritt, und gar viele an sich gerechte Rechtsgrundsätze gab und giebt es, welche, eben weil jene Befugniss ihnen nicht beiwohnt, weil vielleicht das allgemeine Rechtsbewusstsein sich noch gar nicht bis zu ihrer Anerkenntniss entwickelt hat, in ihrer nur idealen Gerechtigkeit zu verharren genöthigt sind. Dies ist an sich klar und darf nicht fürchten auf Widerspruch zu stossen. Um so mehr indess ist zu fragen, was Kant eigentlich meinte, wenn er das Recht mit der Befugniss zu zwingen unmittelbar verbunden bezeichnete? Kant (vgl. Bd. I., § 32) und noch schärfer Fichte (Bd. I., § 45) behauptet, das Recht sei „nach dem Satze des Widerspruchs" darum mit dem Prädicate des logischen Zwanges behaftet, weil „ein Jeder dazu gezwungen werden kann es zuzugeben, ja innerlichst es anzuerkennen, dass Andere das Recht haben, diesen Widerspruch (der Rechtsverletzung) aufzuheben, d. h. ihn zu zwingen, von diesem Handeln abzulassen, sofern er in einer gemeinschaftlichen Sphäre der Freiheit mit ihnen leben will."

Hier wird eigentlich von einem doppelten Zwange gesprochen: zuerst von dem logischen, dem Denkzwange, wodurch ich bis in's Innerste des eignen Bewusstseins genöthigt werden kann, mein Unrecht anzuerkennen; sodann von einem (daraus als Recht sich ergeben sollenden) praktischen Zwange, der gegen mein unrechtliches Handeln gerichtet ist. Offenbar ist Beides bisher immer verwechselt worden, und die Unbedingtheit, welche man vom ersten bewiesen hatte, glaubte man auch auf

die Gültigkeit des letztern ausdehnen zu müssen. Der erste Begriff drückt überhaupt nur das Specifische der Rechtsidee nach ihrer formellen Seite aus (§ 11, II.). Jedes bestimmte Rechtsverhältniss ist ein nur hypothetisches, bedingt gültiges; denn jedem Rechte entspricht eine Verpflichtung. Wird eines dieser Glieder aufgehoben oder verändert, so richtet sich auch das zweite darnach. Dieses logische Verhältniss „nach dem Satze des Widerspruches" kann allerdings unter dem Bilde eines Zwanges vorgestellt werden, der bis in's fremde Bewusstsein hinein auf Anerkennung zu rechnen hat. Dass es aber in äussern Zwang umzuschlagen habe, folgt keineswegs daraus. Vielmehr ergäbe sich dabei (wie wir Bd. I. § 32 zeigten) die ganz unzulässige Folgerung — und dennoch wird sie unvermeidlich, wenn man den logischen Zwang ebenso unmittelbar als praktischen fasst, — dass Jeder, an dem ein Recht verletzt worden ist, damit auch das Recht gewonnen habe, selbst den Andern zur Wiedererstattung zu zwingen. Es hiesse dies nur, wie Herbart sehr gut gezeigt hat, an eine Freiheitsbeschränkung die andere fügen und so den Streit verewigen! Was dagegen in der That streng logisch folgt, besteht nur darin, dass eine Verpflichtung zu Wiederherstellung des verletzten Rechts für den Verletzenden eintritt. Die Strafe ferner als Zwang und das Strafrecht des Staates als Befugniss zu zwingen aufzufassen, wird immer eine unbequeme und erkünstelte Bezeichnung bleiben. Aber auch dadurch ist dem Begriffe des Rechts keine neue und wesentliche Bestimmung hinzugefügt: die Nothwendigkeit der Geltung des Rechts, sogar durch Zwang oder durch Strafe, drückt nur die Unbedingtheit (Apriorität) des Rechtes, seinen unerschütterlichen Bestand und seine innere Majestät, in einer seiner Folgen aus.

Aber ebenso liegt in dem innern absoluten Werthe des Rechts die Forderung, noch weitere Garantieen für seine unbedingte Geltung zu suchen — denn der angedrohte Zwang ist nur eine dieser Garantieen und keine der vorzüglichsten nach der vollen Idee des Staates. Bessere Garantieen sind in der That vorhanden: theils die allgemeine Erziehung des Volkes und

Ausbildung seines Rechtssinnes, theils die den Rechtsverletzungen vorbauenden Maassregeln, welche man im Staatsrecht neuerdings als Präventivjustiz bezeichnet und den Pflichten der Polizei überwiesen hat.

Endlich hat jene Theorie, welche das Recht — und zwar ausschliesslich das Recht — mit der Befugniss zu zwingen in Verbindung setzt, dabei übersehen, dass sich diese Befugniss keinesweges bloss auf die Rechtspflichten, als sogenannte „Zwangspflichten", erstreckt; sondern der Staat (das Gemeinwesen), wie sich finden wird, hat das Recht zu Allem zu zwingen, was für das Gemeinwohl nothwendig ist, wenn es auch nicht in einem bestimmten privatrechtlichen Verhältnisse enthalten ist. Der Staat besitzt z. B. das zugestandene Recht, die Aeltern zu zwingen, ihren Kindern eine angemessene Erziehung zu geben; Jeder hat die Verpflichtung und damit das erweisbare Recht, auch durch Zwang einen Menschen am Selbstmord zu hindern. Welch Recht eines Andern wird im letztern Falle verletzt, um dem Selbstmörder die „Zwangspflicht" zu leben aufzuerlegen? Man sieht also, dass die Befugniss zum Zwange über das formelle Rechtsgebiet hinausgeht und sich auf Alles bezieht, was mit dem Gemeinwohle bedingend oder mitbedingend zusammenhängt.

§ 11.

Folgerungen.

I. Die Eine ewige Rechtsidee kann immer nur in bestimmten Rechtsverhältnissen freier Subjecte sich darstellen, und da sie in denselben das Gleichmässige wie Gleichmachende ist, nur in der Gestalt fester Rechtssatzungen. Jene Beziehung freier Subjecte auf einander erhebt sie zu Rechtssubjecten oder „Personen"; dies erzeugt den Begriff des Rechtsgesetzes. Die Rechtsidee ferner kann sich nur dadurch allgegenwärtig und gleichmässig an allen Rechtssubjecten darstellen, wenn diese in einer gemeinsamen Sphäre der Geltung von Rechtsgesetzen vereinigt sind. Diese Geltung sodann ist eine doppelte: sie ruht in der Anerkenntniss durch die Rechtssubjecte, welche vermöge des allgemeinen Acts ihrer Theilnahme an jener Gemeinschaft auch

die Unterwerfung ihres Willens unter die Rechtsgesetze (ausdrücklich oder stillschweigend) erklären; sie äussert sich in der unbedingten Vollziehung der Gesetze an ihnen. Die gemeinsame Sphäre endlich bildet die Rechtsgenossenschaft, sei sie unentwickelt als „Horde", entwickelt als „Staat" oder als blosses Bundesverhältniss zu fassen. Als letztes Resultat ergiebt sich: Alles Recht ist anerkanntes („positives") Recht. Ein „natürliches" Recht aber in dem Sinne, dass ein rechtlicher Zustand ohne die von uns nachgewiesenen Bedingungen, ohne Gemeinschaft und Geltung der Gesetze in jener doppelten Bedeutung, existiren könne, giebt es nicht, ebenso wenig vermögen wir in der „Naturwüchsigkeit" des Staates einen treffend gewählten Ausdruck zu finden. Es beruht dies Alles auf jener Verwechselung des Charakters der Ursprünglichkeit, welche der Rechtsidee zukommt, mit dem der Unmittelbarkeit und Natürlichkeit, der wir in unserer frühern Kritik vielfach begegneten. Recht und Staat, weil sie ihre Wurzel in der Freiheit haben und stets aus dem Zusammenwirken der Freiheit Aller sich erzeugen, sind vielmehr das über alle Natur Hinausliegende, specifisch Menschliche im nächsten Umkreise der Dinge.

II. Jene Ursprünglichkeit der Rechtsidee, auf unmittelbare Weise sich kundgebend, ist dagegen, was man angeborenen Gerechtigkeitssinn, Rechtstrieb und dergleichen zu nennen, wiewohl nach seinem Ursprunge und seiner Bedeutung nicht immer richtig zu würdigen pflegt. So gewiss die Idee des Rechts nur Ausdruck der allgemeinen Geistigkeit und Freiheit des Menschen ist und somit unabtrennlich bleibt von seinem Bewusstsein: so muss sie auch in der Unmittelbarkeit dieses Bewusstseins, — im Gefühle (als Rechtsgefühl), in der Unmittelbarkeit des Willens, — im Triebe (als Rechtstrieb) sich kundgeben. Beide sind nichts Ursprüngliches, Letztes, wohl aber der unmittelbare, in Jedes Bewusstsein stärker oder schwächer hervortretende Ausdruck jenes Ursprünglichen. Aus diesem Grunde ist es geschehen, dass man über die Allgemeingültigkeit (das „Angeborensein") derselben zweifelhaft oder entgegengesetzter Meinung sein konnte; denn jeder unmittelbare Ausdruck eines Ursprüng-

lichen im Bewusstsein ist zugleich mit Zufälligem, unberechenbar Individuellem behaftet.

Anmerkung. Als eine so unmittelbar gegebene, zugleich in der Menschheit allgemeine Thatsache haben die Alten, z. B. Cicero, unter den Neuern besonders die Schottischen Moralphilosophen, die Idee der Gerechtigkeit bezeichnet und in dieser Gestalt zum Principe der Moral gemacht. Aber wegen des wechselnden Ausdrucks, welchen dieselbe in jedem Rechtsverhältnisse annimmt, wegen des verschiedenen Grades von Energie und Lebendigkeit sodann, mit welchem sie im einzelnen Bewusstsein sich äussert, kann auch an ihrer Gemeingültigkeit gezweifelt werden. Bei verschiedenen Völkern, nach verschiedenen Sitten, sagt man, wird Entgegengesetztes für Recht gehalten; einzelne Menschen, wie ganze Völker, in barbarischem Zustande zeigen gar keinen Sinn für Gerechtigkeit. Desshalb haben im Alterthum die Sophisten, in der neuern Zeit Hobbes und der Sensualismus (selbst Locke drückt sich darüber sehr zweifelhaft aus) gegen das Vorhandensein eines ursprünglichen Rechtstriebes im Menschen sich erklärt.

Sobald auf diese Weise psychologische Thatsachen gegen einander abgewogen werden, kommt es ganz auf scharfe Beobachtung des Einzelnen und auf gründliche Unterscheidung des Wesentlichen und des Unwesentlichen in ihnen an. Dass Widerstreitendes zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Verhältnissen als Recht gegolten, beweist Nichts gegen die Ursprünglichkeit der Rechtsidee, vielmehr für sie; denn es zeigt unwidersprechlich, dass in jeder Freiheitsgemeinschaft, sobald sie sich gebildet, alsogleich die Rechtsidee wirksam wird und in bestimmten Normen sich fixirt, welche gerade darum ein individuelles Gepräge tragen müssen. So wie sie daher den Boden ihrer Verwirklichung findet, spriesst sie empor in halb unwillkürlichen Gestaltungen, welche ihr ein Zufälliges, Unberechenbares beimischen, darum aber desto entschiedener von der Allgemeinheit der Idee Zeugniss geben. Wenn sodann das Nichtvorhandensein eines ursprünglichen Rechtsgefühles aus so vielen Thaten rechtswidriger Willkür und Grausamkeit erwiesen werden soll, welche die tägliche Erfahrung uns darbietet:

so muss hierbei Mancherlei unterschieden werden. Zuvörderst ist zu erinnern, dass an der Beurtheilung eigener Handlungen das Rechtsgefühl weit weniger intensiv und nöthigend hervortreten kann, weil es mit dem natürlichen Triebe der Selbstsucht, als dem stetig und unwillkürlich wirksamen (§ 6, I.), in unvermeidlichen Conflict tritt. Seine eignen Begehrungen und Thaten misst nur der ethisch Hochgebildete nach dem Gefühle des Rechtes und des Wohlwollens ab; den Meisten verdunkeln sich diese Gefühle am unmittelbaren und darum weit kräftigern der Selbstsucht. Dagegen lässt sich das Rechtsgefühl im Bewusstsein niemals unbezeugt, wenn kein Widerstreit mit der Selbstsucht vorhanden ist, also bei der Beurtheilung fremder Handlungen. Hier aber ruft ein Beispiel verletzter Gerechtigkeit auch unmittelbare Misbilligung hervor, die man im entgegengesetzten Falle weder willkürlich hervorzureizen, noch im gegebenen Falle willkürlich zu steigern vermag. Vielmehr entspricht auch der Grad des Gefühles auf nicht weniger unmittelbare Weise genau demjenigen Maasse, je weniger oder mehr die Idee der Gerechtigkeit verletzt ist. Die Misbilligung sowohl, als der Grad derselben, ist mithin etwas durchaus Unwillkürliches, d. h. hängt von etwas Ursprünglichem in unserer Natur ab.

Was endlich die Beispiele von sogenannter angeborener Grausamkeit betrifft, so sind dieselben genau zu individualisiren, indem sie aus sehr verschiedenen psychologischen Zuständen entspringen. Bei Weitem die meisten haben ihren Ursprung im Rachegefühl, in dem Triebe der Wiedervergeltung, d. h. des verletzten Rechtsgefühls; sind also ein Beleg für seine Ursprünglichkeit, und zwar ein schlagender und völlig unwiderlegbarer. Grausamkeiten dagegen, um ihrer selbst willen verübt, aus rein geniessender Lust am Schmerze des Andern, gehören in eine ganz andere Reihe psychologischer Erscheinungen, welche unter sich verwandt, dennoch in verschiedenen Steigerungen auftreten. Die Anlage dazu findet sich in uns Allen: sie hängt mit der neugierigen Spannung zusammen, welche alles Grausenhafte in uns erregt. Daher bei rohen Nationen die Vorliebe zu Kampfspielen, wie Gladiatoren- und Stierkämpfe, daher die Theilnahme des Volks,

besonders auch des sonst mitleidigern weiblichen Geschlechts, am Anblick blutiger Strafen: wie aus dem gleichen Grunde dieser Spannung dem ungebildeten Sinne die grauenerfülltesten Dramen, Erzählungen und dergleichen die liebsten sind. In allen diesen Fällen übt noch dazu der Rechtssinn und das Gefühl des Wohlwollens kein Gegengewicht, indem es entweder Verbrecher sind, an denen eine „gerechte Strafe" vollstreckt wird, oder rechtlose Wesen, wie Sklaven und Thiere, welche zum Schauspiele dienen, oder indem endlich das grausenhaft Spannende überhaupt nur im Schauspiele oder in der Vorstellung vor sich geht.

An diese passive Vorliebe zu solchen Erregungen reiht sich nun ganz naturgemäss, wenn sie gesteigert wird, die active Neigung, dergleichen Scenen zu eignem Genusse hervorzubringen: es ist das allgemeine Verhältniss zwischen Neigung und Trieb. Und hier ist an die längst bekannte Verwandtschaft von Grausamkeit und Wollust zu erinnern, deren Gemeinschaftliches der Nervenreiz und die daraus hervorgehende Gefühlserregung ist. Daher die in ihren dunkelsten Anfängen gleichfalls sehr zahlreichen Beispiele von Grausamkeit aus Wollust, wie sie bei orientalischen Despoten und bei hysterischen Frauen als die letzte kitzelnde Spannung für das eigene, durch Uebermaass aller Art erschlaffte Nervensystem auftreten. Wie diese Erscheinungen schon an der Gränze zwischen Gesundheit und Krankheit des Organismus stehen, so führen sie unmittelbar in die Geistesstörung über, oder vielmehr sie sind bereits ein Anfang derselben: der Mordmonomanie, oft gegen Andere, oft auch gegen sich selbst sich wendend.

In der ganzen Reihe dieser Erscheinungen, wenn wir sie auch nur kurz skizziren konnten, zeigt sich hinreichend, dass sie nicht im Geringsten als Instanz gegen die Ursprünglichkeit der Rechtsidee im menschlichen Bewusstsein dienen können. Sie beziehen sich im Subjecte, welches sie ausübt, nicht im Entferntesten auf ein Rechts- oder Freiheitsverhältniss, sondern sie sind reiner Ausdruck der Willkür und eines ungezügelten Triebes in ihm. Dagegen giebt der tiefgegründete Abscheu, den diese Thaten in Andern erregen, indem sie dieselben unwillkürlich auf die Rechtsidee und die Idee des Wohlwollens beziehen und daran

verurtheilen, abermals indirectes Zeugniss von der Ursprünglichkeit dieser Ideen im Bewusstsein.

III. Die Rechtsidee erhebt sich aus der unmittelbaren Gestalt des Triebes durch reflectirendes Bewusstsein zur Form eines allgemeinen, in die Gesinnung aufgenommenen Vorsatzes, alle Rechte Anderer anzuerkennen und diese Verpflichtung als unbedingte zu betrachten; — in subjectiver Bedeutung: die stete Gegenwart und das Wachsein der Idee der Gerechtigkeit im Bewusstsein („thue Andern, wie du willst, zugleich wie du fordern kannst, dass dir von ihnen geschehe" oder nach der vom Römischen Recht gegebenen Definition: iustitia est constans et perpetua voluntas, (suum cuique tribuendi); — in objectivem Sinne, die unbedingte Geltung aller Rechte in den Freiheitsverhältnissen der Gesammtheit, wesshalb Platon mit Recht den Staat als die objective Existenz des *δίκαιον* bezeichnete.

Wenn aber die Rechtsidee in jener Gestalt als ein unbedingt Verpflichtendes auftritt, so ist dies keinesweges ein unserer Natur fremdes Gebot, sondern der entsprechende Ausdruck unseres Grundwillens (§ 10), und desshalb von ebenso ursprünglicher Billigung begleitet. Alles Recht ist ein ursprünglich und daher von Allen gewolltes. Mithin muss auch die positive Gesetzgebung und Rechtspflege (im Staate) dem absoluten Rechte gleichgemacht und von jener unbedingten Billigung im Bewusstsein Aller getragen werden: — ein Satz, aus dem sich wichtige Folgerungen ergeben werden.

IV. Jedes Rechtsverhältniss geht aus einem Dreifachen in Einheit hervor. Die allgemeine Rechtsidee ist wirksam im Bewusstsein Aller. Sodann bedarf es eines thatsächlichen Freiheitsverhältnisses, das unter die Rechtsidee fällt und in welches sich diese normirend hineingestaltet: sie wird daran bestimmtes Recht. Wir können dies mit den Juristen (Savigny, Puchta) das materielle Element oder die factische Unterlage nennen. Das Dritte ist endlich die bewusste Beziehung der Rechtsidee auf dies Verhältniss, wodurch es als im Rechte begründetes anerkannt wird: es wird dadurch geltendes oder „positives" Recht.

So ewig und allgemeingültig daher die Idee des Rechtes zu denken, so ist doch jede einzelne Verwirklichung derselben — und nur so wird sie „bestimmtes" Recht — durchaus endlich und veränderlich. Es gilt nur für ein genau begränztes Verhältniss freier Subjecte und drückt das Gerechte in diesem Verhältniss aus. Verändert sich das letztere, so muss auch jener Ausdruck ein anderer werden.

Damit wird jedes positive Recht zugleich zu einem perfectibeln; und es ist durch die Ewigkeit und allgestaltende Macht der Rechtsidee der weltgeschichtliche Process gesetzt, das positive, historische Recht dem ewigen immer angemessener zu machen. Woher aber ein solches historische Element dem Rechte komme, wird sich im Folgenden (§ 12) ergeben.

V. Weiter folgt daraus, dass dies ewige Recht in keiner Weise als eine Reihe abstracter Idealbegriffe zu denken sei, welche ihre ausschliessende Verwirklichung fordern, — leichwie man zu nicht geringer Verwirrung der Geister lange genug nach einer Normalverfassung des Staates sucht, auf welche alle übrigen Staatsformen zurückzuführen seien. Vielmehr zeigt sich, dass das historische und individualisirende Element im Rechte nie völlig aufgezehrt werden könne, sondern dass es nur vollständig durchdrungen und organisirt werden müsse von der allgemeinen Idee, um der höchstmögliche Abdruck derselben in dieser individuellen Form zu werden: — wie z. B. sich zeigen wird, dass ebenso in der republikanischen, wie in der monarchischen Staatsform der Begriff des Staates und Rechts vollständig sich realisiren lasse.

VI. Daraus löst sich zugleich die neuerdings erhobene Controverse, ob dem Menschen angeborene Rechte, „Urrechte" zukommen oder nicht? Das ältere Naturrecht zweifelte nicht daran, wiewohl schon Fichte berichtigend erinnerte (vgl. Bd. I. § 51), dass die Urrechte nur eine „Fiction" des Denkens seien, welches darin alle Bedingungen der Rechtsfähigkeit eines freien Subjects zusammenfasse, dass alles wirkliche Recht nur im Staate sei. Herbart verwirft die angeborenen Rechte ganz, aber aus

einem andern Grunde: ihm entspringt alles Recht nur aus der „Verabredung, um den Streit zu schlichten und künftig zu vermeiden“ (vgl. Bd. I., § 142), und Hartenstein hat der Polemik gegen die Urrechte eine besondere Ausführung gewidmet.*) Herbart hat eben der empirischen, endlichen Seite des Rechts, welcher auch wir im Vorigen gebührende Anerkennung gewährt zu haben glauben, einseitige und ausschliessliche Geltung verleihen wollen. Mit dem Naturrecht verwirft er auch die Urrechte, weil jedes wirkliche Recht immer erst in dem bestimmten Verhältnisse zum Andern entstehe und mit ihm vergehe.

Von unserm Standpunkt kann der Begriff der Urrechte, besser des Urrechts, nur bedeuten die vom Gedanken der freien Subjectivität oder Persönlichkeit unabtrennliche Eigenschaft jedes Ich, in Beziehung auf die andern Iche sich frei zu bestimmen und in ein wechselbedingendes Freiheitsverhältniss mit ihnen zu treten (§ 11); oder seine allgemeine Rechtsfähigkeit: — Fähigkeit, sagen wir ausdrücklich, indem dieselbe an sich noch keine wirklichen oder bestimmten Rechte in sich schliesst, welche erst in verwirklichter Wechselbeziehung mit den Andern, mithin nur innerhalb eines Gemeinwesens (Staates) entstehen (§ 12, I.). In diesem strengern Sinne giebt es keine Menschenrechte, weil „Mensch“ nur die sinnlich geistige Unmittelbarkeit des Ich in seinem allgemeinen, unbezogenen Zustande ausdrückt, wiewohl freilich auch der Einzel-Mensch nur als integrirender Theil, sei es des Menschengeschlechts, sei es der Menschheit, vollständig gedacht werden kann (§ 6), was ihn zugleich zum gemeinschaftstiftenden und darum rechtsfähigen Wesen macht: diese Rechtsfähigkeit jedes Menschen kann daher uneigentlich sein Urrecht genannt werden. Jedes einzelne Recht desselben entsteht aber nur innerhalb jenes allgemeinen, alle freien Subjecte umfassenden und auf einander beziehenden Willens der Gemeinschaft, der im Staate verwirklicht ist. Will man demnach von Urrechten in der Mehrheit reden: so wäre dies noch weniger streng gesprochen. Sie können nur die Grundbedingungen bezeichnen, welche un-

*) Die Grundbegriffe der ethischen Wissenschaften, S. 200—204.

mittelbar und allgemeingültig in allen Freiheitsverhältnissen der Iche sich verwirklichen, welche überall wechselseitig zugestanden werden müssen, als ein Minimum der Rechte und als die Grundlage aller übrigen. In dieser eingeschränkteren Bedeutung werden auch wir uns dieses Ausdrucks bedienen.

§ 12.

Die Verwirklichung der Rechtsidee.

I. Jeder Mensch, indem er Person innerhalb einer Gemeinschaft wird, tritt sogleich damit nach verschiedenen Richtungen hin in verschiedene Verhältnisse der Gemeinschaft. Er verhält sich anders als Einzelner zu Andern, anders als Glied der Familie, der Gemeine, des Standes und Berufs, seines Volkes oder Staates, der Kirche: diese verschiedenen Formen der Gemeinschaft individualisiren ihn und individualisiren sich an ihm. Das Recht sucht feste Ordnung in diese doppelseitige Veränderlichkeit zu bringen: es erhebt jene Formen der Gemeinschaft dadurch zu Rechtsinstituten, dass es ihr Verhältniss durch feste (Rechts-) Normen ordnet. Es erhebt ferner den in ihre Gemeinschaft Aufgenommenen zum Rechtssubjecte, indem es seine eigenthümlichen Rechte und Verpflichtungen in jeder Form der Gemeinschaft bestimmt. (Nebenbei ergiebt sich daraus, dass das Recht auch die höheren, specifisch sittlichen Formen der Gemeinschaft, als das äusserlich Ordnende und Schützende, umschliessen müsse.)

II. In beiderlei Hinsicht, in Bezug auf die allgemeinen Rechtsinstitute, wie auf die einzelnen Rechte und Verpflichtungen der Person, löst die Rechtsidee fortwährend eine doppelte Aufgabe. Einestheils muss sie in der Gesammtheit dieser Verhältnisse das rechtliche Gleichgewicht festhalten und mit gleichmachender Strenge jedes einzelne durchdringen und beherrschen. Nur in dieser dauernden, unerschütterlichen Gesetzlichkeit hat das Recht volle Objectivität erlangt: erst wenn es alle Unterschiede (Vorrechte und dergleichen) seiner Gleichheit unterworfen hat, ist ihm die Macht geworden, die seiner Idee ge-

bührt. Beides hat man in der Rechtswissenschaft als das „strenge Recht“ (ius strictum) bezeichnet.

Anderntheils hat es jedoch stets ein Individuelles, Concretes sich gegenüber, welchem die Rechtsnormen niemals ganz adäquat gemacht werden können. Die Rechtsidee realisirte sich daher nicht völlig, wenn nicht auch diesem Individuellen, dem besondern Falle, der einzelnen Verwicklung ihr „Recht“ widerführe. Die rechtliche Form soll daher durch den individuellen Stoff bestimmt werden, nicht bloss unbeschadet der Reinheit des Rechtsbegriffes, sondern gerade um den möglichst adäquaten Ausdruck des Rechts für den gegebenen Fall hervorzubringen. Man hat dies in der Wissenschaft „Billigkeit“ oder „Recht der Billigkeit“ (aequitas) genannt im Verhältniss zum „strengen“ Recht, dies Verhältniss meistens jedoch so betrachtet, wie wenn das erstere nur ausnahmsweise einzutreten hätte, um offenbare Unbilligkeiten zu verhüten, welche mit Anwendung des strengen Rechts auf einen gegebenen Fall verbunden sein können. Dennoch ist der Begriff eines blossen Nebeneinanderwirkens beider Rechtsauffassungen nicht der genügende; vielmehr, wie wir in allem ethischen Handeln eine künstlerische, unendlich perfectible Thätigkeit nachweisen, wodurch das gegebene durchaus individuelle Verhältniss auf den entsprechenden Begriff der Gemeinschaft bezogen und dieses in jenem auf möglichst vollkommne Weise dargestellt werden soll: ganz ebenso muss „strenges Recht“ und „Billigkeit“ stets in einander wirken. Jenes enthält die Norm, die gemeingültig begriffliche Seite des Rechts, diese passt es individualisirend dem gegebenen Falle an, um nun künstlerisch (nicht in bloss todter — abstracter — Anwendung eines positiven Gesetzes) einen Rechtsausspruch zu finden, welcher den gegebenen Fall und die Gleichmässigkeit der Rechtsnorm am Richtigsten ausgleicht. Erst bei der „Billigkeit“ angekommen, hat die Rechtsidee sich völlig und bis an ihr Ziel verwirklicht. Dies hat sich auch im Rechtsbewusstsein der gegenwärtigen Zeit, namentlich in Bezug auf das Strafrecht, geltend gemacht, indem das Strafgesetz selbst verschiedene Strafmaasse aufstellt und es dem Richter überlässt,

die dem einzelnen Falle entsprechende Strafe aus ihnen herauszufinden, wodurch die allgemeine Rechtsnorm der „Billigkeit“ angenähret werden soll.

III. Je nachdem die Rechtsidee mit dunklerem oder hellerem Bewusstsein im Zusammenleben der Menschen wirkt, ist auch bei Bildung der Rechtsnormen eine verschiedene Entstehungsart derselben zu unterscheiden. Man hat sie desshalb in der Rechtswissenschaft die verschiedenen Rechtsquellen genannt — in historischem Sinne, wie sich versteht, da in allgemeinem oder ewigem Sinne nur die Rechtsidee alleinige Quelle des Rechts ist. Diese verschiedene Entstehungsart des Rechts hat die Wissenschaft als Gewohnheitsrecht, gesetzliches Recht und Juristenrecht bezeichnet. Uns kommt es zu, darin die Abstufungen nachzuweisen, in welche die Rechtsidee eingeht, um zuerst in dunkelm Triebe, allmählig in bewussterer Entfaltung einen äusserlichen Organismus des Rechts zu erzeugen.

a) Das Gewohnheitsrecht. Indem das Zusammenleben der Menschen aus dem Naturstande der Familien- und der Stammverwandtschaft sich zu grössern und gegliederten Gemeinschaften ausbreitet, tritt die Rechtsidee sogleich normirend hinein: keiner dieser beiden Momente, weder der empirische noch der apriorische, ist hier der frühere vor dem andern, keiner ist einseitig Ursache oder Folge des andern. Die im Bewusstsein Aller dunkel wirkende Idee ergänzender Gemeinschaft treibt, in Wechselverkehr zu treten, und indem dies geschieht, wird zugleich erst durch das Bedürfniss die Rechtsidee im Einzelnen wirksam. Aber sie findet schon bestimmte Individualitäten, einen gewissen Grad von Cultur, eine besondere Lebensweise (Ackerbau-, Jäger-, Hirtenleben), und sie hat hierdurch ein unwillkürlich mitbestimmendes Element erhalten, das bei jeder Auffassung eines Rechtsverhältnisses individualisirend einwirkt. Dies Element ist nicht sowohl als ein an sich „unbegreifliches“ zu bezeichnen, denn vielmehr als ein durchaus positives und erfahrungsgemässes, indem es nur durch historisches Studium einer Volks- und Stammesindividualität zu erklären ist. Aus Beidem in ungetheilter Zusammenwirkung

gestaltet sich nun unwillkürlich Dasjenige, was wir Rechtsgewohnheit, Rechtssitte nennen, und was in seiner Gesammtheit als Gewohnheitsrecht bezeichnet wird. Es steht auf derselben Stufe mit denjenigen Erscheinungen, welche in Bezug auf die innern sittlichen Verhältnisse sich in der Sitte kundgeben, welche sich sogar in den gleichgültigeren Volksgebräuchen darstellen, bei denen dennoch ein ursprünglicher Typus der Volksindividualität hindurchblickt.

Das Gewohnheitsrecht ist daher nothwendig die erste Form, in welcher die Rechtsidee zu äusserlicher Existenz gelangt, und so kann es auch als eigenthümliche „Rechtsquelle" bezeichnet werden. Alle geschriebenen Gesetzbücher sind Anfangs nur die Formulirung und Codification des Gewohnheitsrechtes gewesen, und selbst bei den gebildetsten Völkern und Zeitaltern bleibt bis jetzt ein individueller Rest ihrer Gesetzgebung zugemischt, in welchem sich die historisch ausgeprägte Rechtsgesinnung derselben darstellt.

Daraus folgt noch ein Allgemeineres. Nur dadurch nämlich kann eine Gesetzgebung in einem Volke auf innere Beistimmung rechnen, wenn sie an die natürliche Rechtsauffassung des Volksbewusstseins sich anschliesst und diese über sich verständigt. Die gelungene Anknüpfung an dies Gegebene ist die künstlerische Seite aller Gesetzgebung. An sie zu erinnern ist nothwendig in unserm Zeitalter theils verzögerter, theils überstürzter Rechtsreformen. Jede Gestaltung des positiven Rechts in einem Volke oder Zeitalter muss seiner Rechtscultur entsprechen, und ein Zustand factischer Rechtlosigkeit tritt ein, wenn die Gesetzgebung entweder allzuweit zurückbleibt hinter jener Cultur, oder allzurasch ihr voranschreitet. Im ersten Falle werden die Gesetze unanwendbar, weil sie ungerecht erscheinen (wie in England die vielen Gesetze über Anwendung der Todesstrafe) und die Majestät des Rechtes ist verletzt. Im zweiten Falle, bei (relativ) zu milden Gesetzen, kann der unbefriedigte Rechtssinn des Volksbewusstseins zu dem rückwärtsliegenden Surrogate der Selbsthülfe hingedrängt werden, — wie Göthe treffend bemerkt hat, dass eine zu frühzeitige Ab-

schaffung der Todesstrafe nur die Blutrache wieder aufrufen könnte.

Mit dieser Naturseite des Rechts und seiner unwillkürlichen Manifestation im Bewusstsein steht die eigenthümliche Zeichensprache desselben — die Darstellung des Rechts in Rechtssymbolen — auf Einer Stufe und in genauer Verbindung. Je mehr *das Recht nur in der Gewohnheit, Sitte ruht*, desto mehr *arbeitet* der *Rechtstrieb*, es in *sinnlichen Gleichnissen* dem Bewusstsein Aller zu *vergegenwärtigen*: indem entweder *gewisse* rechtliche Gewalten und Verhältnisse in irgend einem willkürlich gewählten, aber sinnreich bezeichnenden Symbole niedergelegt sind (die Herrschergewalt im Stabe, Scepter, die höchste Gerichtsbarkeit im Stabe und Schwerdte, der Stand des Mannes in Schwerdt und Hut, des Weibes in Spindel und Haube und dergleichen), *oder indem* gewisse Rechtshandlungen von symbolischen Geberden, sie *bekräftigend und vollendend, begleitet* werden (der Abschluss eines Vertrages durch Brechen eines *Halmes*, die Bekräftigung eines Bundes durch den *Handschlag*, oder durch gemeinsames Trinken von Blut, später von Wein und dergleichen). Je mehr das Rechtsbewusstsein noch in die Gewohnheit versenkt ist, desto mannigfaltiger sind die Rechtssymbole und desto grösserer Werth liegt in ihrer Vollziehung; sie stellen dem sinnlich Gewöhnten die Gegenwart des Gesetzes sinnlich vor Augen. Je mehr das Recht *in die freie Reflexion aufgenommen* und zur eigentlichen *Gesetzgebung gediehen ist*, desto werthloser werden die Rechtssymbole und endlich bleiben sie, wie gegenwärtig unsere Herrschaftsinsignien und Adelswappen, als ein unverständlich gewordener Rest eines überlebten Bildungsstandpunktes zurück.

Man hat in den neuern Verhandlungen über das Gewohnheitsrecht die Controverse erhoben, ob durch eine Rechtsgewohnheit, welche sich zufälliger Weise oder durch künstliche Einführung im Volke gebildet habe, Etwas als Recht anerkannt worden — wodurch dies einen ganz zufälligen Charakter erhalten würde — oder ob es eine Art von Naturnothwendigkeit sei, welche sich in

Rechtsgewohnheit und allgemeiner Sitte ausspreche?*) Wenn wir bloss zwischen einer dieser beiden Auffassungen die Wahl hätten, so könnten wir uns nur zur letztern bekennen, denn sie sieht auch in der Rechtsgewohnheit ein Ursprüngliches, über die blosse Willkür Hinausgestelltes. Dennoch glauben wir dabei nicht an eine „dunkle, unbegreifliche Werkstätte, in der das Recht bereitet worden sei", d. h. wir glauben nicht daran, dass es als universeller Naturinstinct, sei es plötzlich oder allmählig, die Gesammtheit ergriffen und so sich zum Recht constituirt habe. Dies hängt mit jenen unklaren Vorstellungen von Naturwüchsigkeit zusammen, welche wir schon im ersten Theile beleuchtet haben.

Dagegen giebt es eine andere Analogie zur Erklärung dieser Erscheinungen, welche ebenso durchgreifend in der Erfahrung sich darbietet, als sie jene Entstehung wirklich begreiflich zu machen vermag. In jeder geistigen Schöpfungsthat, welche ein Neues in die Menschheit einführt, — von theoretischen Entdeckungen an bis zur ästhetischen Kunstbildung, durch welche eine neue Kunstgattung, ein neuer Stil hervorgerufen wird, — liegt der Ursprung niemals im Dunkel eines bewusstlosen Naturvorganges, der eine Mehrheit von Individuen ergreift, sondern in der Originalität des einzelnen Genius, welcher durch einen Act ursprünglicher Evidenz (Eingebung) dies Neue zuerst in sich gewahr wird, welches sodann durch einen geistigen Infectionsprocess (durch vermittelte Evidenz) auf die Uebrigen sich fortpflanzt, indem es zuerst die verwandten, aber schwächern Genien ergreift, und von da aus allmählig, in grösserm oder geringerm Umkreise, zu einem geistig Anerkannten sich ausbreitet. Wäre auch hierbei von einem unbegreiflichen Dunkel zu reden, so unterscheide man wenigstens die beiden durchaus heterogenen Gebiete der Natur und des Geistes: die blosse Naturwüchsigkeit, auch am Menschen, vermag nie ein wahrhaft Neues hervorzubringen, sie führt stets in den Naturkreislauf zurück. Anders bei jenen idealen Eingebungen des Genius: diese sind das einzig

*) Vgl. G. F. Puchta Cursus der Institutionen, 2. Aufl. 1845, Bd. I, S. 31.

Neuzeugende in der Geisterwelt, aus dem jeder Fortschritt der Geschichte stammt. Auch hier bleibt ein Unbegreifliches oder Unberechenbares; denn die Reflexion, welche nur die logische Consequenz vor Augen behält, kann niemals erfinden oder voraussagen, was im Genius sich gestaltet, sondern nur es anerkennen; aber es ist nicht die dumpfe Unbegreiflichkeit eines Naturzufalls, sondern der immer reicher sich entwickelnde Inhalt der Idee, der in jenen Eingebungen des Genius zu Tage kommt.

Wird nun diese allgemeine Analogie auch auf die früheste Rechtsbildung angewendet, wie wohl kaum abzulehnen ist: so können es nur einzelne Genien gewesen sein, in denen die Rechtsidee mit besonderer Energie hervortrat und so den rechtsgestaltenden Process begann, der nun, weil darin das einzig Richtige und Zweckmässige getroffen war, das Bewusstsein der Uebrigen ergriff und so zur Rechtssitte und ursprünglichen Rechtsauffassung Aller sich gestaltete. Hiermit stimmt durchaus die historische Ueberlieferung, welche überall die ersten Rechtsbestimmungen eines Volkes auf einzelne, oft halbmythische Gesetzgeber zurückführt, überein, und noch bestimmter können wir in der Geschichte des Römischen Rechts erkennen, wie durch rechtsbildende Genien aus den einfachsten Anfängen ein reichgegliedertes, noch unübertroffenes Rechtssystem sich gestaltet hat.

b) Gesetzlich verkündetes Recht. Indem in jedem Staate sogleich Befehlende und Gehorchende, Obrigkeit und Untergebene, einander gegenübertreten: ist es der begriffsmässige Ausdruck dieses Verhältnisses, um die Regierungsgewalt als eine dauernde und gleichmässige dem Bewusstsein Aller darzustellen, dass die Gesetze, nach denen sie herrscht und sich entscheidet, im Voraus festgestellt und als das schlechthin Geltende Allen verkündiget werden.

Hier löst sich das Recht von der blossen Gewohnheit ab, und die Gesetzgebung, als die bewusste und freie Bestimmung über Das, was in jedem Rechtsverhältnisse als Norm zu gelten habe, wird ein wesentliches Attribut der Regierenden. Aber der historischen Continuität, wie auch dem innern Wesen

der Rechtsidee nach ist vorauszusetzen, dass in der frei entworfenen Gesetzgebung eines Volkes seine Rechtsüberzeugung, der allgemeine Rechtswille sich ausspreche, und so wird es in dem constitutionell ausgebildeten Organismus des Staates ein begriffsmässiges Erforderniss, dass die Gesetzgebung nur mit Beirath oder wenigstens unter Zustimmung des Volkes (in der Volksvertretung) zu Stande komme und erst unter dieser Bedingung gesetzliche Kraft erhalte. Ist dagegen das Gesetz auf diesem Wege einmal gegeben und promulgirt, so verstummt ihm gegenüber jede Privatüberzeugung, auch wenn sie die bessere und ausgebildetere wäre: das Gesetz hat, bis es auf gleich verfassungsmässigem Wege verändert worden, unbedingte Geltung und wird als der allgemeine Wille angesehen, nicht um seines vielleicht schon überlebten Inhalts, sondern um der gültigen Form seiner Entstehung und seiner Promulgation willen.

Hiermit ist nun der weltgeschichtliche Process der Rechtsbildung, welcher im Gewohnheitsrechte dunkel und ruckweise sich vollzog, in das Gebiet des klaren Bewusstseins und dadurch der besonnenen Perfectibilität verlegt. Der Fortschritt in dieser Beziehung ist ein doppelseitiger; Einestheils hat sich der Organismus des Rechts immer mehr zu vervollständigen, immer consequenter auszubilden. Hier muss er gleichen Schritt halten mit der Ausbildung und den Bedürfnissen der Gesellschaft, welche, indem sie ganz neue Verhältnisse hervorbringt, auch neue Gesetze nöthig macht, die nicht immer nur nach alten Analogieen (etwa nach denen des Römischen Rechts, wie es gewöhnlich geschieht) zu entwerfen sind. Anderntheils hat das Recht durch seine Entwicklung die ihm überkommenen particularen oder provinciellen Rechte immer mehr abzustreifen und sie in der Allgemeinheit einer vernunftgemässen Ausbildung verschwinden zu lassen. Indem nämlich alles gesetzliche Recht das Gewohnheitsrecht zu seinem Hintergrunde hat, haften ihm solche Particularitäten an, die nach der Verschiedenheit des Stammes, der Provinz, sogar nach der Verschiedenheit einzelner Städte, wenn sie (wie in Deutschland und Italien) eine selbstständige Geschichte gehabt haben, dem Rechte eines Volkes eine Individualisirung aufdrücken,

über deren Werth man von historischem Standpunkte aus verschieden urtheilen mag, während nach philosophischem Urtheile nur ihre Aufhebung beantragt werden kann. Dadurch entsteht der Unterschied des gemeinen und des particularen Rechtes, welcher jedoch, je mehr die Rechtsidee im Bewusstsein eines Volkes sich befreit und in der Gesetzgebung adäquaten Ausdruck gewinnt, allmählig verschwinden muss. Der Ansicht der historischen Juristenschule gegenüber, die, weil ihr das Verdienst zukommt, mit feinem Takte den volksthümlichen Ursprüngen des Rechts nachgeforscht zu haben, der objectiven Bedeutung dieser Besonderheiten zu grossen Werth zugesteht, ist vielmehr zu behaupten, dass die fortschreitende Universalisirung des Rechtes durch den menschheitlichen Begriff desselben bedingt wird. Wie jetzt der Zeitpunkt gekommen zu sein scheint, wo wir nicht nur ein allgemein deutsches Gesetzbuch besitzen sollen, sondern wo bestimmter noch eine Gesetzgebung gedacht werden könnte, welche frei von den gleichfalls werthlos gewordenen nationellen Unterschieden alle Staaten zu umfassen vermöchte, welche die gleiche oder analoge Staatsverfassuug haben: so lassen sich auch in diesen erweiterten Gesetzgebungen nur Vorarbeiten und Zwischenstufen für ein allgemeines Gesetzbuch der Menschheit denken, in welchem von der Rechtsidee aus der Begriff der Menschheit (§ 6) realisirt wäre.

c) Das Recht der Wissenschaft (Juristenrecht). Die zuletzt entwickelten Begriffe führen von selbst auf die Nothwendigkeit einer wissenschaftlichen, theils historischen, theils philosophischen Behandlung des Rechtes, um jenem weltgeschichtlichen Processe bewusst überwachend zur Seite zu bleiben. Die historische Behandlung hat das Gegebene der einzelnen Rechtsinstitute und Rechtssätze zu verstehen, den individualisirenden Trieb der Rechtsidee darin wiederzuerkennen und so die verborgene Consequenz, den innern Geist einer Gesetzgebung (der Römischen, Deutschen u. s. w.) aus dem historischen Stoffe herauszuläutern. Dies Verfahren ist jedoch, je historischer es ist, desto mehr ein productives; denn es erzeugt wahrhaft, was im Stoffe noch nicht vorhanden war, das Bewusstsein der

allgemeinen Grundsätze, welche im gegebenen nationellen Rechte verborgen wirksam waren und den eigenthümlichen Charakter ihm aufdrückten. So ist es auch im Stande, in diesem bewusstgewordenen Geiste das Recht fortzubilden. Dies Verfahren ist daher nicht ein historisches im Gegensatze des philosophischen; sondern nur dadurch ist es ächt historisch, sofern es philosophisch ist, d. h. sofern ihm gelingt, das Charakteristische, Innerliche, eine bestimmte weltgeschichtliche Form der Rechtsidee im Gegebenen zur Anschauung zu bringen. — Das philosophische Verfahren geht von der Rechtsidee, als solcher, aus; aber weit entfernt, dieselbe, in der alten Weise des Naturrechts, in eine Reihe abstracter Rechtsregeln zu zerlegen, ergreift es sogleich die historischen Formen, welche die Rechtsidee sich gegeben, um in der Mannigfaltigkeit ihrer Gestalten die verschiedenen Möglichkeiten nachzuweisen, in denen ein bestimmtes Rechtsinstitut oder ein Rechtsverhältniss (Eigenthum, Erblichkeit, Ehe, Staatsform) sich darstellen kann. Das Verfahren ist nur insofern philosophisch, als es historisch ist, d. h. als es den geschichtlichen Stoff begreifend erschöpft — wenigstens dieser begreifenden Erschöpfung sich anzunähern sucht.

Eigenthümliche „Rechtsquelle" wird aber auch die Wissenschaft des Rechts, nicht nur darum, weil bei der langen und complicirten Rechtsentwicklung eines Volkes allein im Bewusstsein der Rechtskundigen die Kenntniss aller Rechtsbestimmungen und ihrer Bedeutung vorausgesetzt werden kann, gar nicht mehr im Bewusstsein des Volkes oder bei den Regierenden; sondern weit mehr noch desshalb, weil in dem ächten Rechtskundigen auch die wahre stets lebendige Quelle der Rechtsbildung fliesst. In ihm ist der künstlerische Geist repräsentirt, der in aller Gesetzgebung walten muss, und ihm ist daher die thätigste Mitwirkung dabei zuzuerkennen.

IV. Die Idee des Rechts wird ergänzt durch die beiden andern ethischen Ideen, zunächst durch die der ergänzenden Gemeinschaft. Das Recht ist das Gleichmachende in den gesammten Freiheitsverhältnissen: es gränzt in fester Ordnung die Personen und ihre Gebiete von einander ab. Aber damit

ist nur das Mittel gefunden, der Idee der innern Gerechtigkeit genugzuthun (§ 10, III.), mit deren Verwirklichung wir eben an jene höhere Idee verwiesen werden. Der Genius in Jedem kann sich nur verwirklichen, die innere Gerechtigkeit an ihm nur erfüllt werden, sofern er in die höhere Gemeinschaft, in die wechselseitige Ergänzung aufgenommen ist, welche durch die geistige oder gemüthliche Eigenthümlichkeit Aller begründet wird. Der Begriff innerer Gerechtigkeit enthält daher die Forderung einer höhern Gemeinschaft, als der bloss rechtlichen, und setzt die letztere wesentlich zum Mittel herab, um jene mit sichernden Schranken zu umgeben. Was nun jene Gemeinschaft sei, das wird erschöpfend durch die zweite ethische Idee bestimmt. Das Recht als solches und der Staat als Rechtsanstalt ist daher überhaupt nicht, und in keiner seiner einzelnen Bestimmungen, letzter Zweck; er muss den Forderungen jener höhern Gemeinschaft sich unterwerfen. Dies wichtige und folgenreiche Princip ist es, was J. Bentham unter dem Begriffe der Nützlichkeit aussprach und besonders auf Civil- und Criminalgesetzgebung des Staates anwendete. Was ihm Nützlichkeit heisst, ist eigentlich der Geist der „Humanität", d. h. die in die Rechtsidee vermöge der Forderung innerer Gerechtigkeit hinabwirkende Idee ergänzender Gemeinschaft. (Man vergleiche unsere Kritik Benthams: Bd. 1. § 200—206.)

2) Die Idee der ergänzenden Gemeinschaft.

§ 13.

Die Genien sind zugleich durch innere Eigenthümlichkeit auf einander bezogen und dadurch sich ergänzende. Sie vermögen es aber nur darum zu werden, weil sie ihrem göttlich vorweltlichen Ursprunge nach innerlich geeinte, ein zur Ganzheit gegliedertes, in ausgleichender Wechselbeziehung vollendetes Geistergeschlecht, schon sind (§ 5. 6.). Diese Allen eingeborene Urverwandtschaft bricht daher auch ebenso ursprünglich und unwillkürlich in ihrem Gefühle und praktischen Verhalten hervor: sie bildet ein siegreiches Gegengewicht wider die

vereinzelnden und gegen einander sich richtenden Selbsterhaltungstriebe der Iche, welche durch die Rechtsidee nur zu äusserer Verträglichkeit gebracht werden. Wenn jener Individualitätstrieb allein herrschte, so würde ein steter aufreibender Kampf von Allen zu Allen bestehen: — was Hobbes hervorhob und worin er, nur darin irrthümlich, die ganze Ursprünglichkeit des Menschen fand. Wäre das Rechtsbewusstsein allein daneben in uns wirksam, so würden wir zwar in äusserer Gemeinschaft, aber in strenger Abgränzung gegen einander stehen. Käme dagegen mit Einem mächtigen Schlage zugleich in uns Allen die Einheit und ergänzende Wechselbeziehung zum Bewusstsein, in der wir verborgener Weise zu einander stehen: so wäre alle Rechtsabgränzung überflüssig und aus dem in wirrer Unordnung vor uns liegenden Bilde des Menschengeschlechts hätten sich plötzlich die einenden Kräfte der Menschheit hervorgebildet. Da jedoch diese ergänzende Beziehung eine durchaus ursprüngliche, in Gott begründete ist, so ist auch ihr Bewusstsein ein ursprüngliches, also Idee. Wir nennen sie ihrem allgemeinsten Charakter nach die Idee ergänzender Gemeinschaft („Sociabilität"); in ihren beiden Hauptwirkungen erscheint sie als Ergänzungstrieb und Ergänzungsbedürfniss, und als Grundgefühl in beiderlei Gestalt erzeugt sie die Liebe, die rückhaltlose Hingebung an das andere Ich. (Ohne Liebe vermag Niemand zu sein; aber der menschlichen Liebe genügen nur Geister und Geistiges; richtet sie sich auf Todtes oder Zufälliges, so sinkt damit die Menschennatur unausbleiblich und immer tiefer unter ihr eigentliches Wesen herab.)

Die Liebe, aus dieser Grundquelle hervorbrechend, kann sich nur dreifach gestalten: sie ist Ergänzenwollen des minder Vollkommnen, wohlwollende Neigung gegen das Niedere, Hülfsbedürftige: Mitleid, Herablassung, Gnade, Selbstaufopferung: — im höchsten Urbilde die Liebe Gottes für sein Geschöpf, von deren Wirkungen das ganze Universum durchdrungen ist; — in unterster abbildlicher Gestalt die instinctive Sorge für das Junge, Gebrechliche, welche durch die ganze Thier- und Menschenwelt hindurchreicht und am Stärksten in der Mutterliebe offenbar

wird; — zur Form des bewussten Charakters erhoben die uneigennützige, begeisterte Selbstopferung der Menschenliebe. In ihrer zweiten Grundgestalt ist sie Ergänztwerdenwollen durch das Vollkommnere, hingebende Neigung gegen das Höhere, Ehrfurcht, Demuth, Vertrauen: im höchsten Urbilde die Liebe des Geschöpfs gegen den Schöpfer; — im sinnlich niedersten Abbilde die Kindesliebe, welche der Rigorismus der gewöhnlichen Moral eigentlich der Selbstsucht zeihen müsste, da sie lediglich auf die eigene Vervollkommnung gerichtet ist; — in der geistigen Gestalt des Charakters die uneigennützige, begeisterte Demuth der Nacheiferung für das Vollkommnere. Die dritte Gestalt ist die Wechselanziehung zwischen gleich Starkem und relativ Vollkommnem, um ihrer ergänzenden Gleichheit oder Ungleichartigkeit willen; — im Urbilde die reine Liebe vollkommner Geister, die ihres ergänzenden Unterschiedes froh sind, in instinctiver Naturform die Geschlechtsneigung, in der freien Form des Charakters die Freundschaft und die neidlose Wechselanerkennung Zusammenwirkender.

Indem nun jene Idee, geweckt durch die Gemeinschaft, auf irgend eine Weise in jedem Geiste sich kundgiebt, muss sie sich an ihm auf bestimmte Art individualisiren (es wird sich sogar finden, dass sie das eigentlich Individualisirende sei), aber dadurch eben mittelst seines Willens zurückwirken auf die Gemeinschaft. Insofern ist sie eben ethische Idee, hervorrufend eigenthümliche Willensverhältnisse und diesen den ethischen Charakter aufdrückend.

Welches dieser sei, hat sich schon gefunden: er liegt im Wesen jener Idee. Indem sie mit der Macht ihrer Ursprünglichkeit den Willen ergreift, vernichtet sie eben den unmittelbar in ihm wirkenden Trieb der Selbstsucht, d. h. sie erhebt ihn zu durchaus uneigennützigen Antrieben. Und dies ist der Charakter alles Sittlichen, die Ueberwindung des niedern Selbst durch eine Liebe, die ihm unbedingten Werth hat, der es freiwillig sich unterwirft. Diese ist zugleich die eigentlich versittlichende Kraft für alle Formen menschlicher Gemeinschaft.

Wie weit ihr durchseelender Hauch dringt, erheben sich die menschlichen Verhältnisse über das Kümmerliche und Aeussere bloss erkünstelter Beziehungen, innere Wahrheit, Selbstbefriedigung, Begeisterung tritt in sie ein, und sie gewähren durch sich selbst eine vollkommene Lust (vgl. § 19.): es ist wie wenn in so vollgenügender Liebe das längst gesuchte, ahnungsvoll angestrebte Urverhältniss des Menschen wiederhergestellt wäre; sein Genius ist versöhnt. Der tiefere Grund ist, weil darin nur die Liebe wiedererwacht, die uns Alle in unserm ewigen Ursprunge verbindet: sie ist die Hervorbildung der ewigen Einheit in die Zeitlichkeit und das endliche Bewusstsein, mit der Gott in uns sich selber liebt (§ 5, III. a.). *)

Darum ist sie auch das Mächtigste und das Vielgestaltigste in uns. Alles gesellige Gefühl von der flüchtigsten Neigung an bis zur höchsten Leidenschaft und Gemüthsinnigkeit, mit der bei tieferregter Geschlechtsneigung den Liebenden etwa das Gefühl entsteht: „sie seien für einander geschaffen", — was für eine so specielle Prädestination gehalten freilich lächerlich ist, sofern es jedoch etwas wahrhaft Gefühltes bezeichnet, keinesweges ausser Acht zu lassen wäre: — jede Regung von unwillkürlicher Ehrfurcht, jedes Gefühl von Pietät und Treue, jede selbstaufopfernde Begeisterung, jede Vereinigung zu gemeinsamer Geistesthat sind nur besondere Aeusserungsweisen jener Idee, welche damit die Quelle alles eigentlich und specifisch Menschheitlichen ist. So kann sie, von dieser Seite betrachtet, Idee des Wohlwollens genannt werden.

§ 14.

Sie hebt in ihren dunkelsten Regungen an von dem unwillkürlichen Sichhineinversetzen in das fremde Bewusstsein und Gefühl. Aus einer Miene, einem Worte, einer Geberde des Andern deuten wir uns sein Inneres; aber ebenso unwillkürlich gewinnt es Einfluss auf uns, wir lassen uns dadurch bestimmen

*) Man vergl. unsere speculative Theologie, § 203, 262, besonders S. 677. 78.

im eigenen Gefühl und Willen, für ihn oder gegen ihn. Dies in die Andern unmittelbar sich hineinversetzende Gefühl, mit gleichfalls unwillkürlichen Willenserregungen, begleitet unser Bewusstsein fremder Zustände ebenso unmittelbar, wie das Selbstgefühl unsere eignen. Unablässig und wie im Vorübereilen werden die ersten Fäden der Gemeinschaft zwischen den Menschen ausgeworfen, der gemeinschaftstiftende Process beginnt, um vielleicht nach dem Austauschen eines Blickes, nach einem flüchtigen Wechselworte wieder zu erlöschen. Dass wir aber dergestalt einander unmittelbar verständlich, gegenseitig uns aufgeschlossen sind, beweist von Neuem, dass sich ein einziges Geistwesen durch uns Alle hindurcherstreckt, nur in verschiedener Vertheilung und Begabung für den Einzelnen.

Dies Hineinversetzen in den Andern kann in bloss neutralem Ausdrucke verharren, als allgemeine, unparteiische Theilnahme, die zwar ein Interesse hegt am dargebotenen Inhalte, aber kein entschiedenes an der Persönlichkeit. Es zeigt sich oft genug als Neugier oder als unwillkürliche Theilnahme an merkwürdigen persönlichen Verwicklungen, deren Inhalt doch so beschaffen ist, dass er weder Neigung noch Abneigung erregt. Zu dieser parteilosen Theilnahme ist jedoch schon ein Grad von Reflexion, von durchgebildetem Urtheil vorauszusetzen, weil es nur irgend eine Beziehung auf allgemeine Begriffe sein kann, die ein Interesse zu erregen fähig wäre, bei welchem alles Sympathetische schweigt. Weit häufiger dagegen wird das natürliche unreflectirte Gefühl dazu getrieben, unwillkürlich Partei zu nehmen, sympathetisch oder antipathetisch erregt zu werden. Dabei ist jedoch die bedeutungsvolle Erscheinung nicht ausser Acht zu lassen, dass, sowie dies Gefühl ungehemmt wirken kann, nicht abgelenkt durch selbstsüchtige Regungen oder bestochen durch irgend eine im Urtheil liegende Voraussetzung (z. B. durch ein Parteivorurtheil oder einen festgewordenen Wahn), kurz seiner natürlichen Wirkung überlassen, es unmittelbar in wohlwollender Weise als Mitgefühl sich kundgiebt. Wir sind getrieben, uns theilnehmend, das eigene Ich mit dem fremden vertauschend, in das andere hineinzuversetzen und so den eignen

Selbsterhaltungstrieb auf das fremde Ich hinüberzutragen, auch dadurch bekundend, dass jedes Ich im tiefsten Ursprunge sich als Eins mit dem Andern fühlt.

Diese Vertauschung und völlige Hingabe an das fremde Ich gipfelt nun im „Wohlwollen"; dies ist zugleich das seligste und das uneigennützigste Gefühl, weil in der Selbstaufopferung, die immer eine Begleiterin wahrhaftiger Liebe ist, sogar der intensivste und unmittelbarste Trieb der Individualität, der Selbsterhaltungstrieb, durch eine höhere Befriedigung überwunden wird. In jedem Acte wahrhafter Liebe vollzieht sich daher jene innere geheimnissvolle Einheit, welche uns vom Anbeginn der Dinge umschliesst; in der Liebe bricht unser wahrhaftes vorweltliches Dasein hindurch, mit dem geheimnissvollen Reichthum aller der Beziehungen ausgestattet, welche uns mit den Andern verbinden. Daher die tiefe und eigenthümliche Vollgenüge, welche dies Gefühl uns gewährt; in ihm allein gewinnen wir unser wahres, nach allen Seiten ausgewirktes Wesen und das innigste Bewusstsein desselben.

I. Da jedoch jener Trieb wohlwollender, selbstaufopfernder Ergänzung des Andern seinem innersten Wesen nach nur darin besteht, in irgend einem einzelnen Verhältniss die tief in uns schlummernde Idee der Menschheit zu verwirklichen: so drückt er zugleich den wahren Grundwillen des Menschen und der Menschheit aus. Sein Inhalt ist dem Gefühle und Urtheile das schlechthin Gefallende, sein Gegentheil das Misfallende; dem Willen ist es das schlechthin Gebotene, das Gegentheil das schlechthin Verbotene. Indem nämlich der Wille, unmittelbar sich selber ergreifend, nur die Regungen natürlicher Selbstsucht empfindet, kann ihm sein eigenes, tiefursprüngliches Grundwollen nur als Gebot erscheinen, aber als unbedingtes, nichts Höheres über sich habendes, durch sich selbst gewisses; — der Ableitungsgrund von Kants kategorischem Imperative, welcher Recht hatte zu behaupten, dass das sittliche Bewusstsein ein durchaus selbstständiges sei und ausser jedem Zusammenhange mit der Idee Gottes und mit besondern religiösen Antrieben aufgefasst werden könne. Auch Fichte sprach das in

seiner Begränzung wahre Wort aus*): dass die Sittenlehre von Gott Nichts wisse, indem sie den „Begriff" selbst (die sittliche Idee) für das Absolute halten müsse. In der That nämlich muss jener Grundwille, wenn er hervortritt im Bewusstsein, als etwas durchaus Ursprüngliches und Unbedingtes sich ankündigen, und die Reinheit der psychologischen Auffassung fordert daher diese strenge Abgränzung. Anders es stellt sich das Verhältniss, wenn die Frage davon ist, ob der Grundwille des Menschen in dem objectiven Weltzusammenhange nicht selbst einer höhern Deutung und Begründung fähig sei? Hierauf antwortet auch Fichte, dass eine Philosophie, welche bei der Sittlichkeit als absoluter Thatsache stehen bleibe (wie die Kantische, wie — können wir hinzusetzen — auch die Philosophie Herbarts), „nicht zu Ende gekommen sei." Endlich ist mit der relativen Absolutheit des Sittlichen, wie sie sich in der Idee der ergänzenden Gemeinschaft ausspricht, auch das weitere Resultat noch nicht abgeschnitten, dass jene Idee durch eine noch höhere ergänzt werden könne, in der sich auch die positive Beziehung zwischen Sittlichkeit und Religion wiederherstellt.

II. Wie sich schon ergab, ist in dem eben Abgeleiteten (§ 13, II.) das erste unterscheidende Kriterium alles Sittlichen gefunden, im Unterschiede sowohl von dem noch nicht Sittlichen (sittlich Neutralen) als vom Widersittlichen (Bösen); zugleich Dasjenige, was alle untergeordneten Willensformen und Willensverhältnisse, wenn es in sie eintritt, zu Momenten des Sittlichen erhebt (das Ethisirende derselben). Es ist das praktische Ergänzen des Andern um des Andern willen. Desshalb ist es nicht blosse Gerechtigkeit (Gleichstellen des Andern mit sich selbst); auch Uneigennützigkeit ist noch zu schwach: sondern Selbstaufopferung drückt seinen wahren specifischen Charakter aus, und diese ist es, in welcher Gestalt und Modalität sie auch auftrete, welche allem Handeln den Stempel des Sittlichen aufdrückt. Darüber ist auch weder das unmittelbare menschliche Bewusstsein jemals im Zweifel gewesen, noch

*) Sittenlehre vom J. 1812 in den „Nachgelassenen Werken" Bd. III. S. 4.

hat es von der Wissenschaft der Ethik, wie verschieden auch in ihr der Begriff der Sittlichkeit formulirt worden ist, völlig verfehlt werden können. Uneigennützige Selbstaufopferung zu verehren, fühlt Jeder ursprünglich sich gedrungen, und in der Wissenschaft haben sich alle diejenigen ethischen Systeme als der Wahrheit am nächsten erwiesen, die entweder empiristisch in der Sympathie, im Wohlwollen, im Mitleide (wie Schopenhauer) den Grund alles Ethischen suchten, oder rationalistischer in der Anerkennung schlechthin gemeingültiger Maximen alles Handelns den Charakter des Sittlichen fanden, d. h. in Demjenigen, was nicht bloss wie eine theoretische Wahrheit gemeingültig ist, sondern gemeinschaftgründend als die praktische Kraft sich bewährt, welche die Selbstsucht in uns vernichtet.

§ 15.

Hierin liegt aber schon die Nothwendigkeit einer weitern Ausbildung der Idee der ergänzenden Gemeinschaft nach einer andern Seite hin, welche das zweite Kriterium des Sittlichen enthält. Der Mensch ist an sich nicht dergestalt allgenugsam und bedürfnisslos, wie ihn der vorige Standpunkt zeigte. Diese Vollkommenheit kann er erst gewinnen in Folge eines geistig-ethischen Bildungsprocesses, und es ist gerade die hier einschlagende Frage, was der Quell seiner Vervollkommnung sein könne? Auch hier antwortet uns die Idee ergänzender Gemeinschaft: nur in dem Maasse wird der Mensch vollkommen, in welchem er sich durch die Andern ergänzen lässt, bildsam ist durch Sociabilität. Und dies ist die zweite nothwendige Gegenseite in jener Idee: das „Ergänzungsbedürfniss“, wie wir es nannten, das Streben, zu eigner Vervollkommnung seine Ergänzung in Andern zu suchen. Auch dies Gefühl ist ethisch; denn in dieser Vervollkommnung wird nicht eine sinnliche oder eine selbstsüchtige Befriedigung gesucht, sondern die Hervorbildung des wahren, menschheitlichen Selbst, des Genius in uns.

Aber ebenso existirt jene Idee in der Form des Triebes: er ist eben, was man gesellschaftstiftende Neigung (Sociabilität)

genannt hat, der Trieb *geistiger* Gesellung, um sich durch den Austausch der Individualitäten zu ergänzen, von der unbestimmtesten Regung an, welche uns zum Wechselspiele der Mittheilung treibt und den Vereinsamten sogar nöthigt, mit den dürftigsten Surrogaten derselben vorlieb zu nehmen (wie wir geistesarme Menschen zum Umgange mit Hausthieren sich herablassen sehen oder Gefangene zur Freundschaft mit Spinnen und Mäusen), bis zum Drange einer edeln Natur, in rückhaltloser Hingabe an die geistesverwandte Individualität und in der Aufnahme ihres Geistes in sich den Vollgenuss des eignen Daseins erst zu gewinnen. Eben damit erhebt jener Trieb sich auch zum freien *Vorsatze*, durch rückhaltlose Mittheilung an den Andern und Rückaufnehmen seines Geistes in sich, die eigene geistige Individualität unablässig zu universalisiren, d. h. sich zu vervollkommnen. Dies ist daher die *zweite* Richtung aller Liebe und alles ethischen Handelns zu Verwirklichung der Idee ergänzender Gemeinschaft, die nur in dieser doppelseitigen Bestimmung vollständig erkannt ist.

Darum heisst das höchste Gebot: „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst", gründlich erwogen, gleichfalls das Doppelte: Ergänze *ihn* thatkräftig, wo er es bedarf, und ergänze *dich* aus ihm durch gewissenhafte Hingabe an seinen Genius! Dass auch für Letzteres Selbstentsagung, Demuth, Niederkämpfen eigenwilliger Regungen die Grundbedingung sei, ja vielleicht das schwerste Opfer der Selbstigkeit gefordert werde, dass also auch *hier* der eigentliche Kern sittlicher Gesinnung zu Tage komme, dies ergiebt sich von selbst.

Die letztere Seite ist nun in der bisherigen Ethik für sich gefasst und im Begriffe der *Vervollkommnung oder der Vollkommenheit* zum besondern Principe der Ethik gemacht worden. So in der Wolffschen Moralphilosophie; so hat auch *Herbart* unter seinen praktischen Ideen die der Vollkommenheit aufgezählt. In der Gestalt jedoch, wie sie durch solche Absonderung auftritt, ist sie nur ganz formell und abstract geblieben. Es ist eben die Frage, *was* das wahre Zeichen der Vollkommenheit sei, ebenso *worin* die Vervollkommnung eigentlich bestehe?

Auf Beides giebt genügende Auskunft nur die vollständig erkannte Idee ergänzender Gemeinschaft; in jener Hinsicht: durch Ergänzung der Andern, woran sich unsere Vollkommenheit bethätigt; in diesem Betracht: durch sich Ergänzenlassen aus Andern, worin der einzige Quell wahrer und dauernder Vervollkommnung zu finden ist.

§ 16.

Beide Grundformen der Liebe aber und das aus ihnen entspringende ethische Thun weisen uns in eine Unendlichkeit menschlicher Anknüpfungen hin: in Jedem liegt für Jeden ein geistiger Schatz der Ergänzung verborgen, der angeregt und gehoben, erst den Reichthum innerer Beziehungen vollständig entfalten kann, wodurch Jeder ein Unterschiedener ist, aber darum gerade ein Ergänzender für den Andern werden soll. Wir meinen hier keinesweges bloss den Wechselaustausch der Erkenntniss oder des Gefühlslebens (in der Kunst), sondern weit mehr noch die eigenthümliche ethisch-gemüthliche Gesammtauffassung des Lebens, welche erst eine innerlich ergänzende Gemeinschaft hervorruft und von welcher wir in den Beispielen geistiger Freundschaft und sittlicher Association, wie sie uns sporadisch begegnen, vereinzelte Vorläufer und Ankündigungen höherer menschlicher Zustände finden.

Und hierin liegt erst die vollständige Idee der ergänzenden Gemeinschaft. Die ganze doppelseitige Entwicklung derselben hat das alleinige Ziel, die Ergänzung Aller durch Alle in jener innerlichen Gemeinschaft zu verwirklichen oder das Menschengeschlecht zum Bewusstsein dieses Verhältnisses, zur Menschheit hinaufzusteigern (§ 5, III). Jede wirksame Anknüpfung daher, von den flüchtigsten Regungen des Mitleids oder der Ehrfurcht an bis zu den menschheitumfassenden Gemeinschaften in Familie, Geselligkeit, Staat, Kirche, ist im Einzelnen wie im Ganzen ein menschheitstiftender Process, ein Ansatz und Versuch, die Idee der Menschheit zu verwirklichen.

Von hier aus lässt sich auch die Rechtsidee noch einmal in's Auge fassen. Wie wir oben zeigten (§ 12, IV.), dass das

Recht nur als die feste Form und das allgemeine Mittel betrachtet werden könne, um den Inhalt höherer, innerlich ergänzender Gemeinschaft gesichert in dieselbe hineinzulegen: so gewinnt dies Verhältniss noch einen neuen Gesichtspunkt, wenn wir es von der hier gewonnenen Idee der Menschheit aus fassen. Jedes Rechtsverhältniss enthält zugleich eine allgemein menschheitliche Anknüpfung: in die wechselseitige Erfüllung der Rechtspflichten kann sich zugleich die ganze Intensität der Gesinnung hineinlegen und darin, als Rechtlichkeit, Gewissenhaftigkeit, von sich Zeugniss geben. So aber soll es sein, weil die Rechtsidee nur erster Moment ist im ganzen ethischen Processe. Damit ist jedoch Veranlassung gegeben, an jedes Rechtsverhältniss ein eigentlich ethisches zu knüpfen oder es selber zu einem ethischen zu steigern über die blossen Rechtsbeziehungen hinaus. Dies empfindet und übt auch jeder Gute, indem er, unwillkürlich oder mit freiem Vorsatze, solche blossen Vertragsverhältnisse durch Treue, Nachsicht, wechselseitige Aufopferungen zu einem humanen Verhältnisse zu steigern strebt, d. h. den menschheitbildenden Process hier anzuknüpfen sucht.

§ 17.

3) Die Idee der Gottinnigkeit.

Jene Einheit Aller mit Allen indess kann sich thatsächlich nie völlig verwirklichen, nie die Idee der Menschheit vollständig realisirt werden, so gewiss die Mehrzahl der innern Beziehungen von Mensch zu Mensch extensiv und intensiv im Zeitleben jedes Einzelnen unverwirklicht bleiben muss. Die Idee der Menschheit ist daher einestheils ein stets zu Realisirendes und wirklich Realisirtes in jedem gelungenen Verhältniss der Ergänzung, dessen kaum irgend ein Mensch ganz entbehrt, — anderntheils ist sie ein Ideal, ein nie zur vollständigen Realität Gelangendes, während es dennoch jeden von lebendiger Sittlichkeit Erfüllten unablässig treibt, jene Idee ganz darzustellen, Alle in Liebe zu umfassen und ebenso jedem vervollkommnenden Einflusse offen zu bleiben. Die Schranken, innerhalb deren in

beiderlei Hinsicht seine individuellen Berührungspunkte fallen, werden ihm daher ohne seine Schuld zu einer wahrhaften Beschränkung, indem er überall ein an sich Erreichbares doch als ein für ihn Unerreichbares sich bekennen muss. Wie viel Unheil, das er tilgen möchte, steht vor seinen Augen, wie mancher Hülfe, wie mancher fördernden Gemeinschaft muss er selber entbehren, welche dennoch der Reichthum der Geisterwelt für ihn aufbewahrt, deren Wirkung ihn nur nicht erreichen kann.

Für das Gefühl dieser Entbehrung, welches nur aus tiefstem sittlichen Bewusstsein entspringt, bedarf er der Erhebung in eine noch höhere Idee, welche die Idee der ergänzenden Gemeinschaft zu integriren vermag. Es ist die Idee der Gottinnigkeit, durch welche einerseits der niemals völlig zu realisirende Begriff der Menschheit ideal anticipirt, im Gemüthe und in der allgemeinen Gesinnung wirklich vollzogen wird, andererseits die Lücken und Unzulänglichkeiten aller menschheitlichen Verhältnisse in das Gefühl religiöser Ergebung aufgelöst werden. Dadurch gewinnt in beiderlei Hinsicht die Idee der Gottinnigkeit, welche als Andacht, Frömmigkeit im Gefühle verweilt, Einfluss auf den Willen und wird ethische Idee.

So in ersterer Beziehung: Sich in Gott wissen ist zugleich das Bewusstwerden der Einheit und Gleichheit Aller in Gott. Gottesliebe schliesst daher unabweislich Menschenliebe in sich, in welcher die Idee der Menschheit auf ideale Weise, d. h. im Gefühle und Bewusstsein, wirklich vollzogen ist: ich umfasse Alles, was Menschenangesicht trägt mit gleichmachender Liebe, weil es in Gott umfasst ist (weil Alle gleicher Weise „Kinder Gottes“ sind); dann aber ist die Idee der Menschheit ganz in meinem Gemüthe gegenwärtig. Gottesliebe und Menschenliebe sind daher die beiden integrirenden Momente des Einen Grundgefühles, sich in Gott zu wissen. Die Menschen insgesammt kann ich nur darum und insofern lieben — denn den gemeinschaftstiftenden Process mit Allen zu verwirklichen, gelingt niemals — weil ich sie in Gott mit mir vereint weiss, meine „Verwandtschaft“ in Gott mit ihnen

anerkenne. Ebenso umgekehrt: hat die Gottesliebe die Gesinnung ergriffen, so kann sie sich nur, in Handlungen, gegen die Menschen richten. Aber auch nur also kann sie sich bethätigen, so gewiss ich Jeden unmittelbar auf die Einheit beziehen muss, durch die er in Gott mit mir verbunden ist. Lebendige Gottesliebe ist lediglich wirksam werdende Menschenliebe, und jene die festeste Garantie von dieser. Praktisch ist nie daran gezweifelt worden; aber es kommt darauf an, die Tiefe des theoretischen Grundes dafür zu erkennen.

So auch in der zweiten Beziehung: indem wir mit unserer Liebe nicht Alle wirksam umfassen können, indem uns ebenso wenig alle Ergänzungen erreichen, die für uns in der Menschheit bereit liegen: bedarf es zur Festigung des sittlichen Willens, zur Belebung eines unermüdlichen sittlichen Handelns des unbedingten Vertrauens auf die wirksame Gegenwart (Vorsehung) Gottes in der Menschheit. Die uns selber fehlenden Kräfte wie die uns von Menschen gebrechende Hülfe müssen wir in einer über die Menschheit hinausliegenden Ergänzung suchen: dies Vertrauen, wie es aus dem Gefühle der Gottinnigkeit unmittelbar entsteht, ist mit Recht Glaube (fides, ursprüngliche Zuversicht zur göttlichen Gegenwart) genannt worden; und eine praktische Seite enthält es dadurch, indem es als Ergänzendes und dadurch Mitbedingendes zu allem ethischen Thun und aller ethischen Beurtheilung nothwendig hinzutritt, um das Bewusstsein aller factisch darin unvermeidlichen Unvollkommenheiten in eine höhere, aber definitive Beruhigung aufzulösen. Glaube im eben bestimmten Sinne ist die zweite Form der Idee der Gottinnigkeit, wie sie nothwendig entsteht, wenn die Idee der Menschheit auf dieselbe bezogen und mit beiden der Zustand verglichen wird, welchen factisch die Menschheit darbietet. Im Glauben wird die Idee der Menschheit gleichfalls auf ideale Weise anticipirt; aber nicht im Gefühle, wie in der Liebe, sondern in Bezug auf das ethische Handeln und die ethische Beurtheilung.

Endlich schliesst die Idee der Gottinnigkeit, auf die Menschheit bezogen, noch ein Drittes in sich. Von jenem Glauben an Gott ist unabtrennlich die Zuversicht eines dauernden Sieges

des Guten auch für alle Zukunft, und einer immer tiefern Ausgleichung des Missverhältnisses zwischen den ethischen Ideen und dem Factischen, gleichviel, wie man diese Ausgleichung bestimmter sich vorstelle; — diese Zuversicht menschlicher „Perfectibilität" ist die Hoffnung. In ihr wird gleichfalls die Idee der Menschheit anticipirt, aber nicht im Gefühle und für das Praktische, sondern für die vorausgreifende Erkenntniss oder die Vorstellung.

Hierdurch erledigt sich gründlich und, wie wir glauben, zu beiderseitiger Befriedigung, die zu allen Zeiten angeregte Frage über das Verhältniss von Sittlichkeit und Frömmigkeit oder, in Bezug auf die wissenschaftliche Betrachtung ausgedrückt, von Ethik und Religionslehre. Die moderne Bildung hat die Ansicht durchgesetzt, und besonders seit Kant ist es eine für die Wissenschaft und für das Bewusstsein jedes Gebildeten nicht mehr aufzugebende Ueberzeugung geworden: dass Sittlichkeit in der Gesinnung wie im Handeln stattfinden könne, ohne im Geringsten durch Frömmigkeit mitbestimmt oder geleitet zu werden, und es ist richtig, dass unser ganzes Bewusstsein von der Selbstständigkeit der sittlichen Idee Zeugniss giebt. Dies ist auch in der vorhergehenden Untersuchung zur erschöpfenden Anerkenntniss gelangt, indem sich zeigte, dass die Rechtsidee und die Idee der ergänzenden Gemeinschaft vollständig gedacht und ebenso vollständig im einzelnen Subjecte verwirklicht werden können, ohne der Idee der Gottinnigkeit zu bedürfen. Und auch in Bezug auf den wissenschaftlichen Standpunkt der Ethik können wir an das oben Gesagte erinnern (§ 13, III.), dass sie die sittliche Idee für das Absolute halten und allein von dieser aus ihre Constructionen entwerfen könne. Doch ist einschränkend hinzuzusetzen, dass diese Möglichkeit sich eigentlich nur auf den Tugend- und Pflichtbegriff erstreckt. Soll dagegen die Güterlehre erschöpfend entwickelt, ebenso ein umfassender Abschluss des Ethischen für das Gefühl begründet werden: so ist Beides nur möglich, wenn die Idee der Gottinnigkeit in diesen Umkreis eintritt, um die letzte Einheit und Harmonie in alles sittliche Streben und alle ethische Beurtheilung zu bringen. Nur in letzterer Be-

ziehung ist zu sagen, dass die Sittlichkeit durch das religiöse Gefühl integrirt und vollendet werde; aber in dieser Beziehung gilt es auch entschieden.

§ 18.

Indem die Idee der Gottinnigkeit, wie wir gezeigt haben, eine ethische wird, erzeugt sie auch eine eigenthümliche Form der Gemeinschaft, und zwar zugleich die allumfassendste und die freieste; jenes, weil schlechthin alle Iche auf gleiche Weise in ihr begriffen sein müssen, dieses, weil jene Gemeinschaft — die religiös-kirchliche — gar nicht mehr, wie alle diejenigen, welche aus der Rechtsidee und aus der Idee ergänzender Gemeinschaft hervorgehen, auf einer individuellen und damit ausschliessenden Wechselanziehung beruht. Der Grund von jener ist keineswegs, wie in den beiden andern ethischen Ideen, eine besondere Eigenthümlichkeit der Subjecte und ein daraus hervorgehendes Verhältniss, sondern sie umschliesst alle Menschen mit ausdrücklicher Abstraction von ihren persönlichen Unterschieden, weil sie im Gefühle der Gottinnigkeit gleichmässig umfasst sind, — selbst mit Abstraction von ihrem Erscheinen und Verschwinden in der Zeit. (Insofern kann die Fürbitte für die Todten, die Fürbitte durch die Heiligen als charakteristisches und sinnvolles Symbol für die Eigenthümlichkeit der religiös-kirchlichen Gemeinschaft gelten: auch die unsichtbar Gewordenen sind in ihr noch mitumfasst und getragen von der Einen helfenden Gottesliebe. Keiner ist für sie und für das ihr entsprechende Gefühl untergegangen.)

Aus gleichem Grunde ist die religiös-kirchliche Gemeinschaft, wenn sie nach ihrer eigentlichen ethischen Bedeutung, nicht nach ihrer zeitweisen historischen Erscheinung gefasst wird, die mannigfaltigste und vielgestaltigste. Sie ist ein allgemeiner Bund der Gesinnung, um die (zugleich ethischen) Gefühle der Liebe, des Glaubens und der Hoffnung wechselseitig zu beleben, in welchen sich der Inhalt jeder besondern ethischen Gemeinschaft, wie jedes besondern sittlichen Handelns hineinlegen lässt. Sie greift durch Alles und Alle

hindurch, aber bloss um auf die freie Gesinnung einzuwirken.

Endlich ist sie die schlechthin universalste Gemeinschaft. Von ihr aus wird die reine Idee der Menschheit realisirt, wie dieselbe in der Frömmigkeit ideal anticipirt ist (§ 14). Desshalb ist ihr Ziel Universalkirche, ihr Resultat ein Menschheitbund und ihre Spitze die Mission im ächten Sinne, als religiös humanisirendes Institut (wovon später).

I. Der Idee der Gottinnigkeit entsprechend liegt nun der specifische Charakter dieser Gemeinschaft noch in Folgendem. Sie fasst den Menschen lediglich in seiner ewigen Bedeutung (als „Kind Gottes") und sucht dies Ewige an ihm hervorzubilden und zum ebenso ewigen, bleibenden, unerschütterlichen Grunde der Gemeinschaft zu machen; — „Reich Gottes" im irdischen Reiche, d. h. das innerlich verewigende Band in allen untergeordneten Gemeinschaften, in deren jede man nun den ganzen Werth und Gehalt seiner Persönlichkeit hineinzulegen vermag.

Ihre Wirksamkeit ist daher auch nicht gerichtet auf Hervorbildung irgend eines Zufälligen oder Unwesentlichen in den Individuen, um darauf die religiöse Gemeinschaft zu gründen (wie etwa in der Liebe, Ehe, selbst in der Freundschaft es nur besondere Eigenschaften an den Individuen sind, welche ihre Wechselanziehung bedingen), oder auf das wenigstens Unbegreifliche eines Talentes, wie in der Kunst- und Wissenschaftsgemeinschaft, sondern auf die rein menschliche, ewige Persönlichkeit und deren Hervorbildung. Diese kann von Seite des Willens nur auf sittliche Ausbildung gerichtet sein, von Seite der allgemeinen Gesinnung nur auf Belebung jener ethischen Gefühle (§ 14), welche die gesammte Lebensauffassung, auch ohne hohe theoretische Ausbildung des Geistes, erst vollenden können. Weil aber, wie sich zeigen wird, auf jeder Stufe sittlicher Entwicklung, wie in jeder Einzelthat pflichtmässigen Handelns, die Möglichkeit der Entartung, des Bösen, im freien Subjecte nebenherläuft: so schliesst jene allgemeine Aufgabe der religiösen Gemeinschaft, — sittliche Ausbildung des Menschengeschlechts, stete

Belebung von Liebe, Glaube und Hoffnung in demselben, — sogleich die weitere Bestimmung in sich, in beiderlei Hinsicht es zugleich von der beiherlaufenden Entartung zu befreien. Dies der Standpunkt der „Kirche" und der Umfang ihrer Pflichten, als universalster und alleingreifendster Gemeinschaft; daraus werden auch die Grundsätze hervorgehen, nach denen das Verhältniss von Staat und Kirche *festzustellen* und zu *beurtheilen ist*.

II. *Hieraus ergiebt sich* endlich, *dass ein solches Reich* Gottes und die darauf gegründete Gemeinschaft (der *Sittlichen*, „Heiligen") gar keine transscendenten oder überschwänglichen Zustände in sich schliesse, welche wir etwa erst bis zum künftigen Leben zu vertagen hätten. Dies Reich der Ewigkeit ist ein solches, in dem wir schon leben: der höchste menschheitbildende Process hat (wenigstens seit Erscheinung des Christenthumes) *schon angefangen* und setzt *sich* fort *mit* jedem Fortschreiten der Weltgeschichte; *und auch hier verhält* es *sich* gleichergestalt, wie in den untergeordneten *Gemeinschaften*. *Die* ethische Idee, aus welcher jede sich verwirklicht, *ist stets schon* wirksam im Menschengeschlechte und macht überall sich geltend in irgend einer Form der Unmittelbarkeit: sie ist niemals ein bloss Jenseitiges. Dennoch fordert sie zugleich immer höhere, genügendere Verwirklichung: jeder Gemeinschaft ist durch dies ihr innewohnende *Princip* der Keim unendlicher Perfectibilität verliehen.

Noch bedeutungsvoller tritt dies *Verhältniss* an derjenigen *Gemeinschaft* hervor, in welcher die *höchste* Idee, die der Gottinnigkeit, sich verwirklicht. In ihr ist das absolute Ziel, die vollendete Harmonie alles Menschendaseins gefunden: die ewige Persönlichkeit eines Jeden wird durch sie allmählig in die Zeit eingeboren. Darum hebt aber diese Idee uns zugleich auf einen Standpunkt des Bewusstseins, für welches der Tod, d. h. das Aufhören der gegenwärtigen Form unserer Sichtbarkeit und Wirksamkeit, selbst als etwas Zufälliges oder Aeusserliches erscheint, welches unserm Wesen Nichts anhaben kann, welches ebenso wenig unsern Grundwillen ändert, wie er sich

auch fixirt habe im Zeitleben. Dies Bewusstsein innerer Ewigkeit ist gleichfalls kein trübes, mystisches oder bloss transscendentes mehr, wiewohl es, um zu voller wissenschaftlicher Selbstaufklärung zu gelangen, um das Phänomen der Sinnenwelt, der Geburt und des Todes zu begreifen, allerdings einer gründlichen Metaphysik und Anthropologie bedarf. Die Ethik endet daher, in dem Begriffe vollendeter religiöser Gemeinschaft zu ihrem Abschlusse gelangt, in einer Lehre vom ewigen Leben und einer ewigen Gemeinschaft im Diesseits, als dem sichtbaren Bande zwischen dem Diesseits und Jenseits.

Zweiter Abschnitt.

Die Freiheit des Willens.

§ 19.

Auch der Begriff menschlicher Freiheit kann nur, wie die ethischen Ideen, mit Rückbeziehung auf das ganze System der Philosophie gründlich erwiesen werden. Es verhält sich damit, wie mit dem so eben berührten Probleme der menschlichen Unsterblichkeit. So lange Freiheit und Unsterblichkeit, wie bisher fast durchaus geschehen, dem Menschen als ausschliessliche Prädicate zuerkannt werden, steht es misslich mit der Begründung derselben; sie treten dann als abgerissene, scheinbar heterogene Bestandtheile in den sonst consequenten Weltzusammenhang, so lange alles Uebrige ausser dem Menschen der Naturnothwendigkeit unterworfen und durchaus vergänglich sein soll. Werden dagegen beide als universale Bestimmungen alles wahrhaft Realen gefasst, welche am Menschen nur in höherm Grade sich verwirklichen, so erhalten sie Begreiflichkeit und durchgreifende Analogie. Die Freiheit des Menschen ist nur aus dem universalen Weltzusammenhange zu rechtfertigen, indem sie als Eigenschaft aufgewiesen wird, die in niederm Grade von allem Realen gilt.

I. Der Begriff der Freiheit in dieser allgemeinen Bedeutung lässt sich nur durch Feststellung der metaphysischen Kategorieen der Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit gründlich erledigen.*) Ihr rechter Begriff ist nämlich erst zu finden;

---

*) Dies ist von uns in der „Ontologie" geschehen (Grundzüge zum Systeme der Philosophie, II. Abtheilung: die Ontologie, 1836, § 176—203.). Alles Folgende beruht daher auf den dort entwickelten metaphysischen Sätzen.

wir wissen keinesweges unmittelbar oder empirisch-thatsächlich, was Freiheit sei? Alle skeptischen Betrachtungen gegen dieselbe, alle deterministischen Lehren, die bis zur Läugnung derselben vorschreiten, haben darin ihre Berechtigung, dass sie gegen einen falschen, wenigstens oberflächlichen Begriff der Freiheit gerichtet sind und die innere Ungereimtheit desselben aufweisen.

Nach der gewöhnlichen, auch in manche Psychologieen und Moralsysteme aufgenommenen Vorstellung, bezeichnet man diejenigen Handlungen als freie, in denen das Subject zwar auf gewisse Art sich entscheidet, ebensogut aber auch auf entgegengesetzte Weise sich hätte entscheiden können. Man fasst die Freiheit als Willkür, oder metaphysisch ausgedrückt: das Freie ist das Zufällige, das Grundlose. Dass es metaphysisch gedacht gar Nichts dergleichen geben könne, übersieht man zunächst; aber noch mehr, dass es gar kein frei Gewolltes geben könne, welches nicht in irgend einem Grade das innere Wesen des Wollenden ausdrückte; und zwar je freier, d. h. je ungehemmter von Aussen, der Wille hervortritt, desto entschiedener und vollständiger wird er in der Handlung sich darstellen müssen. Je freier von Aussen daher der Wollende, desto unmittelbarer muss dies sich in seiner Handlung aussprechen; desto weiter entfernt ist sie daher ebenso von grundlosem Zufall, wie von äusserlich zwingender Nothwendigkeit: sie ist innerlich dem Wesen des Wollenden entsprechend, d. h. nothwendig. Und nicht anders urtheilt auch der natürliche Sinn und die gebildete Reflexion; beide sehen in jeder „freien" Handlung, gerade desshalb, weil sie der ungehemmte Ausdruck des Wollenden ist, keinesweges ein Zufälliges oder Etwas, das anders hätte sein können. Wie könnte man sonst aus einer einzelnen Handlung auf den ganzen Charakter zu schliessen gewohnt sein, wie könnte man urtheilen, ob einem gewissen Charakter eine gewisse Handlung „zuzutrauen" sei, indem man in allen diesen Fällen ein nothwendiges Band von Grund und Folge zwischen beiden voraussetzt. Jeder prophezeit endlich, und bei genauer Kenntniss des Charakters mit untrüglicher Sicherheit, wie ein gegebenes Subject

unter gegebenen Verhältnissen handeln werde. Mit Einem Worte: der Sache selbst und der allgemeinen Beurtheilung gemäss ist der Wille frei, aber die Handlung nothwendig.

II. Gegen jenen falschen Begriff der Freiheit sind nun die skeptischen und deterministischen Gründe gerichtet, deren Wesentliches wir entwickeln. Alles Entstehende hat seine Ursache, durch die es also bestimmt wird, wie es ist, und nicht zugleich auf entgegengesetzte Weise bestimmt werden kann. Was man daher freie Handlungen nennt, im Gegensatze zu Demjenigen, was aus Determination erfolgt, das können bloss solche sein, bei denen wir uns der determinirenden Ursachen nur nicht bewusst werden, wo die Determination jenseits unserer Selbstbeobachtung fällt. Beispiele, um dies zu erläutern, haben bei ältern und neuern Deterministen nicht gefehlt: die Kugel auf einer horizontalen, dann in Neigung versetzten Ebene würde, mit Bewusstsein begabt, glauben, freiwillig aus Ruhe in Bewegung überzugehen, weil sie die determinirende Ursache nicht gewahr wird. Die Magnetnadel, als bewusstes Wesen gedacht, meint freiwillig ihre Spitze nach Norden zu lenken, weil sie keine Kunde hat von der allgemeinen sie durchstreichenden magnetischen Kraft.*) Eben also kann es auch mit dem Menschen sein: er glaubt frei sich zu bestimmen, während doch eine ihm selber verborgene Gewalt ihn leitet. Das Bewusstsein der Freiheit kann ebensogut auch Täuschung sein.

Dies skeptische Bedenken gegen die Freiheit wird durch weitere allgemein metaphysische Gründe zum Ausdrucke entschiedener Verneinung derselben fortgeführt. Wenn irgend ein endliches Wesen, wenn der geschöpfliche Geist in Wahrheit vermöchte, eine schlechthin neue Reihe von Ursachen im Weltzusammenhange zu beginnen, wenn von jedem derselben aus ein Unvorhergesehenes und Grundloses, kurz ein Zufälliges, der geordneten Verkettung der Welt wahrhaft neuschöpferisch eingefügt zu werden vermöchte: so wäre nicht nur der Begriff der

*) Aehnliche Vergleiche und eine vollständige Ausführung dieses Satzes bei Schopenhauer. Vgl. Bd. I. § 154.

Welteinheit aufgehoben, sondern wir hätten uns bei dieser Annahme zugleich mit der unabweislichen Thatsache einer gesetzlichen Ordnung auch aller geistigen Erscheinungen in Widerspruch gesetzt. Von dieser Seite her haben daher die Deterministen, von der Partei des Naturalismus wie des Theismus, gleicherweise gegen die Freiheit menschlicher Handlungen sich erklärt. Freiheit, zufolge deren Etwas „ebensogut geschehen als nicht geschehen kann,"*) ist nichts mehr als grundlose Willkür und dem Zufall völlig gleichzustellen. Weil Zufall jedoch ebenso dem Denkgesetze der Ursachlichkeit widerspricht, als er mit der ganzen Welterscheinung unverträglich ist, so kann es keine freien, d. h. den Charakter der Zufälligkeit tragenden Handlungen geben. Desshallb — dies ist die entgegengesetzte, ebenso übereilte Folgerung deterministischer Lehre — giebt es überhaupt nur in der Welt eine durch äussere Nothwendigkeit verkettete Abfolge von Begebenheiten, bestimmt durch streng determinirenden Zwang, in welchem weder innerhalb der Natur ein Zufall, noch für die Welt des Bewusstseins eine Unterbrechung dieser Kette durch freie Handlungen übrig bleibt. In der Ausführung kann dieser Determinismus selbst wieder einen doppelten Charakter annehmen, indem er entweder theistisch den absolut determinirenden Grund in einem Wesen von höchster Intelligenz und Weisheit findet, oder indem er naturalistisch ein blindes Gesetz, eine vernunftlose Verkettung des Fatums als die höchste Ursache gelten lässt: — eigentlicher Fatalismus. Ersterer Ansicht zeigt sich, neben Schleiermacher, insbesondere Romang zugethan; die ältern und neuern atheistischen Lehren bekennen sich zu letzterm, — im Wesentlichen auch Schopenhauer. Für Hegel ist die ganze Alternative eigentlich nicht vorhanden. Von der Einen Seite kann mit Recht gesagt werden, dass kein Philosoph gründlicher jeden Gedanken eines äusserlich determinirenden Zwanges widerlegt habe, als er,

---

*) So wird der Charakter der freien Handlungen im Wesentlichen auch noch von R. Rothe bestimmt (Theol. Ethik I. S. 175) und von den dort angeführten Schriftstellern.

durch sein Princip der unendlichen Negativität; von der andern Seite kommt dies jedoch dem Einzelgeist nicht zu Gute, der bloss substanzloses Moment ist in der allgemeinen Vernunft. Hegel kennt nur eine Freiheit in abstracto, eben den im Einzelnen wirkenden allgemeinen Willen, nicht freie Individuen; die Wahrheit des Einzelnen ist ihm nur das Allgemeine. Desshalb existirt *auch für ihn gar nicht die Frage, wie sich die Freiheit des Einzelnen mit dem Begriffe des Weltganzen ausgleichen lasse: für ihn waltet in jenem, wie in diesem, nur dieselbe und gleiche unendliche Negativität des Weltgeistes*, der frei zu unterschiedenen Momenten sich bestimmend, die mit dem Scheine der Selbstständigkeit gesetzt sind, sie damit zu nothwendigen Momenten dieses Processes herabsetzt.*)

Anders bei uns, weil uns der Genius, der persönliche Mit*telpunkt des Geistes*, das eigentlich Individualisirende ist. Für uns tritt daher die *Frage nach der individuellen* Freiheit des Willens in ihrer ganzen Kraft *wieder hervor: sie lässt sich* auf allgemeine Weise nur lösen, *indem gezeigt wird, dass zwischen* Zufall und äusserlich verkettender Nothwendigkeit der wahre Begriff der Nothwendigkeit und mit ihm der Freiheit mitten inne stehe.

III. Jedes Wirkliche, somit auch das durch freie That, wird in seiner factischen Gegebenheit zunächst als ein für sich bestehendes *gefasst, abgelöst ebenso von der Beziehung zu seinem innern* Wesen, *wie von dem Zusammenhange mit* dem andern *Wirklichen*, aus *welchen beiden Elementen* erst ein *Factum vollständig* erklärt, d. h. begründet werden kann. So ist es zwar dies Bestimmte; aber statt dessen scheint es auch ein unbestimmbar Anderes sein zu können; — es ist zufällig. Dieser Begriff entsteht daher nur, indem man das Wirkliche vereinzelt auffasst, herausreisst aus dem doppelten Zusammenhange, aus welchem es hervorgeht, überhaupt bei dem Scheine seiner Unmittelbarkeit stehen bleibt. Und widerlegt wird jener

*) Hegels Encyklopädie, 3. Ausg., § 149, § 157—159; besonders die Anmerkung zum letzten §.

Begriff, indem man denkend über den Schein der Unmittelbarkeit hinausgeht und jenes doppelten Zusammenhanges inne wird, dessen Gepräge jedes Wirkliche trägt.

a) Kein Wirkliches ist beziehungslos, abgelöst von dem Zusammenhange mit allem Andern und von der Abhängigkeit, die daraus hervorgeht. Und so hebt sich zunächst in diesem Betrachte der Begriff der Zufälligkeit auf. Jedes Einzelne ist vielmehr in Abhängigkeit von seinem Vorhergehenden zu denken. Es folgt aus einem andern Einzelnen, ist nothwendig bedingt durch dasselbe, und wirkt ebenso seinerseits bedingend auf alles Künftige fort. So ergiebt sich der Begriff einer unendlichen Reihe und bedingenden Verkettung von Einzelheiten, in welcher jedes ein nothwendiges Glied des Ganzen ist, in dem ebenso Zufall wie Willkür ausgeschlossen ist. Dies die gewöhnliche, auch in der Philosophie verbreitetste Auffassung der Nothwendigkeit und die gebräuchlichste Widerlegung der Freiheit. Wir nennen dieselbe die äussere Nothwendigkeit.

b) Aber übersehen wird hierbei, dass in den Veränderungen jedes Wirklichen nicht bloss jene äusserliche Verkettung, sondern sein inneres Wesen sich darstellt. In jedem Wirklichen, dem geringfügigsten, wie dem inhaltreichsten, offenbart sich ein Doppeltes in tiefster Verflechtung: die innerliche Urbestimmtheit, welche in jedem gegebenen Falle nur auf eine ihr selber gemässe Weise, durchaus so und nicht anders, sich äussern kann, — wir nennen es die innere Nothwendigkeit oder den Grund — und der äusserlich bedingende Zusammenhang, innerhalb dessen jene Urbestimmtheit sich darstellt oder ihr inneres Wesen vollzieht. Jedes Einzelne ist daher das gemeinsame Product aus der innern Nothwendigkeit, die in seiner Urbestimmtheit gründet, und aus den äussern Bedingungen, in welchen diese hervortritt; in beiderlei Hinsicht also ist der Zufall abzuweisen: das Wirkliche ist weder als grundlos noch als beziehungslos zu denken. Aber in Dem, was wir innere Nothwendigkeit nannten, werden wir sogleich den Quell einer Freiheit entdecken, welche ebenso weit über Zufall oder grundlose Willkür, wie über bloss determinirende Verkettung hinausliegt.

c) Dem Bisherigen zufolge verwirklicht und verändert sich jedes reale Wesen nur seiner Urbestimmtheit (Individualität) gemäss; in allen Erscheinungsweisen stellt sich nur seine Individualität nach irgend einer Seite (Möglichkeit) dar; aber je reicher ein Wesen an innern Möglichkeiten ist, desto umfassender ist auch die Möglichkeit für dasselbe, sich so oder anders zu äussern im gegebenen Verhältniss, ohne dass hier dem Zufall ein Spielraum bliebe.

Jede Aeusserungsweise eines realen Wesens entspricht jedoch einem von Aussen es bestimmenden Reize. So nennen wir für den gegenwärtigen Zusammenhang Alles, was als äusserlich Bestimmendes für ein selbstständiges Weltwesen gedacht werden muss: es ist, was man äussere Ursache im weitesten Sinne nennen kann, welche wir als „Reiz" (im weitesten Sinne) nur desshalb bezeichnen, weil in dem realen Wesen, auf welches sie wirkt, schon eine innere Urbeziehung, Verwandtschaft und dergleichen angenommen werden muss, um jenes Wechselverhältniss zu erklären. Aber jeder Reiz wird vom Weltwesen selbstständig angeeignet und ruft eine ebenso selbstständige Gegenwirkung hervor. Es giebt nirgends im Ganzen der Welt und in keinem einzelnen Falle eine bloss äusserliche Bewirkung, einen äusserlich verkettenden und determinirenden Zwang, sondern Alles, was da wird und sich verändert, geht hervor aus der Vereinigung des Reizes und selbstständiger Gegenwirkung. Hiermit ist einestheils die grundlose Zufälligkeit der Ereignisse und Handlungen (darin also auch der falsche Begriff der Freiheit, § 19, I.,) widerlegt, anderntheils der Begriff einer fatalistisch verkettenden (bloss äussern) Nothwendigkeit völlig aufgehoben: die realen Wesen bestimmen sich, in Folge des sie treffenden Reizes, in ihren Veränderungen aus sich selbst, gemäss ihrer Individualität.

IV. Darin liegt sogleich eine weitere Bestimmung für den Begriff der innern Nothwendigkeit und die eigentlich entscheidende für das Wesen der Freiheit. Jedes reale Wesen enthält einen Umfang verschiedener Möglichkeiten oder Aeusserungsweisen (III. c.), deren Bereich die feste unüberschreitbare Gränze seiner

Individualität, seine innere Nothwendigkeit bildet. Innerhalb dieser Nothwendigkeit jedoch wirkt es sich selbst bestimmend oder dem Reize Gegenwirkung entgegenhaltend, während alles ausserhalb dieses Bereiches Fallende nicht vorhanden ist für dasselbe. (Es ist der wichtige Begriff Desjenigen, was Spinosa agere ex natura sua nannte und worin er — dem Principe nach mit Recht — schon den ganzen Begriff der Freiheit sah.) Je grösser nun die Vollkommenheit des Weltwesens, desto grösser ist der Umfang dieser Möglichkeiten in ihm, d. h. desto vielgestaltiger sind die Aeusserungsweisen desselben, welche, ohne grundlos zu sein — denn sie stammen ja aus der „Natur" desselben — dennoch dem determinirenden Zwange, der äussern Nothwendigkeit (III. a.) schlechthin entnommen sind, und daher der durchaus selbstständigen (unberechenbaren, nicht vorherzusehenden) Eigenentscheidung des realen Wesens angehören. (Ob der aufgescheuchte Vogel rechts- oder linkshin fliegt, ist durchaus nur Act seiner Selbstbestimmung, nicht einer äussern Determination, wie das Davonfliegen selbst. Für unser Erkennen freilich ist es Zufall, weil es sich nicht, wie sein Auffliegen überhaupt, voraussehen lässt; aber es ist nicht grundlos oder zufällig, weil es aus einer Reihe innerlicher, wiewohl — selbst beim Menschen — bewusstloser Motivationen hervorgeht, weil auch darin, wiewohl auf höchst vermittelte Weise, seine Eigenthümlichkeit sich darstellt.)

So giebt es an sich weder Zufall, noch grundlose Willkür, wohl aber in jedem realen Wesen eine Innerlichkeit der Selbstbestimmung, welche zugleich das von Aussen Unberechenbare ist. Davon trägt auch jedes Weltwesen das äussere Gepräge: keines ist blosser Ausdruck der Regel und des Gesetzes, sondern ein individualisirender Ueberschuss, eine niemals in blosse Rationalität aufzulösende Eigenheit überschreitet die an sich scharfgezogene Gränze seines Begriffes und befreit die Schöpfung von aller Monotonie und abstracten Regelmässigkeit. Am Geringsten ist der Umfang dieses beiherspielenden Elementes im Gebiete des bloss Mechanischen und Physikalischen; entschieden tritt es hervor in der Welt des Organischen, wo Unregelmässigkeit, Indivi-

dualisirung, daher sogar Misbildung — die Möglichkeit eines Nichtseinsollenden — seine stete Mitbestimmung ist. Am Höchsten und Weitesten endlich tritt im Gebiete des Geistes, des reichsten und im grössten Bereiche der Möglichkeiten sich bewegenden Wesens, der Umfang seiner Selbstbestimmung hervor.

§ 20.

Und hiermit eröffnet sich der eigentliche Boden menschlicher Freiheit, welche nur die höchste und vollkommenste Spitze des Princips der Eigenheit ist, das schlechthin an allen Weltwesen in irgend einem Grade hervortritt. Nur in diesem universalen Zusammenhange ist die menschliche Freiheit ein verständliches Glied des Weltganzen; so aber ist sie es wirklich, und man könnte sagen, dass es der höchste Weltwiderspruch wäre, das vollkommenste endliche Wesen, den Geist, nicht als frei zu setzen, da ein Analogon dieser Eigenschaft bis zu den unvollkommensten Wesen hinabreicht.

I. Der Mensch ist frei, heisst jedoch in dem hier abgeleiteten Sinne vorläufig nur: er bestimmt sich erkennend, fühlend, wollend seiner innern Natur gemäss; alle seine Geisteshandlungen (dies Wort zunächst im weitesten Sinne gefasst) tragen durchaus das Gepräge seiner Individualität. Keine derselben ist daher grundlos oder zufällig, sondern genau bestimmt und innerlich nothwendig, wiewohl nach keiner allgemeinen Regel zu begreifen oder durch bloss äussere Determination zu erklären. Hiermit erhalten wir aber wiederum nur einen allgemeinen Begriff, welcher noch keineswegs Dem entspricht, was wir Freiheit des Willens, noch weniger Dem, was wir moralische Freiheit nennen können.

Dennoch liegen beide Begriffe als Ziel auf dem hier eingeschlagenen Wege. Zuerst ist nämlich das Gebiet abzusondern, welches den Willen als solchen begränzt im Unterschiede von der erkennenden und von der fühlenden Thätigkeit. Denn auch diese sind in gleichem Sinne frei, wie jener, weil sie insgesammt nur Ausdruck der innerlich selbstständigen, sich aus sich bestimmenden Eigenthümlichkeit des Geistwesens sind. Desswegen sind

jedoch die Handlungen des Willens (eben die, welche man gemeinhin als „freie“ bezeichnet,) gleichfalls nur nothwendiger Ausdruck des Wollenden, der seine Individualität, seinen „Charakter“, unwiderruflich ihnen aufdrückt. Und so bleibt es dabei (§ 19, I.); — die einzelne Handlung ist nothwendig, der Wollende dagegen frei, d. h. in seiner Entscheidung unabhängig von jeder bloss äussern Determination.

II. Hier aber könnte gefragt werden, ob mit dieser letztern Bestimmung allein der Begriff der Freiheit schon vollständig erreicht sei? Denn ohne Zweifel gehört dazu nicht nur die Abwesenheit jeder äusserlich zwingenden Determination, sondern innerhalb des eigenen Wesens eine Wahl des Wollenden zwischen verschiedenen Möglichkeiten. Was heisst indess Wahl, was bedeutet überhaupt Wahlfreiheit? Zuvörderst setzt sie das deutliche Bewusstsein der verschiedenen Fälle der Wahl voraus, sodann aber auch mit diesem Bewusstsein das Gefühl der Neigung für den einen, der Abneigung für den andern Fall. Das Bewusstsein ist es also nicht, was da entscheidet, sondern was nur Kunde nimmt von der aus der Tiefe des wollenden Subjects hervorgehenden Entscheidung. Dieser Umstand ist wichtig und meist übersehen worden von den Vertheidigern des Freiheitsbegriffes. Nur um desswillen ist das aequilibrium arbitrii eine blosse Fiction — was man freilich längst eingesehen hat, ohne jedoch des eigentlich zutreffenden Grundes dafür sich überall bewusst zu werden, — weil hier der Mensch so vorgestellt wird, als wenn er sich nur durch Denken entscheide, nicht nach dem in's Denken nur aufgenommenen, aber ihm vorangehenden Gefühle, welches, sogleich entschieden, zum Einen hin-, vom Andern hinwegdrängt. Nach der Natur der Sache vielmehr ist jede Handlung, mithin auch die Entscheidung, aus der sie hervorgeht, weder ein Zufälliges, noch entsteht sie aus der Willkür eines grundlos sich entscheidenden Denkens, sondern sie ist Effect entschiedener Neigung, mag die letztere auch, in den entwickeltern Zuständen des Selbstbewusstseins, durch das Denken vermittelt oder anerkannt werden. Dasselbe lehrt das Zeugniss unsers Bewusstseins: im wirklichen Wollen und Handeln wissen

wir gar nichts von einem Schwanken zwischen gleichgewichtigen Möglichkeiten (oder, wenn ein solches vorhanden, so sind es nicht Begriffe, sondern Neigungen, die mit einander streiten). Vielmehr darin gerade haben wir das befriedigende Gefühl unserer Freiheit (Selbstbestimmung), dass wir nach der Neigung uns entschieden haben; und Freiheit, von hier aus betrachtet, ist das Vermögen, seiner Neigung, oder, wenn die Neigungen und Motivationen streiten, der stärkern, dauernden Neigung zu folgen.

III. So bleibt es abermals dabei: nicht nur die äusserliche Handlung, auch die innere Entscheidung kann im gegebenen Falle keine andere sein, als wie sie wirklich erfolgt. Die Möglichkeit des andern Falls ist im wollenden Subjecte zwar da, aber sie schwebt, wie eine unbenutzte oder abgewiesene, unfruchtbare Möglichkeit, bloss dem Bewusstsein vor. Die Neigung ist das Entscheidende, aber in dieser spiegelt sich wiederum nur die Eigenthümlichkeit, der „Charakter", des Wollenden ab. Und hier kommen wir endlich an den tiefsten Quell der Frage zwischen Freiheit und Nothwendigkeit, welche sich jetzt in den bestimmtern Ausdruck einer Wahlfreiheit oder Nichtwahlfreiheit eingegränzt hat.

§ 21.

Fassen wir nämlich den Begriff des Charakters selbst als etwas Abstractes, Fertiges, keiner Entwicklung und Selbstbildung Fähiges, als einen einfachen und unveränderlichen Willen: so findet zwar Freiheit oder Selbstbestimmung statt, aber die Wahlfreiheit ist aufgehoben, weil jener Wille allerdings aus sich selbst, aber immer nur auf dieselbe unveränderliche Weise sich bestimmen kann. Dies ist ein höherer, aber nicht minder entschiedener Determinismus, wie der vorher beleuchtete, da er die Bildsamkeit des Charakters läugnet und daher auch consequenter Weise die Zurechnungsfähigkeit läugnen muss.*)

*) Dies ist Schopenhauers Lehre, welcher den Charakter des Menschen als „die speciell und individuell bestimmte Beschaffenheit des Willens" bezeichnet, welche „von der Geburt an unveränderlich sei." Desshalb bekennt er sich auch mit Entschiedenheit zu jenem Determinismus, den wir schildern. Aber schon in der Kritik seiner Lehre (Bd. I. § 115) haben wir das Ungenügende desselben aufgewiesen.

Aber jene Vorstellung eben von der Einfachheit des Charakters und von seiner Unveränderlichkeit ist das Unwahre, ebenso Begriffs- als Erfahrungswidrige dieser Lehre. Der Wille, als reiner Selbstbestimmungsact des Subjectes, ist freilich ein einfacher und in allen Acten formell mit sich identischer. Aber so gewiss ihm überhaupt Motivationen zu Grunde liegen, erfüllt er sich mit dem ganzen ursprünglichen und erworbenen Inhalte derselben, durch welchen hindurch er sich entscheidet und in Handlung setzt, indem er zugleich jedoch bei diesem Reichthum seines Innern in jedem einzelnen Falle zwischen verschiedenen Möglichkeiten zu entscheiden hat. Wie der Wille sich entscheide, hängt zunächst daher von der Stärke der Motivation ab, wobei sehr viele Ursachen zusammenwirken, die insgesammt jedoch ihren letzten Halt und ihre Grundbestimmung darin finden, wie weit überhaupt der Charakter sich entwickelt hat und in einer bleibenden Gestalt des Willens erstarkt ist. (Die Motivation zu einem Vergehen z. B. kann für den von Selbstbeherrschung noch ungeordneten Willen des Naturells unwiderstehlich sein, während sie an dem besonnenen oder an dem sittlichen Charakter als flüchtige Versuchung ohnmächtig abgleitet.) Das ist eben der Mangel der Theorie, welche wir hier bekämpfen, dass sie zwei Begriffe zusammenfallen lässt, welche genau auseinander zu halten sind. Sie betrachtet den menschlichen Charakter in seiner factischen Wirklichkeit als etwas Fertiges und Unveränderliches, während er zwar seiner Grundanlage nach ein urbestimmter, scharf individualisirter und in seinen Fähigkeiten genau abgegränzter ist, in seiner Wirklichkeit aber höchst bildsam sich erweist, und wenn auch oft nur unwillkürlich, sich unablässig verändert und fortbestimmt.

Nichts Anderes meint auch das allgemeine Bewusstsein, wenn es uns Zurechnungsfähigkeit für unsere Handlungen beilegt: diese wichtige ethische Thatsache ist nur richtiger zu verstehen, als gewöhnlich geschicht. Nicht eigentlich die Handlung in ihrer nackten Einzelnheit verurtheilt man — hat man sie doch bei dem bösen oder bei dem schwachen, verführbaren Willen

vielleicht sogar voraussehen können — sondern dem Charakter, aus dem sie hervorgegangen, misst man die Schuld zu, und zwar gerade desshalb, weil er sich nicht auf die rechte Weise gebildet, weil er in der rohen Natürlichkeit verblieben oder in lasterhafte Entartung gerathen sei, während die unaustilgbare Bildsamkeit seines Willens, und zwar nach einem innern Gesetze (nach den ethischen Ideen), als das von selbst Sichverstehende und gar nicht Zubezweifelnde stillschweigend vorausgesetzt wird. Aus gleichem Grunde wird auch dieselbe Handlung bei Andern anders beurtheilt, weil nicht in die Beschaffenheit der Handlung selbst, sondern in das Verhältniss derselben zum Charakter, aus dem sie hervorgeht, das eigentlich Schuldbare oder Entschuldigende gesetzt wird. Dem Ungebildeten, Rohen, vergiebt man leichter eine Handlung, welche dem Gebildeten, für ethische Motivation Zugänglichen, schwer zu vergeben ist. In jenem wie in diesem Falle trifft also die Zurechnung den ganzen Charakter, nicht die einzelne Handlung, und wessen sie ihn anklagt, ist wiederum nicht die Thatsache, dass er im gegebenen Falle also sich äussert, sondern dass er der also ungebildete, der ethischen Motive unbewusste Wille geblieben ist. Wahlfreiheit heisst daher in ihrem tiefsten und gründlichsten Sinne nicht mehr das Vermögen, bei der einzelnen Handlung ebensogut nach der einen, wie nach der andern Motivation sich entscheiden zu können, — ein Fall, der praktisch, wie wir gezeigt haben, niemals eintritt — sondern das umfassendere Vermögen, seinen Willen zu bilden oder nicht, die rohe Unmittelbarkeit und die natürlichen Triebe desselben durch ein höheres Wollen zu beherrschen oder auch nicht. Dies liegt recht eigentlich und ausschliesslich in unserer Wahl, weil jene Willensbildung nur aus Selbstthat hervorgehen kann, wie wir uns dessen auch auf's Ausdrücklichste bewusst sind. Und in dies Gebiet der Wahlfreiheit fällt auch die eigentliche Zurechnung.

Wenn wir demnach alles Bisherige zusammenfassen: so ist Selbstbestimmung (Freiheit) eine durchaus allgemeine Eigenschaft, welche im oben bezeichneten Sinne (§ 19, IV.) noch unter den Menschen hinabreicht in die niedern Weltwesen; aber

zugleich eine solche, die im Menschen der mannigfachsten Abstufung und Entwicklung fähig ist. Sie beginnt von den ersten Regungen wechselnd hervortretender Triebe, wie im Kinde oder im rohen Sinnenmenschen — welchen Standpunkt wir den der Willkür nennen können, weil noch keine denkende Zwecksetzung und deren Folgerichtigkeit darin gefunden wird — und erhebt sich zur Stufe, wo ein durch Denken vermitteltes Motiv, eine freie Zwecksetzung über den Willen entscheidet, oder bis zur noch höhern, wo ein Allgemeines, zugleich mit dem Bewusstsein dieser Allgemeinheit (Gründe der Gerechtigkeit, der Sittlichkeit u. s. w.), unsere Handlungen leitet. Auf allen diesen Stufen ist das wollende Subject frei, d. h. aus sich selbst sich bestimmend, aber nach sehr verschiedenem Grade der Intensität und Extensität, so wie nach verschiedenem Umfange der überwundenen und durchschrittenen Möglichkeiten. Am beschränktesten ist diese Freiheit im Sinnenmenschen, wo der Wille nur der wechselnde Ausdruck des Triebes ist. In dem durch Denken und freie Zwecksetzung vermittelten Willen sind alle untergeordneten sinnlichen Triebe noch gegenwärtig, aber er hat ihre unmittelbar wirkenden Motivationen überstiegen, sie liegen hinter ihm im Abgrunde seiner überwundenen blossen Natürlichkeit. Im Sittlichen vollends sind auch die selbstsüchtigen Zwecksetzungen des Willens überwunden, d. h. zu blossen Möglichkeiten in seinem Bewusstsein herabgesetzt. Damit ist endlich die Freiheit ihrem Begriffe gleich geworden; sie ist die höchste, umfassendste, weil sie ihrer formellen Möglichkeit nach alle rückwärtsliegenden Stufen mit umspannt, und weil sie realer Weise nur aus den höchsten Motivationen, aus denen des allgemein oder objectiv Guten, ihre Entscheidung schöpft.

Desshalb kann der Beweis von der Freiheit des Willens vollständig nur geführt werden, indem das wollende Subject durch alle Stufen der Entwicklung hindurchbegleitet wird, welche vom untersten Keime der Freiheit an bis zu ihrer höchsten und reifsten Gestalt, zugleich bis zu ihrer intensivsten Stärke und Selbstgewissheit, der sittlichen Freiheit, vom Subjecte durchmessen werden. Die ganze folgende Abhandlung vom

Naturell und vom Charakter ist daher nur eine fortgesetzte Durchführung dieses Beweises; zugleich wird sie aber auch eine Begründung der ethischen Willensbestimmungen, indem die Genesis des sittlichen Willens durch alle seine vorausgehenden Stufen und Vorbedingungen nachgewiesen wird.

Dritter Abschnitt.

Der Wille auf der Stufe des Naturells.

§ 22.

Begriff des Naturells.

Dieser Begriff, in dem Sinne, wie wir ihn fassen, darf als Voraussetzung aus der Psychologie hier aufgenommen werden, sofern wir überhaupt ein psychologisch Nachweisbares, im allgemeinen Bewusstsein Vorhandenes, damit bezeichnen. Wir nennen Naturell die ursprüngliche, in jedem Subjecte verschieden individualisirte Anlage zum Erregtwerden gewisser Gefühle und ihnen entsprechender Triebe. (Ein Individuum unterscheidet sich vom andern schon ursprünglich — angeborener oder natürlicher Weise — durch stärkeres oder schwächeres Wohlwollen, stärker oder schwächer hervortretende Selbstliebe, durch leichtere Erregbarkeit des Rechtssinnes, des Mitgefühls oder dergleichen; und es ist von genauen Menschenbeobachtern schon längst bemerkt worden, dass selbst in der Stärke oder Schwäche, wie jene Gefühle in uns laut werden, etwas Unwillkürliches oder Ursprüngliches liege, welches durch Reflexion und bewussten Vorsatz weder gesteigert noch vermindert werden könne.)

I. Diese doppelseitige, aus dem Gefühle in den Trieb unmittelbar umschlagende und zwischen beiden schwebende Grundanlage des Gemüths macht den specifischen Unterschied des Naturells vom Charakter aus, als der freien und bewusst geistigen Form des Gemüths und Willens. Im Naturell geht die Gefühlserregung unmittelbar in den Trieb über, welcher nun ebenso unmittelbar, „unwillkürlich“, in Wirkung

tritt. Der Wille des Naturells ist der aus dem Triebe. Im Wollen des Charakters tritt ein Glied mehr dazwischen: der Moment des Denkens oder der Beurtheilung, — des Billigens oder Misbilligens des vom Triebe Begehrten oder Verabscheuten — nach einem allgemeinen Maassstabe, der übrigens noch keinesweges ein sittlicher zu sein braucht. Oder auch es wird im *„Charakter"*, *statt jedes Triebes*, ein Zweckbegriff zum *Inhalte* des *Willens und* zum Motive des *Handelns erhoben*; der Trieb *ist das Beiherspielende im* Willen des *„Charakters", dessen* Kraft jenen zu etwas Ueberwundenem herabgesetzt hat.

Aus demselben Grunde kann auf der Stufe des Naturells der Unterschied von (sittlich) Gut und Böse in seiner Eigentlichkeit noch nicht hervortreten; vielmehr ist das Naturell in seiner bloss unmittelbaren Anlage zu gewissen Gefühlen und Trieben weder *gut noch böse*, sondern es ist nur „ethisirbar", d. h. in die Form des *Charakters zu erheben*, worin *sich* die Frage nach der sittlichen Beschaffenheit des *Subjectes erst* definitiv entscheidet.

II. Das Naturell, nach seinem Inhalte betrachtet, umfasst Alles, was auf ursprüngliche Weise im Bewusstsein niedergelegt ist, sofern es zugleich stark genug empfunden wird, um als Trieb aufzutreten und den Willen anzuregen. Alles sinnlich Unmittelbare, wie geistig Ursprüngliche ist daher gleicher Weise im Naturell *gesetzt; es präexistirt in ihm unter der Gestalt* des Gefühles und Triebes. *Desswegen ist es bei jedem Subjecte* verschieden *individualisirt: es ist sein „Genius" in der Gestalt* des *halbbewussten* Gefühls und des Naturwillens. Ebenso geistige Anlagen und Triebe (Gefühl und Trieb des Schönen, des Sittlichen, der Frömmigkeit) als sinnliche (Gefühl und Trieb der Selbstigkeit in allen vielgestaltigen Regungen) wirken neben und durch einander. Das Gute, Gestattete, ja Hervorzubildende, wie das Schlimme, ethisch Auszurottende sind in dieser ungeordneten Unmittelbarkeit des Naturells in einander geschlungen. Desshalb kann mit gleicher Wahrheit gesagt werden: der Mensch sei „von Natur" (auf der Stufe des Naturells) gut, d. h. die Substanz des Geistes und der Ideen liegt in ihm und macht sich

auf unmittelbare Weise, nach Jedes Individualität stärker oder schwächer, geltend; — als: er sei böse von Natur, das Selbstische, für sich Nichtseinsollende, trete ebenso unmittelbar an ihm in Kraft. Im Naturell als solchem liegt daher die unentschiedene Möglichkeit zu Beidem, die stets erregbare Selbstsucht (Kants „radicales Böse"), wie die ebenso unwillkürlich sich äussernden ethischen Regungen. Erst auf der Stufe des Charakters entscheidet sich dieser Kampf und Wechsel: hier tritt eine bleibende Zwecksetzung in den Willen ein; von welcher Grundbeschaffenheit diese sei, darin liegt die ethische Krisis des Charakters zwischen dem Guten und Bösen. Aber ebenso folgt daraus, dass das Naturell als solches niemals absolut böse, den ursprünglichen ethischen Regungen verschlossen sein könne: es ist schlechthin ethisirbar.

III. Was vom Einzelsubject gilt, das tritt gleicher Weise an der Collectivexistenz der Einzelnen hervor, so gewiss die Einzelsubjecte in unwillkürlicher Wechselergänzung mit einander stets ein gemeinschaftliches Bewusstsein produciren und zugleich sich in ein schon gegebenes eingetaucht finden (vgl. § 9, I. II.): dies lässt sich von dem Geiste eines ganzen Jahrhunderts oder Volkes an, bis auf die gemeinsamen Stimmungen einer Partei oder einer gesellschaftlichen Coterie herab, gleichmässig verfolgen. Und so ist der Begriff des Naturells, in allen seinen Eigenschaften und Nebenbestimmungen, keinesweges bloss auf den Einzelnen zu beschränken, sondern an den ethischen Gesammtzuständen der Völker oder einzelner Gemeinschaften, an den Culturstandpunkten der Geschichte, an einzelnen Bildungsrichtungen, an Kunst- und Wissenschaftsformen muss er sich nicht minder geltend machen. Sogar was sich im Folgenden von den Trieben des Naturells ergeben wird, das kann auch, mit einer sehr deutlich erkennbaren Analogie, auf jene Collectivexistenzen angewendet werden. Noch mehr ist zu sagen, dass, wie der Anfang und die unmittelbare Selbstgegebenheit des Einzelsubjectes lediglich sein Naturell sei, das Gleiche von den Anfängen aller ethischen Gemeinschaften gelten müsse, deren unmittelbare Form nur eben die des Naturells sein könne, mit der nämlichen Bestimmung, sich in die

Form des Charakters zu erheben. Und wenn wir im Vorhergehenden (§ 4, 5) noch das Ziel des ganzen ethischen Processes abstracter dahin bezeichneten, dass das Menschengeschlecht sich zur Menschheit, zur bewussten Einheit und Harmonie zu erheben habe, so wird dies hier, psychologisch entwickelter, so auszudrücken sein: dass der ganze ethische Process der Weltgeschichte nur darin bestehe, die Erhebung des Menschengeschlechts vom Naturell auf die Stufe des Charakters in allen Formen der Gemeinschaft durchzuführen.

Desshalb wird auch im Folgenden (in der „Güterlehre") bei jeder Form ethischer Gemeinschaft ihre Naturgestalt, der irgend ein unmittelbarer Trieb zur Seite steht, aufgewiesen und diese zur freien Gestalt des Charakters übergeführt werden müssen.

§ 23.
Die Triebe des Naturells.

Jeder Trieb ist auf ein durchaus Begränztes, *Individuelles* gerichtet: er will nicht überhaupt, sondern etwas genau Bestimmtes, mit dessen Erreichung er erlischt. Wir sind hier daher im Gebiete des Nichtallgemeinen, zugleich durchaus Wechselnden und Unstäten. Dennoch ist die Mannigfaltigkeit der Triebe, welche im *Naturell* durcheinander wirken (§ 22, II.), keineswegs eine zufällige: sie entspringen aus der sinnlich-geistigen Menschennatur, sind in Jedem nach ihren Grundzügen daher die gleichen. Aus gleichem Grunde wirken, entstehen und vergehen sie in Allen auf die nämliche Weise und rufen dieselben Folgen im Bewusstsein hervor; sie sind streng gesetzlich ablaufende, daher durch die Wissenschaft zu erschöpfende Erscheinungen.

I. Jeder befriedigte Trieb ist vom Gefühle der Lust begleitet. Lust bedeutet hier das ganz allgemeine Gefühl der Angemessenheit und (relativen) Vollkommenheit des jeweiligen Zustandes. — Desshalb ist die Lustbefriedigung doppelter Art: theils die blosse Befriedigung eines Mangels, Bedürfnisses,

welches von Aussen erregt wird. Dies ist Wiederherstellung in den natürlichen Zustand, Sättigung, worin der Rückfall in das wiedererwachende Bedürfniss und so der endlose Wechsel von Lust und Unlust mitgesetzt ist. Hier ist gar nicht die Stätte dauernder Lust.

Theils geht die Lust, unabhängig bleibend von einem aussenher zu befriedigenden Bedürfnisse, aus befriedigter Thätigkeit hervor und hat so im selbstständigen, von jedem Aeussern unabhängigen Wesen des Subjectes ihre Quelle. Hierher gehört zunächst jede durch einen geistigen Trieb und dessen Befriedigung genährte Lust, die desto intensiver und dauernder ist, je freier, bewusster die Thätigkeit sich ausbildet und je ungehinderter von Aussen sie sich ausbreiten kann. Sodann aber erhebt sich diese Lust auch über das blosse Naturell in den Charakter: sie ist die einzige der Form des Charakters angemessene, an sich dauernde und unvergängliche; denn sie entspringt aus bewusster Zweckthätigkeit, die sich stets durch sich selbst befriedigt.

II. Demnach ist Lust in dieser allgemeinen Bedeutung, als Gefühl befriedigter Thätigkeit, überhaupt innerer, aber in That sich objectivirender Vollkommenheit, nicht bloss der sinnlichen Natur, sondern auch dem geistigen Wesen des Menschen angemessen. Sie ist ganz allgemein die unmittelbare Begleiterin jeder thätigen Vollkommenheit (Tüchtigkeit, „Tugend"), welche dem innern Zwecke unsers Daseins entspricht, und enthält nur das stete, aus sich selber sich anfachende Gefühl dieser Vollkommenheit. Intensive und dauernde, möglichst dem Wechsel und der Störung entzogene Lust nennen wir aber Glückseligkeit, welche mithin nur aus jenem Selbstgefühle innerer Vollkommenheit, Tugend, entspringen kann.

Hierdurch wird der alte (Kantische) Gegensatz zwischen Tugend und Glückseligkeit, als eine unpsychologische Fiction, gleich zu Anfang abgewiesen. Wie auf dem Standpunkte des Naturells Lust und kräftig volles Leben also sich durchdringen und unabtrennbar begleiten, dass wir gar nicht fragen können, ob man der Lust wegen lebe, oder des Lebens wegen die Lust suche:

so *sind* auch bei der Frage nach dem Verhältnisse von Tugend und Glückseligkeit beide Begriffe gar nicht in den Gegensatz zu stellen, ob man nach Tugend streben solle allein um ihrer selbst willen, ohne alle Rücksicht auf Glückseligkeit, oder ob darum, weil sie das Mittel der Glückseligkeit sei? Es ist schon ein schiefer Gesichtspunkt, beide in diese nur äussere, sogar zufällige Beziehung *zu einander* zu *setzen, und auch* im wirklichen Handeln *oder in der praktischen Beurtheilung* stellen *wir uns nirgends* diese *Alternative, machen niemals mit Bewusstsein* den einen oder den andern Begriff *zum ausschliessenden Motive unsers* Verhaltens. Die wahre, befestigte, zum Zustande unsers Geistes gewordene Tugend ist vielmehr im Selbstgefühl Glückseligkeit, dauernde, aus dem Gefühle der eignen Vollkommenheit schöpfende Lust, und umgekehrt: wenn die Glückseligkeit *eine gesicherte* sein soll, quellend aus dem eignen We*sen des Subjects, kann* sie es nur durch das Bewusstsein der Tugend. Es *ist aber nur der in jedem Wesen liegende,* immanente Zweck desselben, dass *es nach seiner Vollkommenheit,* d. *h.* Tugend und Glückseligkeit, strebe, und ein ebenso *schiefer* Gedanke bleibt es daher, das Streben nach Glückseligkeit (nach der wahren, innern) ohne Weiteres für selbstsüchtig auszugeben. Wir können gar nicht umhin, nach „Glückseligkeit", innerer Vollendung unsers Daseins zu begehren, so gewiss eben diese nur das eigene Gesetz unsers Daseins ist.

Die Güter des Naturells.

§ 24.

Jeder dauernd befriedigte Trieb bringt einen Zustand im Subjecte hervor, der als eigenthümliches Gut empfunden werden muss: jede dauernde Hemmung desselben ein ebenso eigenthümliches Uebel. Jeder Trieb daher, dauernd befriedigt, mithin ein Gut erzeugend, kann für das einzelne Subject, nach der individuellen Neigung seines Naturells, die wesentlichste, höchste Befriedigung in sich schliessen, d. h. das ihm entsprechende Gut kann als das höchste empfunden werden. So entsteht, zunächst empirisch-psychologisch, der Begriff des

„höchsten Gutes"; und zugleich ist ersichtlich, wie auf diesem Standpunkte keinem der Triebe und Güter des Naturells ausschliesslich, sondern ihnen allen, neben und nach einander, das Prädicat des „höchsten" Gutes beigelegt werden kann. Jedes Naturell strebt einem andern nach; oder auch, es wechselt selber darin nach seinen Stimmungen und Strebungen.

I. Die Untersuchung der Güter des Naturells bietet eine psychologische und eine ethische Seite: jene zeigt ihre Nothwendigkeit auf in der sinnlich geistigen Natur des Menschen; diese enthält die Nachweisung, wie sich jedes Gut des Naturells zum Systeme der ethischen Ideen verhalte und wie es durch ihre Einwirkung umgestaltet, „ethisirt" werde. Es ist dies, was im Allgemeinen als Bildung, Erziehung bezeichnet werden kann, worin tiefer eine Versöhnung des Natürlichen mit dem Ethischen liegt, indem es zum Werkzeuglichen (Mittel) herabgesetzt wird; was von der Ausbildung des Leibes beginnt, der das unterste und unmittelbarste Werkzeug des Geistes ist, und in der Vollendung des sittlichen Willens, als Versöhnung von Pflicht und Trieb, seinen höchsten Ausdruck findet. Diese allgemeine Ethisirbarkeit ist sodann von doppeltem Charakter: indem entweder die ethische Idee der Unmittelbarkeit des Triebes beschränkend entgegentritt; oder indem sie den Trieb von seiner Naturform befreit und ihn in's Geistige, Bewusste, zur Form des allgemeinen ethischen Zweckes erhebt. Dort ist die Versöhnung erreicht, indem die selbstständige Berechtigung eines Triebes verneint wird und an seine Stelle eine höhere geistige Zwecksetzung tritt; hier, indem zwar der Inhalt des Triebes bestätigt, aber die unfreie Form, das bloss Unwillkürliche seines Wirkens zur freien Einsicht und zum bewussten Vorsatze gesteigert wird.

II. Die Triebe des Naturells, von deren Betrachtung wir anheben müssen, bilden in ihrer Gesammtheit ebenso ein geschlossenes System und stehen im Verhältnisse wechselseitiger Ergänzung und innerer Steigerung, wie wir dies Verhältniss in den Grundrichtungen des Geistes und in seiner Gesammtentwicklung gefunden haben (§ 6.). Desshalb sind sie innerlich nothwen-

dig und keiner derselben wird irgend einem bewussten Subjecte völlig fehlen können. Keiner ist daher auch an sich böse zu nennen.

a) Das Subject fühlt am Unmittelbarsten seine Existenz als Einzel- und als geschlechtliches Individuum; ist daher getrieben, Sich, den Einzelnen wie die Gattung, zu erhalten: Selbsterhaltungstrieb *in* seiner doppelseitigen Erscheinung (§ 6, I.).

b) Das Subject fühlt sich in der ganzen *Totalität* seiner sinnlich geistigen Kräfte, als Person, den andern *Persönlichkeiten* gegenüber; ist daher getrieben, Sich, in Beziehung auf Andere, als Person zu behaupten: Persönlichkeitstrieb in seinen mannigfachen Aeusserungen. Er ist es, an welchen die Rechtsidee am Unmittelbarsten sich anschliesst.

c) Aber zugleich fühlt sich das Subject durch dies Verhältniss *in* Gemeinschaft mit Andern versetzt, und ist getrieben, die darin liegende Ergänzung zu suchen: Geselligkeitstrieb.

Persönlichkeits- und Geselligkeitstrieb wirken stets miteinander und bestimmen sich gegenseitig. Nur das *Gefühl* der Persönlichkeit (individuellen Eigenthümlichkeit) wird zur Ergänzung durch Andere getrieben, und umgekehrt: der Ergänzungs-, Geselligkeitstrieb weckt in uns das (vielleicht schlummernde) Gefühl unserer Eigenthümlichkeit. Es macht sich in ihm mit ihren ersten dunkelsten Regungen die Idee der ergänzenden Gemeinschaft *geltend*; er ist der Heerd, auf welchem die eigentlich ethischen Regungen zu allererst sich entzünden können (§ 14.); weder Wohlwollen noch Ehrfurcht vermöchte empfunden zu werden, ausser auf der Grundlage des Geselligkeitstriebes.

d) Aus jenen beiden ergiebt sich ein mittlerer Trieb. Das Subject fasst seine Person nur in Bezug auf die Andern und seine Anerkennung durch sie: der Persönlichkeitstrieb befriedigt sich nur, sofern er dem Triebe der Gemeinschaft genügt. Das Subject misst den Werth seiner Persönlichkeit, also das Lustgefühl an sich selbst, an dem Maasstabe ab, wieviel sie im Urtheile Anderer gilt, und wird unwillkürlich getrieben, diesem Maasstabe zu

genügen: am Niedrigsten Gefallsucht, reflectirter Ehrtrieb. In ihm regt sich zuerst, was wir ethisch als Idee der Vervollkommnung bezeichneten (§ 15.). Der Ehrtrieb in seiner schon ethisirten Gestalt ist nur auf Hervorbildung der wahren, „vollkommnen" Persönlichkeit gerichtet.

e) Ebenso sind auch die eigentlichen Ideen in der Form des Triebes, dunkler oder bewusster, je nach der Eigenthümlichkeit des Naturells, jedem Subjecte gegenwärtig. Der theoretische Trieb, mag er sich bloss zur Neugier gestalten, der Kunsttrieb, mag er auch nur als Schmucklust erscheinen, der Gottinnigkeitstrieb, mag er sich auf niedrigste Weise nur in abergläubischer Götterfurcht genugthun, sie alle wirken unwillkürlich im Menschen, wie die beiden schon genannten ethischen Ideen. Sie insgesammt sind aber Dasjenige im Naturell, was eben von den Trieben des blossen Naturells zu befreien und statt des vergänglichen Inhalts derselben einen ewigen Antrieb dem Geiste einzupflanzen vermag.

III. In jenem verworrenen Durcheinanderwirken der Triebe kann noch keines einzelnen Befriedigung als eigentliches Gut empfunden werden, weil überhaupt kein dauernder Trieb aus dem Chaos hervortaucht. Im dumpfen naturgleichen Wechsel augenblicklicher Befriedigungen, ohne entschiedenen Genuss oder Schmerz, fliesst das Leben dahin; es ist die unterste Stufe menschlichen Bewusstseins: der un- oder ausserhistorische Standpunkt des Menschengeschlechts. Erst wenn ein einzelner Trieb, stärker hervortretend, die übrigen zurückdrängt, macht sich ein dauerndes Begehren geltend, und nun sind „Güter" gesetzt als das deutlich gewusste und beharrlich gewollte Ziel jedes einzelnen jener Triebe, wodurch sie nunmehr Güter des Naturells im specifischen Sinne werden. Wie sich aber gezeigt hat, dass an jeden derselben ethische Ideen sich anschliessen, so hat die Ethik demzufolge im Einzelnen zu zeigen, wie sie ethisirbar sind, d. h. wie ihr Inhalt keine Widerstandsfähigkeit hat gegen die höhere umgestaltende Macht der ethischen Ideen. Jedes Naturell als solches ist bildsam; erst auf der Stufe des Charakters entscheidet das Subject sich dazu, den vorher unwill-

kürlichen ethischen Regungen ganz sich hinzugeben oder sich zu verschliessen: es wird sittlich gut oder böse.

Gleicherweise hat die Ethik in Bezug auf die Güter des Naturells zu zeigen, wie jedes von ihnen zum „höchsten Gute" gemacht werden kann und thatsächlich gemacht worden ist, wie aber an jedem ebenso thatsächlich dieser Begriff sich selber aufhebt und widerlegt. Daraus folgt zugleich, dass, so lange die Ethik nur den Standpunkt des Naturells kennt und von hier aus ihr Princip schöpft — dies ist mit wenigen Ausnahmen, Platons und der Platoniker vor Allen, bis auf Kant geschehen — sie noch gar nicht das wahre Gebiet des Ethischen berührt hat. Dies erzeugt die psychologisch-empirischen Moralsysteme, welchen die Ideen und der Begriff des Charakters fremd bleiben, und historisch zeigt sich, wie ein jedes solcher empirischen „höchsten Güter" von einem bestimmten Moralsysteme zu seinem Principe gemacht, aber auch zugleich aus sich selber widerlegt worden ist.

1) Die Güter des Selbsterhaltungstriebes.

§ 25.

Der Selbsterhaltungstrieb bezieht sich in seiner Doppelgestalt (§ 6, I.) ebenso auf die Erhaltung des individuellen Lebens wie der Gattung, und ist so in seiner unreflectirten Gestalt unwillkürlich *selbstsüchtig*, *naiv begehrlich*: — gleich der unschuldigen Selbstsucht des *Kindes*. Die Stärke dieser (eben darum „Natur"-) Triebe, weil in ihnen das Individuum dem allgemeinen organischen Processe verhaftet, noch nicht geistige Individualität ist, macht die Lust ihrer dauernden, aber stets abwechselnden Befriedigung zu einer besonders intensiven; zum sinnlichen „Gute." Hier ist aber die Person nur noch natürliches Individuum. Alle Ethisirbarkeit derselben muss demnach davon ausgehen, Das, was sich theoretisch als der nothwendige, im menschlichen Wesen liegende Fortschritt gezeigt hat (§ 6, II.), nun auch praktisch zu vollziehen: die bloss natürliche Individualität in die geistige Freiheit und Allgemeinheit zu erheben; das Subject zum Herrn jener Triebe zu machen und sie

selbst einem geistigen Zwecke zu unterwerfen. So werden sie vollends widerstandslos für die noch höhere Natur des Ethischen, welches nunmehr frei sie durchwalten, durch sie hindurch sich darstellen kann.

Aus jenem allgemeinen Begriffe ergeben sich:

a) die Güter der Erhaltung des individuellen Lebens und der Gesundheit, deren Werth sich in der natürlichen Liebe zum Leben, Furcht vor Gefahr, vor Schaden, Krankheit, Schmerz und dergleichen instinctiv geltend macht. In's Geistige erhoben werden sie zu bewusst erstrebten Zwecken; zum Ethischen gesteigert wird Leben und Gesundheit als Mittel erkannt zur vollen Wirksamkeit des sittlichen Subjects und demzufolge ihre Integrität eine „Pflicht"; aber auch ebenso frei bewusst werden beide eigentlich ethischen Zwecken geopfert.

b) Die Güter des Lebensunterhaltes und des daraus hervorgehenden sinnlichen Genusses. Wegen der darin liegenden mannigfaltigen Lusterregung und Lustbefriedigung genügt nicht die einfache Stillung des Bedürfnisses, sondern es wird Abwechselung, Fülle, complicirter Genuss angestrebt. Auf der Stufe des Geistes wird durch bewusste Auswahl des Angemessenen eine feste Lebensweise gebildet, welche sich nur dem ihr gemässen Genusse überlässt. Der ethische Wille endlich kann sich auch darüber erheben, indem er Nichts dergleichen für sich zu einer starren Gewohnheit werden lässt, sondern auch davon praktisch zu abstrahiren vermag; während er von der andern Seite es ebenso unter sich findet, durch Ascese oder zwecklose Entsagung einer an sich indifferenten Befriedigung auszuweichen.

c) Der Gattungs- (Fortpflanzungs-) Trieb fordert nicht in so regelmässiger Wiederkehr und so gebieterisch, wie jene, seine Befriedigung; ausserdem liegt er einerseits in der Region des allgemeinen organischen Naturprocesses, in dessen Dienst der Einzelne durch ihn herabsinkt, andererseits ist seine Ausübung im Menschen, als Gegengewicht gegen jene blosse Natürlichkeit, so sehr der Freiheit und Auswahl anheimgegeben, dass er, selbst auf der Stufe des Naturells, kaum sich getraut, seine

blosse Befriedigung zu den Gütern, seine Nichtbefriedigung zu den Uebeln zu zählen: „Schaam" ist der allgemeine Ausdruck dafür. Um jene zum Gute zu machen, muss noch ein specifisch Neues, der geistigen Natur Entspringendes, das gemüthliche Gefühl der Liebe, hinzutreten, wodurch jenes bloss natürlich Allgemeine (und darum Rohsinnliche) individualisirt, vermenschlicht, zuhöchst in der Ehe und bewussten Treue ethisirt wird.

Diese sinnlichen Güter insgesammt sind insofern unmittelbar berechtigte und unabweisbare, weil sie die äussern Bedingungen (Mittel) enthalten, unter denen überhaupt nur Menschendasein, also auch ein sittliches, sich denken lässt. Sie sind desshalb allgemein menschliche, noch nicht sittliche Güter. Aber aus gleichem Grunde können sie, auf ihren wahren Begriff zurückgebracht, Nichts enthalten, was der Idee der Sittlichkeit widerspräche: in die sittliche Gesinnung aufgenommen und von ihr durchdrungen, werden sich aus ihnen vielmehr Pflichten der Selbsterhaltung (des Lebens, der Gesundheit), der Mässigkeit, Sparsamkeit, der ehelichen Treue u. s. w. ergeben.

Anmerkung. Sinnlicher Trieb und seine stete Befriedigung in allen jenen Beziehungen ist allerdings das unmittelbarste Gut des Menschen: es beglaubigt sich von selbst und ist darum auch das allverständlichste und unabläugbarste. So wird es möglich, dies Gut für sich selbst zum höchsten Ziele alles Handelns, zum ethischen Princip zu machen. Die Hedoniker, zunächst der Kyrenäischen Schule, anstreifend auch Helvetius (Bd. I, § 252), haben dies gethan, aber bei weiterer Entwicklung hat dieser Begriff aus sich selbst sich widerlegt. Es ist nämlich das beschränkteste, dürftigste Princip, weil es die allergeringste Vollkommenheit des Menschen bezeichnet, nur den sinnlichen Trieb immer befriedigen zu können, dessen Abstumpfung und Uebersättigung unmittelbar Unlust im Gefolge hat. So wird als der hier wahrhaft erreichbare Zustand nur das Gleichgewicht von Lust und Unlust erkannt, noch weiter die Abwesenheit der Unlust als das höchste Wünschenswerthe bezeichnet werden müssen, d. h. wir sind bei dem Gegen-

theile jener unablässigen Lustbefriedigung, bei dem reinen Nichts angekommen. Dies lehrte der letzte der Hedoniker, Hegesias, welcher folgerichtig, weil auf diesem Wege Glückseligkeit, d. h. dauernde Lust überhaupt nicht zu erreichen sei, sogar den Selbstmord empfahl. Erst Epikuros erhob den Begriff der Lust selbst in's Geistige, auf ähnliche Art, wie wir oben gethan (§ 20, I. II.). Ihm ist Abwesenheit von sinnlichem Schmerz, besonders von Furcht, die nur negative Bedingung der Glückseligkeit, welche er in vollkommner Gemüthsruhe, erzeugt durch vernünftige Einsicht, findet, oder in der „zum Stehen gebrachten Lust", im Gegensatze mit der „in Bewegung begriffenen", welche den Sinnen angehört.

2) Die Güter des Persönlichkeitstriebes.

§ 26.

Sie entspringen dem, vom menschlichen Individuum unabtrennlichen Triebe, sich selbst zu bestimmen, überhaupt von allem Aeusserlichen, Zufälligen (auch von Bedürfnissen) unabhängig zu setzen. Wie sich ergab (§§ 6. 11.), ist Freiheit, Selbstbestimmung mit dem Begriffe des Individuums wie der Gattung zugleich gegeben, ist Bedingung ferner aller geistigen Existenz, mithin auch der Sittlichkeit. Desshalb erzeugt jener Trieb auch ein Gut, und zwar gleichfalls ein allgemein menschliches (§ 25), somit einestheils allgemein berechtigtes, auf das Jeglicher unbedingten Anspruch hat, anderntheils aber noch nicht sittliches. Das Gut der Freiheit, der reinen (willkürlichen) Selbstbestimmung in einer gewissen Sphäre, ohne innerhalb derselben durch Anderer Freiheit gehemmt zu werden — wir nennen sie desshalb mit Kant „äussere Freiheit", — dies Gut, als allgemeine Bedingung und Voraussetzung aller Geistesentwicklung („Cultur"), bildet daher auch die Grundlage alles sittlichen Daseins im Einzelnen und in der Gemeinschaft. Aber ethisirt wird es erst, wenn die Rechtsidee jenen Trieb durchdringt (§ 24, II, 2.), durch Anerkennung der Freiheit jedes Andern.

Es enthält die doppelten Momente:

a) Den negativen der Unabhängigkeit von allem, dem Wesen der Freiheit und des Geistes Aeusserlichen; des Vermögens, genugsam zu sein in sich selbst und keines Andern zu bedürfen: formelle „Selbstgenüge“: — überhaupt der Ausdruck eines energischen und willensstarken Naturells, wie kräftige Naturvölker sich oft Entbehrungen und sogar Schmerzen auferlegen, nur um darin der Stärke ihres Willens und seiner Kraft im Ueberwinden gewiss zu werden. — Ethisirt, wird es zur Nebenbestimmung der sittlichen Gesinnung. Der Sittliche ist unabhängig von allem Aeusserlichen und sich selbst genügend, weil ein unendlich werthvoller Ideengehalt sein Leben begeisternd erfüllt. Jene „Autarkie“ dagegen, bloss für sich gefasst und an ihrer eignen Leerheit sich sättigend, bleibt ein ungenügender und naturwidriger Zustand. Dennoch liegt, um dieser negativen Allgemeinheit willen, in ihrem Begriffe wenigstens die Möglichkeit, sie zum Principe der Ethik zu machen: dies ist nach den beiden Gestalten, die hier möglich sind, in der kynischen und stoischen Lehre geschehen.

Zuerst nämlich kann die Autarkie und Unabhängigkeit sich gegen das äusserlich Sinnliche der Bedürfnisse richten. Unabhängigkeit von der Natur und ihren Einflüssen — der eignen und der allgemeinen, — physische und geistige „Abhärtung“, gilt als das eigentlich zu erstrebende Gut; Abhängigkeit und Schwäche in all jenen Beziehungen als das eigentliche Uebel. Möglichst wenige Bedürfnisse zu haben, diese auf möglichst einfache Weise zu befriedigen, und in solcher negativen Bedürfnisslosigkeit „den Göttern immer ähnlicher zu werden“, macht den Charakter des „Weisen“ (Sittlichen): — das kynische Princip..

Sodann vermag die praktische Abstraction noch tiefer zu dringen: sie steigert sich zur Unabhängigkeit in Bezug auf alle von Aussen kommenden Uebel, wie im Innern entstehenden Affecte: — Apathie. Dies ist ein wichtiges und wahres, wiewohl für sich selbst gleichfalls nur formelles Element der sittlichen Gesinnung: die Selbstbestimmung des Subjects ist

unabhängig zu erhalten nicht nur von der Hemmung durch die Freiheit Anderer, sondern ebenso sehr von jeder Unterjochung durch ein zufälliges, äusseres oder inneres Ereigniss. Desshalb hat das stoische Princip wenigstens in negativer Hinsicht Recht, wenn es die „Apathie" — das Nichtafficirtsein durch das Zufällige äussern Uebels oder eigener Leidenschaft — zur wesentlichen Bedingung der sittlichen Freiheit macht.

b) Aber der Persönlichkeitstrieb sucht auch durch positive That, durch Aneignung des Erstrebten, durch Abweisung des Verworfenen, sich Genüge zu thun, und vermag eben damit selbst in die einzelne Handlung die ganze Intensität dieser Befriedigung hineinzulegen, deren Aeusserung im Naturell daher auf eine bizarre oder vernunftwidrige Weise Gestalt annehmen kann — wie wenn Einer bei unbedeutenden Glücksfällen oder Widerwärtigkeiten sich gränzenlos selig oder unmässig unglücklich fühlt. Das Gemeinsame dabei ist, dass das Subject in diesen unmittelbaren Selbstbefriedigungen sich unwillkürlich als Selbstzweck setzt, im Verhältnisse zum Andern sein Begehren oder seine Willkür obenan stellt: — der unreflectirte Egoismus des Naturells, den wir noch nicht Selbstsucht nennen können, weil er noch nicht als deutlich gedachte Maxime den Willen beherrscht, während wir ihn in der Kindesnatur und in den unwillkürlichen Handlungen der Menschen, wenn sie z. B. gemeinsam mit Andern sich in einer Gefahr befinden, erkennbar genug hervorbrechen sehen.

Eben desshalb kann der Persönlichkeitstrieb sich in seinen Wirkungen höchst vielgestaltig auf Alles erstrecken, worein das Subject seinen Willen und seine Befriedigung legt, und so die Vorstellung von mancherlei Gütern hervorbringen. Die überwiegende Neigung zu passivem Genuss und Besitz wird ihn als Eigennutz gestalten; der Trieb zu activer Bethätigung der Persönlichkeit und ihres Willens wird als Muth erscheinen; waltet noch intensiver die selbstsüchtige Neigung vor, die Freiheit Anderer zu beschränken und sich zu unterwerfen, so wird dies als Herrschtrieb hervortreten; und jede dieser Verlarvungen des uns eingeborenen Egoismus, von denen Keiner sich frei weiss, so lange

er an die Unmittelbarkeit seines Willens gebunden ist, wird wiederum ihre eigenthümlichen Güter und Zwecke erzeugen.

Im Naturell selber gebändigt, gleichsam corrigirt, wird jener Trieb durch den ebenso instinctiv in uns wirkenden Geselligkeits-(Ergänzungs-) Trieb. Aber auch ethisirbar ist er, und zwar specifisch durch die im Bewusstsein hervortretende Rechtsidee, welche die natürliche wie die reflectirte Selbstliebe auf die Befugniss einschränkt und damit ebenso dem wirklichen Rechte der Person seine Geltung anweist.

Anmerkung. Diejenigen Ethiker, welche den Persönlichkeitstrieb, wegen seiner unbestreitbar universellen Wirkung im Menschen, zum Principe der Ethik machen, können insofern mit einigem Scheine der Wahrheit behaupten: dass Selbstliebe der letzte Grund alles menschlichen Handelns sei, indem bei oberflächlicher Betrachtung sich plausibel machen lässt, wie auch das Gute und Sittliche, wenn es im rechten Sinne vollbracht werde, aus innerer Lust und Billigung zu vollbringen sei, dass also der Mensch nur um sich selbst zu genügen, zur Befriedigung des eigenen Wesens, daher aus „Selbstliebe" gut sei. Helvetius, der dies behauptet, hat seinen Satz nicht ohne Geist vertheidigt (Bd. I. § 252): die „Leidenschaft" für das Gute und Edle ist es, was uns dazu treibt, es zu vollbringen. Doch haben wir dort und später, bei Gelegenheit von Dezamy's *egoistischer* Theorie (I. § 314), gezeigt, dass dies nicht mehr Selbstliebe zu nennen sei, sondern dass hier die Wirkung sittlicher Instincte und des Geselligkeitstriebes, kurz Dasjenige, was wir im Folgenden zu betrachten haben, sich geltend mache.

3) Die Güter des Geselligkeitstriebes.

§ 27.

Dieser Trieb tritt sogleich als wesentlich ergänzender neben den vorigen und wirkt ebenso unmittelbar und stätig, wie dieser. Gleichwie nämlich es im Begriffe der Person liegt (§ 10, I. II.), als einzelne keine Wahrheit zu haben, sondern sie erst in der Gemeinschaft, zugleich für sie, zu erhalten: so muss dies sein

wahres Sein schon im Naturell als Gefühl und Trieb hervorbrechen: als Gefühl ist es das des Wohlwollens, als Trieb der der Gesellung, und ein eigenthümliches Gut wird dadurch erzeugt, indem die Befriedigung dieses Triebes in beiderlei Gestalt als nothwendige Bedingung zur Selbstbefriedigung gefühlt wird. Dass er hiermit die Stätte für alle eigentlich sittliche Gemeinschaft bereite, der Anknüpfungspunkt werde für das bewusste Hervortreten der Idee ergänzender Gemeinschaft in uns: dies ist schon bemerkt worden (§ 24, II,. 3). Ebenso haben wir gezeigt (§ 14, I. II.), wie sich jene Idee von den ersten flüchtigsten Regungen des Gefühls bis zur immer festeren Gestalt verdichte und herrschender im Bewusstsein hervortrete. Gefühl des Wohlwollens und Geselligkeitstrieb sind die ersten dunkelsten Regungen jener Idee in ihrer eigenen Doppelgestalt: d. h. das Sittliche selbst ist darin als Naturell, in Naturform, gesetzt.

a) Die unmittelbaren, noch nicht ethisirten Aeusserungen des „Wohlwollens“ in den Formen unwillkürlicher Neigung, sympathetischer Regung, natürlichen Mitleids, tragen noch den Stempel des Triebes an sich: mit Zufälligkeit behaftet zu sein, indem es weder Dauer für den Gegenstand zeigt, noch die planvolle Folgerichtigkeit einer subjectiven Maxime des Handelns. Flüchtigen Eindrücken augenblicklichen Mitgefühls wird gefolgt, während dicht daneben Handlungen entschiedenster Härte und Selbstsucht treten. Es ist das Wohlwollen noch ohne (eigentliche) Sittlichkeit, ohne freibewusste, sittliche Zwecksetzung.

Dennoch ist dieser Trieb am Ehesten ethisirbar, weil er, in seiner Substanz schon sittlich, nur über sich klar gemacht und in allgemeiner Zwecksetzung erfasst, d. h. aus dem Naturell in die freie Form des Charakters erhoben werden muss, um die wahre Grundlage der sittlichen Gesinnung, wenigstens nach ihrer einen Seite hin, darzustellen. Aus jenen unbestimmten Regungen tritt die allgemeine Menschenliebe siegreich hervor, befreit von Vorliebe und Vorurtheil (z. B. von confessionellem oder landsmannschaftlichem), erhaben über die bloss flüchtige Neigung,

und ihre unstäten Aeusserungen des Wohlthuns, mit denen man oft nur eine augenblickliche Aufwallung beschwichtigt, machen bleibenden und wesentlichen Zwecken für das Wohl der Einzelnen oder der ganzen Gemeinschaft Platz.

Wegen der factischen Universalität dieses Triebes konnte man auch ihn zum Principe der Ethik machen. Wie dies in der englisch-schottischen Schule der Moralisten in allen Gestalten geschehen ist, bis zum Uebergange dieses Princips in seine eigene höhere Gestalt: dies haben wir im ersten Theile umständlich gezeigt. Nur dies bleibt noch zu bemerken, dass, so lange man im Kreise und in der Form des Empirischen das Princip der Ethik sucht, jenes das einzige bleibt, welches wenigstens auf materiale Wahrheit Anspruch machen kann. Der „sympathetische Trieb", das „Wohlwollen", das „Mitleid", alle diese unwillkürlichen Wirkungen der Idee ergänzender Gemeinschaft in unserm Bewusstsein, können in der That als Anknüpfungspunkte dienen, um sich, in Ermangelung eines höhern, metaphysischen Ableitungsgrundes, des rechten idealen Princips der Ethik zu versichern und den specifischen Charakter der Sittlichkeit auf richtige Weise zu bestimmen.

b) Ebenso wirkt die andere Seite der Idee ergänzender Gemeinschaft — der „Vervollkommnungstrieb" — nicht weniger auf instinctive Weise im Naturell. Aber es ist lehrreich zu sehen, wie er sich äussert, indem sich auch dadurch ergiebt, was von dem gewöhnlichen abstracten Begriffe der Vollkommenheit zu halten sei. Der uns eingeborene Vervollkommnungstrieb erkennt mit der Sicherheit des Instincts, dass nur in der Gesellung, im Wechselaustausche der Individualitäten, ihm Genüge geschehen könne, und so tritt er ganz von selbst als Gesellungstrieb hervor. Er ist verwandt mit dem „sympathetischen Triebe", er ist sein Nachbar und auch praktisch die unentbehrliche Gegenhälfte desselben; aber er ist bestimmt von ihm zu unterscheiden, ja wesentlich anderer Art, denn er ist zunächst und unmittelbar nur auf Selbstbefriedigung gerichtet, obschon auf eine solche, die selbst in ihren untersten Gestalten, als Neugier, als Mittheilungslust u. s. w., nicht den bloss

sinnlich selbstsüchtigen Charakter trägt, sondern auf „Vervollkommnung" der geistigen Persönlichkeit gerichtet ist. Es ist der Genius, die geistige Urgestalt des Menschen, welche sich in den unwillkürlichen Wahlanziehungen der Gesellung am Unmittelbarsten kennbar macht. Es ist eine „Sympathie" nur anderer Art, in welcher die Ergänzungsfähigkeit und das Ergänzungsbedürfniss sich wechselseitig suchen und treffen, und damit eben immer stärker den Genius in uns hervorlocken, die Quelle aller „Vollkommenheit." So ist von der Anziehung der beiden Geschlechter in der Liebe bis herauf zu den Wahlanziehungen der religiösen Gemeinschaft Alles dieser Art nur eine besondere Gestalt der „Idee der Vervollkommnung" nach den Eigenthümlichkeiten des Genius. Wenn ein heiliges Buch dem Schöpfer des Menschen die Worte leiht: „es sei nicht gut, dass der Mensch allein bleibe": so fügen wir bestätigend hinzu, dass dies sogar unmöglich sei. Erst in der Gesellung wird er Mensch, entfaltet sich seine eigenthümliche Vollkommenheit; denn jede kann nur die eigenthümliche sein. Eine abstract allgemeine giebt es nicht, ausser in den unklaren Vorstellungen der Schule.

Auch der Trieb der Gesellung ist zum Principe der ganzen Ethik gemacht worden, in diesem Umkreise der Betrachtung mit unverkennbarem Rechte; denn im ganzen Umfange der Triebe des Naturells ist keiner vielseitiger in seinen Aeusserungen, und zugleich mehr geeignet, das specifisch Menschliche seiner Neigungen und Willensäusserungen zu bezeichnen, als der der „Sociabilität." Von der Definition des Aristoteles an, der den Menschen ein gemeinschaftbildendes, „politisches" Thier nennt, bis auf die englischen und schottischen Moralisten, welche die „geselligen Neigungen" zum Grunde des Moralischen machen, hat man nur in verschiedenen Ausdrücken Dasselbe im Auge gehabt: die Idee der Vervollkommnung in ihrer unmittelbaren, instinctiven Gestalt.

4) Die Güter des Ehrtriebes.

§ 28.

Aus der unauflöslichen Wechselbeziehung zwischen dem Selbstgefühle und dem der Gemeinschaft entspringt der Ehr-

trieb (§ 24, II, 4.). Wir verstehen darunter ganz allgemein die unwillkürliche, durch den stets in uns wirkenden Geselligkeitstrieb hervorgebrachte Abhängigkeit unsers Selbstgefühls vom Urtheile Anderer, und der ebenso unwillkürliche Trieb, diesem zu genügen. Als Gefühl ist es „Schaam" (αἰδὼς, in dem allgemeinen Aristotelischen Sinne, wodurch jener Philosoph die unmittelbare Bezugnahme unsers Selbstgefühls auf die Andern bezeichnet); als Trieb ist es „Nacheiferung" (ζῆλος — Trieb nach Anerkennung), d. h. der unwillkürliche Drang, jenem Urtheile zu genügen. Wir definiren ihn daher als Trieb nach persönlicher Geltung im Urtheile Anderer. Es ist von selbst ersichtlich, wie seine Befriedigung mancherlei Güter erzeugen müsse, wiewohl in diesem Gebiete sogleich das Zufällige und bloss Conventionelle beginnt, weil hier nicht mehr die ursprüngliche Natur des Menschen, der Trieb allein entscheidet, sondern die höchst complicirte Willkür wechselnder Urtheile der Andern das Mitbedingende wird. Alles, was wir Mode nennen, ebenso was durch conventionelle Sitte herbeigeführt wird, gehört in dies Gebiet wirklicher oder vermeintlicher Güter der Ehre.

a) Man hat daher gezweifelt, ob jener Trieb ein ursprünglicher und allgemeiner im Menschen sei; dann aber werden eben die einzelnen Erscheinungsweisen desselben, die oft bizarr genug sind (die falschen Ehrenpunkte), verwechselt mit der ewig fliessenden Quelle, die dergleichen neu und immer anders erzeugt. Empirisch brauchen wir nur auf die allgemeine Thatsache der Schmucklust und der Gefallsucht hinzuweisen, die selbst bis auf die wildesten Völker hinab ein Charakterzug sinnlicher Menschen sind. Beide sind nichts Anderes, als der Trieb, anerkannt zu werden, in Dem wenigstens, was ihrem geistigen Gesichtskreise das Nächste und Einzige ist, in ihrer sinnlichen Gestalt. Gleicherweise hat schon die sehr fein beobachtende psychologische Moraltheorie Locke's und der Schotten gezeigt, welche Gewalt in diesem Triebe liegt, indem auch der hartnäckigste Selbstsüchtling oder der verstockteste Verbrecher der Verachtung, die ihn von seines Gleichen trifft, d. h. Derer, die mit ihm

die gleichen „Ehrenpunkte" haben, nicht Widerstand leisten kann. Aber auch jede tiefer dringende Erwägung der ursprünglichen Natur des Menschen kann an der Allgemeinheit dieses Triebes nicht zweifeln. So gewiss das Individuum in seiner Einzelnheit keine Wahrheit hat, so gewiss sich dies in seinem Selbstgefühle auf ursprüngliche Weise geltend macht, was wir eben Trieb der Gesellung, der Ergänzung nannten: so gewiss muss diese stete Beziehung auf das Bewusstsein, das Urtheil der Andern — und dies soll uns eben „Ehrtrieb" bezeichnen — ein ebenso ursprünglich mitbestimmendes Element im Selbstgefühle eines Jeden sein. Unsere Theorie aber von dem innerlichen, überempirischen Bezogensein der Geister auf einander, worin wir den tiefsten Grund unserer ethischen Weltansicht fanden, erhält offenbar auch im „Ehrtriebe" ihre empirische Bestätigung; er deutet auf die tiefe, unauflösliche Verflechtung hin, welche die Einzelnen durchdringt, da Jeder sogar im Eigensten, was er besitzt, im Selbstgefühle, unwillkürlich dem Einflusse fremden Bewusstseins hingegeben ist.

b) Es ist daher falsch, zu behaupten, dass Ehrliebe nur eine besondere Gestalt der Selbstliebe sei, sofern man in jener nicht die Erhaltung des sinnlichen Selbst, noch die Befriedigung des Eigenwillens erstrebt, sondern die ganze, nichtsinnliche Totalität der Person — das, was Jeder sein soll oder zu sein wünscht — zur Anerkenntniss gebracht wissen will. Desshalb ist Ehre, d. i. die Geltung dieser idealen Persönlichkeit im Urtheile Anderer, kein bloss sinnliches Gut mehr, sondern es steht auf dem Uebergange in die Sphäre des Geistes und in die Form des Charakters. Der Ehrtrieb ist, vom Naturell aus betrachtet, das höchste, weil in dieser Sphäre geistigste Princip des Handelns: er schreitet über die Motive der Selbstliebe, ebenso über den blossen Trieb der Gesellung hinaus und macht schon (im annähernden Vorbilde für das eigentlich Sittliche) ein Allgemeines — wenigstens ein für Alle und in Allen Geltendes — zum Inhalte und Gesetze der Gesellung.

Aus gleichem Grunde ist dieser Trieb auch unmittelbar ethisirbar, indem die Idee der Vervollkommnung sich

in ihm von einer neuen Seite zeigt, ja indem er selbst eigentlich nichts Anderes ist, als diese Idee, in der Innerlichkeit des Subjectes sich wiederspiegelnd. Der Drang, jener idealen Persönlichkeit zu genügen, ist eben nur die erstrebte Vervollkommnung in ihrer unwillkürlichen, aber zur Vorstellung erhobenen Gestalt. Und auch darin leitet dieser Instinct uns richtig, indem er die Quelle aller Vervollkommnung nicht in abstracter Selbstbeschauung sucht, sondern in der unablässigen Hingabe an die Gemeinschaft, in dem Offenbleiben für die Anerkenntniss der Andern.

Anmerkung. Den Ehrtrieb zum Principe der Ethik zu machen und ein ganzes System ethischer Begriffe darauf zu gründen, ist noch nicht versucht worden, wiewohl Helvetius die Ehrsucht wenigstens unter den besondern Gestalten der Selbstliebe aufführt, die da bleibende Motive des Handelns seien. Der Grund jener Unterlassung liegt in dem von uns nachgewiesenen Charakter des Triebes, der zwar, wie auch der Begriff der Ehre, ein allgemeiner und in seinen Wirkungen ein entschiedener und starker ist, aber seinem Inhalte nach schwankend und unbestimmt bleibt, weil sich hier das unstäte empirische Urtheil einmischt. Da demnach das Anerkanntwerden nach sehr verschiedenem Maasstabe und nach wechselnden Gebräuchen sich richtet: so enthält es kein festes Kriterium, um das Ethische vom Nichtethischen zu unterscheiden; oder wenn man Beides nach Dem unterscheiden wollte, was in der öffentlichen Meinung als ehrenvoll bezeichnet wird und was nicht, — gleichwie die Sophisten und Empiriker das Gerechte darnach haben bestimmen wollen: — so ergiebt sich gerade das Zweifelhafte und Schwankende jener Bestimmungen, wodurch jedes innerlich gemeingültige Kriterium über den objectiven Werth der Handlungen von hier aus unmöglich wird.

Uebergang vom Naturell in den Charakter.

§ 29.

So hat sich bei Erforschung der gesammten Triebe des Naturells durchgreifend gezeigt, dass und wie sie ethisirbar seien,

d. h. dass das Naturell an sich, in Bezug auf den Unterschied von sittlich gut und sittlich böse, von neutraler Beschaffenheit bleibe, dass es aber in jeder seiner Gestalten versöhnt werden könne mit den ethischen Ideen, ja dass in den zuletzt genannten Trieben bestimmte Anknüpfungspunkte für die ethischen Ideen enthalten, ein Natursittliches gegeben sei, welches nur in eine höhere Form des Bewusstseins befreit werden müsse, um eigentlicher Moment des Ethischen zu werden. Endlich walten auch die geistigen Triebe (§ 24, II, e.) anregend und beseelend im Naturell: sie geben ihm einen specifisch idealen Gehalt und verleihen ihm Antriebe, die es von selbst über die blosse Form des Naturells hinaustreiben.

Aber es ist schon gezeigt worden (§ 24, III.), wie in jenem bloss instinctiven Walten des Naturells das höchste Gut, d. h. die Harmonie seiner Triebe und die dauernde Befriedigung des Subjectes in irgend einem derselben, unerreicht bleiben müsse. Die verschiedenen, im Naturell neben einander wirkenden Triebe und die dadurch erstrebten Güter, nach Zufall befriedigt oder mit dem vergeblichen Begehren befriedigt zu werden, stören einander und lassen keine dauernde Zwecksetzung im Willen zu; d. h. Nichts wird wahrhaft als Gut gewusst und zum entschiedenen Ziele des Willens gemacht.

Daher ist für das Subject auf der Stufe des Naturells überhaupt noch kein Gut vorhanden in dem eigentlichen ausschliessenden Sinne dieses Worts; es bleibt bei der unstäten Befriedigung wechselnder, augenblicklich für ein Gut gehaltener Triebe, denen das Subject im nächsten Augenblicke, von andern Lockungen angezogen, untreu wird. Der Ursprung der Güter ist in den Trieben des Naturells; aber um für das Subject selber zu solchen zu werden, muss die Lustbefriedigung, die aus ihnen entspringt, vielmehr gewusst werden als die bleibende Befriedigung eines Zweckes, welchem sofort das Subject die wechselnden Triebe und ihre augenblicklichen Lustgefühle unterzuordnen sich gedrungen weiss. Dadurch gewinnt es die Einheit und Stätigkeit des denkenden, Zwecke setzenden Willens, welcher damit aus der Stufe des Naturells, als der unwillkürlichen

Selbstbestimmung (§ 22), formell in die des Charakters, der freibewussten Selbstbestimmung, sich erhebt, seinem Inhalte nach bleibende Zwecke, „Güter“ im eigentlichen Sinne, sich setzt.

Damit stellt sich unsere Lehre vom Naturell und Charakter in einen doppelten Gegensatz zu den beiden Ansichten, die, selbst einander entgegengesetzt, dennoch jede für *sich*, auf eigenthümliche Berechtigung Anspruch haben: wir meinen Kants und Schleiermachers Auffassung dieser Begriffe. Hegel *ist hierin* ganz ohne Eigenthümlichkeit.

I. Kant, dem man unter Anderm auch dies verdankt, den Begriff des Charakters zuerst bestimmter untersucht zu haben, giebt als richtiges Kriterium desselben an, dass er sich überhaupt im Handeln nach „Maximen“ bestimme; der sittliche Charakter insbesondere nach solchen Maximen, die zugleich „apriorische Grundsätze“ des Handelns seien oder aus ihnen hergeleitet werden können. Die *sittlichen* Maximen stehen aber, nach Kant, in ursprünglichem Widerstreite mit den Trieben, und so ist es ferneres Kriterium des sittlichen Charakters: nicht nach dem Triebe zu handeln, der Neigung vielmehr Widerstand zu leisten. Dies hat sich zuhöchst bei Kant in den Sätzen ausgesprochen, dass ein Widerstreit bestehe zwischen Neigung und Pflicht; — in unserer Sprache: dass das Naturell überhaupt nicht ethisirbar sei; — ebenso, dass ein ursprünglicher Dualismus zwischen Tugend und *Glückseligkeit* obwalte.

Der tiefere Grund dieser anerkannt mangelhaften Auffassung liegt darin, dass die frühere Ethik den Begriff des Naturells, seinen eigentlichen Inhalt und Umfang nie schärfer untersuchen mochte. Es war, durch eine sehr charakteristische Verachtung des Natürlichen und Angeborenen in der damaligen philosophischen Bildung, gewissermassen ungehört verurtheilt worden.

Wir widerstreiten nun dieser ganzen Ansicht principiell, ohne jedoch in die entgegengesetzte Einseitigkeit zu verfallen. Im Naturell, wie wir zeigten, präexistirt schon der ganze Mensch in der Form des Triebes. Aber der Wille wirkt hier noch nicht auf entwickelte, seinem Begriffe gemässe Weise; er waltet

8*

ungeordnet, verworren, im Wechsel der Begehrungen sich selbst widersprechend. Die Güter, die in jedem Triebe liegen und zugleich ethisirbar sind, bleiben unerreicht in der Sphäre des Naturells. Sie werden erst zu Gütern gemacht durch die bewusste Willensbestimmung, die im Charakter liegt: zu Momenten eines ethischen Ganzen aber werden sie erhoben und dadurch in eigene Harmonie gebracht erst, indem ein bewusst ethischer Zweck organisirend in sie hineintritt; was Beides nur auf der Stufe des Charakters möglich ist.

Es ist mithin im Folgenden zu zeigen: wie der Widerstreit zwischen der Neigung (dem Naturell) und dem Ethischen (der Pflicht) vielmehr im wahren Charakter ausgeglichen werde, aber nur in ihm.

II. Schleiermachern ist es eigenthümlich und charakterisirt sogar seinen Standpunkt, zwischen Naturell und Charakter nicht bestimmt zu unterscheiden, und so auch die Frage unberührt zu lassen, ob die Bedingungen des ethischen Handelns schon im Naturell erfüllt werden können. Zudem fehlt ihm auch völlig die nähere Kundnahme vom Wesen und Inhalte des Naturells, so dringend auch die Aufforderung dazu in seinem ethischen Principe gelegen hätte (vgl. Bd. I, § 131). Aber aus gleichem Grunde kennt er gar nicht den Begriff des Charakters in seinem scharfbestimmten Unterschiede vom Naturell. Damit steht ihm aber auch das instinctiv Sittliche und das bewusst Sittliche, dem Principe nach, auf einer Stufe, was sich unter Anderm in seinem Satze bekundet: dass zwischen Nothwendigkeit und Freiheit kein Gegensatz sei. Endlich hängt damit aufs Genaueste seine Behauptung zusammen, „der Gegensatz des Guten und des Bösen falle ausserhalb der Ethik“ (Bd. I, § 132, S. 303, Note), eben weil der wahre Begriff des Guten wie des Bösen erst auf der Stufe des Charakters sich entscheiden kann.

Somit ist es eine für den gegenwärtigen Standpunkt der Ethik grundwichtige Frage, wie sich beide zu einander verhalten, und erst in ihr wird auch die eigentlich vermittelnde Lösung gefunden werden, welcher die Ethik jetzt bedarf. Sie lässt sich

in die drei Sätze zusammenfassen, deren Inhalt im Folgenden nachzuweisen ist:

Erst auf der Stufe des Charakters ist der Wille frei im vollständigen und eigentlichen Sinne (vgl. § 18, zu Ende.).

Erst auf der Stufe des Charakters kann von eigentlicher Sittlichkeit die Rede sein, und erst hier entstehen eigentliche Güter und ein höchstes Gut für den Willen.

Erst hier tritt daher auch der Unterschied des Guten und des Bösen in seiner Bestimmtheit hervor.

Vierter Abschnitt.

Der Wille auf der Stufe des Charakters.

Begriff des Charakters.

§ 30.

Die allgemeine Erhebung des Willens vom Naturell in den Charakter ist darin enthalten, dass das Denken, die Beurtheilung, in den vorher unmittelbar (unwillkürlich) sich vollziehenden Willen hineintritt und ihn nach frei entworfenen Zweckbegriffen („Motiven") bestimmt. Der Charakter ist: denkender, nach Motiven wollender und handelnder Geist. Das Subject auf dieser Stufe hat noch die Triebe, ist ihrer sämmtlich theilhaftig; aber es ist sie nicht mehr. Vielmehr bewährt sich in der Fähigkeit, sie bloss noch zu haben, die allgemeine Macht des selbstbewussten Geistes, in ihnen, aber zugleich auch über ihnen, immanent und transscendent zugleich zu sein. Der Trieb, der im Naturell unmittelbar sich vollzog, mit dem Wollen in Eins zusammenfiel, wird jetzt vor der Vollziehung vom Denken angehalten und sein Inhalt nach irgend einem (zunächst freilich wiederum nur willkürlichen) Maasstabe, „Zwecke", geprüft, ob ihm gemäss oder nicht, und erst hiernach bestimmt das Subject sich, ob ihm zu folgen sei oder nicht. Der Mittelpunkt des Willens ist daher aus dem Triebe heraus und um eine Stelle höher gerückt in das Selbstbewusstsein des Subjectes. Die im Triebe noch unmittelbare Selbstbestimmung ist durch Denken und Zwecksetzen vermittelte, freie Selbstbestimmung geworden.

I. Hieraus ergiebt sich der allgemeine Unterschied des freien Willens vom Willen in seiner einfachen Unmittelbarkeit.

Er wird nur dadurch der freie, dass er sich mit dem Denken vermittelt, wodurch er, formell, abgelöst wird von der Unwillkürlichkeit des Triebes, weil er zugleich, qualitativ, nach frei gedachten Motiven sich vollzieht. Jeder mögliche Inhalt des Wollens — sei er Trieb oder Zweckbegriff — ist auf der Stufe des Charakters in die reine, selbstständig gegen ihn sich verhaltende Macht des denkenden Subjects aufgenommen. Die *Grundeigenschaft des Denkens besteht zugleich aber darin*, das Subject und *sein Wollen über die zufällige Vereinzelung zu* erheben: das denkende Subject unterwirft eben *damit sein* Wollen und Handeln einem allgemeinen Maasstabe der Beurtheilung: — klug oder unklug — gerecht oder ungerecht — sittlich gut oder böse. Es ist Kants „Handeln nach Maximen" (§ 29, I.): das Subject ist darin als wollendes zwar ein einzelnes, *als* denkendes aber ein allgemeines; und erst dies heisst „Handeln" in *eigentlicher* Bedeutung, während jene unwillkürliche Willenswirksamkeit *kaum so zu nennen* wäre. Um so mehr leuchtet ein, wie auch von eigentlicher *Sittlichkeit und sittlichem* Handeln erst auf dieser Stufe die Rede sein könne.

II. Diese durchgreifende Eigenschaft des Willens im Charakter wird auch durch die Begriffe der Zurechnung und Zurechnungsfähigkeit ausgedrückt, welche eben nichts Anderes bedeuten, als das dem Willen immanente Allgemeine des Denkens, welchem der *Wille* unterworfen ist. Jedes zum Selbstbewusstsein *gediehene Subject ist aber dieser denkenden (geistigen)* Freiheit fähig, weil Denken *die Wurzel und Mitte* dieses *Selbstbewusstseins* geworden ist. Es weiss ursprünglich seinen Willen einem Allgemeinen unterworfen, und setzt dies Urtheil sogleich in das Bewusstsein aller Uebrigen fort, indem es ebenso ursprünglich von ihnen diese Anerkenntniss fordert. Es ist dies wiederum eine Bewährung jener Urthatsache, dass ein einziger Grundwille die ganze Menschheit durchwalte (§ 3), sobald das Naturell, die erste sinnliche Unmittelbarkeit des Willens, überwunden ist. Sie ist an sich (überempirisch) eins durch ihr Denken, wie ebenso durch ihren (rechten, wahrhaften) Willen. Erst daraus wird es möglich, zu erklären, wie

nicht nur theoretisch eine Evidenz, sondern praktisch eine unbedingte Anmuthung an den Willen, in das Bewusstsein des Andern hinein sich geltend machen und sicher auf Anerkennung in ihm rechnen kann.

III. Eben damit trägt sich auch die Gleichmässigkeit und Folgerichtigkeit des Denkens auf den Willen des Charakters und sein Handeln über. Sie bewirkt die innere Entschiedenheit des Willens, indem er nicht mehr dem unstäten Wechsel des Triebes folgt (§ 20), sondern einem bleibenden Zweckbegriffe treu bleibt, nach welchem er auch in den einzelnen Handlungen auf übereinstimmende Weise sich entscheidet. Wir nennen es Entschiedenheit, Stätigkeit des Handelns, welches nur vom Charakter gilt, und das im Bewusstsein des Subjectes reflectirt als Gesinnung bezeichnet werden muss.

Formell erzeugt diese Stätigkeit eine (grössere oder geringere) Stärke des Wollens. Es erhält dadurch die Form der geistigen, selbstbewussten Gewohnheit, und ist daher von Aussen noch weit unüberwindlicher, als die instinctive Gewohnheit des Naturells, weil es das an sich Gleichbleibende und bewusst Consequente zu seiner Quelle hat, die nach allgemeinen Zweckbegriffen sich bestimmende Gesinnung.

Qualitativ ist auch der Inhalt dieser Willensbestimmungen ein stätiger, weil die Motive zu denselben analoge sind, und weil dabei durch denkende Vermittelung eine Handlung an die andere sich schliesst. Diese zusammenhangende und gleichmässige Verkettung der Motive und Willensbestimmungen drückt sich in der „Handlungsweise“ des Charakters ab, zufolge deren aus einer einzigen Handlung auf die übrigen oder aus einer Reihe bisheriger Handlungen auf den ganzen Charakter geschlossen wird, indem man beurtheilt, ob derselbe, nach der Analogie seiner Motivationen, gewisser (guter oder schlechter) Handlungen fähig sei oder nicht. Je entschiedener und bewusster das Naturell sich zum Charakter entwickelt hat, desto sicherer ist solch ein Urtheil, während im reinen Naturell die Beurtheilung sich nur auf die allgemeinen Wirkungen der Haupttriebe zu

stützen vermag, welche jedoch individuell durchkreuzt werden durch die stets andern Erregungen von Aussen. Das Naturell ist abhängig von ihnen, der Charakter desto weniger, je mehr er zu bewusster Selbstbestimmung sich gekräftigt hat. In den Wirkungen des Naturells nach seinen einzelnen Seiten liegt daher ein Unberechenbares, in denen des Charakters nicht, je eigentlicher er Charakter geworden.

IV. Hierdurch werden wir endlich auf das *genetische* Verhältniss von Naturell und Charakter geleitet. Die Stufe des Charakters ist keinesweges als ein unveränderlicher, sich gleichbleibender Zustand des Subjects zu betrachten, sondern dieses bringt sich selbstkräftig immer von Neuem aus dem Naturell zu der Höhe und Freiheit des Charakters hervor. Derselbe ist nicht bloss einmalige Selbstthat, sondern stets sich wiederholende und sich steigernde, aus dem gleichen Grunde, warum das Selbstbewusstsein, die „Besonnenheit“ nicht ruhend passive Zuständlichkeit des Geistes ist, sondern freie Erhebung desselben über das halb dumpfe Vorstellungsleben, stets erneuertes „Sichzusammennehmen“ aus dem unwillkürlichen Zerfliessen (der „Zerstreuung“) über die unbestimmte Masse der Vorstellungen hin, kurz eine theoretische That der Freiheit. Dieselbe That des Geistes für den Willen lässt den Charakter entstehen: er bringt sich unablässig selbst hervor aus der Gesammtheit seiner Voraussetzungen im Naturell. Er ist daher einerseits endlos perfectibel und *steigerungsfähig*; andererseits aber auch in dem Betracht endlich und begränzt, weil er die ganze Fülle jener Voraussetzungen nicht auf einmal zu beherrschen vermag, ebenso wie auch die Besonnenheit nicht die Fülle der Vorstellungen. Die Bildung und Ethisirung des Naturells nach allen seinen Anregungen und verborgenen Zusammenhängen ist daher eine unerreichbare Aufgabe; es bleibt immer ein Mehr oder Minder, ein grösseres oder geringeres Gebiet von Willensbethätigungen übrig, welches der Charakter dem bloss Instinctiven des Naturells noch nicht abgewonnen hat. Die Bildung ist nie eine unbedingte oder übereinstimmende in Allen, noch soll sie es sein. Das Individualisirende hierbei ist die geistige Eigen-

thümlichkeit des Genius (§ 6, II.); das Gemeinsame und gleichmässig Zuerringende die ethische Gesinnung. Die weitere Betrachtung hat nämlich zu zeigen, wie der Charakter auch seine formelle Vollendung, innere Stätigkeit und unerschütterliche Consequenz des Willens, nur gewinnen könne, indem er dem begeisternden Gehalte der ethischen Ideen sich öffnet, d. h. indem er der sittliche Charakter wird. Es giebt gar keine dauerhafte Beständigkeit desselben, als durch eine Kraft, die über die menschliche hinausliegt, durch innere Verewigung („Heiligung") des Willens.

Die Ethik könnte daher auch, so lange sie in der ältern Weise ihrer Behandlung nur das einzelne Subject im Auge hat, als die Lehre von dem rechten, dem Begriffe gemässen Charakter und von dessen Ausbildung bezeichnet werden.

Aber aus allem Bisherigen ergiebt sich zugleich, dass der Begriff des Charakters, gleich dem des Naturells (§ 22, III), nicht bloss vom Individuellen, sondern ganz ebenso von den ethischen Gesammtzuständen gelte. Alles, was wir geistige Entwicklung, Culturfortschritt im Menschengeschlecht nennen, ist ethisch-phychologisch gefasst seine theilweise oder durchgreifende Erhebung vom Naturell in den Charakter; und der weltgeschichtliche Gang der Menschheit hat keine andere Bedeutung, als sie aus der instinctiven Form der Genialität und des Autoritätsglaubens daran zur klaren Einsicht der Ideen und zur freibewussten Darstellung derselben, d. h. zum Charakter emporzubilden. Desshalb stellen die einzelnen Stufen in der begriffsmässigen Entwicklung des Charakters, die wir im Folgenden nachweisen, zugleich Stufen allgemeiner Culturentwicklung vor, welche sich in jedem grössern oder kleinern Kreise der Gemeinschaft wiederholen muss.

Die Güter des Charakters.

§ 31.

Das Gut, welches das Naturell sich zum Ziele setzt, wird durch Lusterregung bedingt und ist vorübergehend und vergäng-

lich, wie diese: desshalb kommt es hier weder zu dauernder Lustbefriedigung, noch zum eigentlichen Bewusstsein eines Gutes (§§ 24, III. 29.). Das Handeln des Charakters, in seinem principiellen Unterschiede von den Wirkungen des Triebes, ist die Selbstbestimmung nach dauernden Zwecken (Endzwecken). Der Trieb ist zwecksetzend, nicht aber endzwecksetzend; für den Charakter giebt es nur ein Gut und Güter in der Gestalt des Endzwecks. Was ferner im Triebe unreflectirte Befriedigung eines flüchtigen Gutes war, das ist für den Charakter eine im Denken vermittelte Befriedigung durch die Uebereinstimmung seines Handelns mit dem freientworfenen Endzwecke, d. h. das Bewusstsein der Selbstbefriedigung durch den erreichten Endzweck. Der Urquell der Lust im Charakter ist daher das Denken, die Beurtheilung; und die gelungene Thätigkeit in der Erreichung des Endzwecks ist der eigentliche Grund der Lust, während der Endzweck selbst ein zufälliger, keineswegs sittlicher oder auch nur vor der eigentlichen Klugheit sich rechtfertigender sein kann, immer aber ein klar bewusster ist.

Demnach ist hier zugleich der Begriff der eigentlichen, „vollkommnen" Lust wiedergefunden, wie er sich früher ergab (§ 23, I. II.): der Lust, die, nicht von äussern Erregungen abhängig, aus dem Bewusstsein befriedigter Zweckthätigkeit entspringt, aus der Uebereinstimmung des Handelns mit dem Endzwecke. Desshalb ist diese Lust, trotz ihrer Stätigkeit, zugleich dennoch eine bewegliche und in's Unbedingte zu steigernde, so gewiss jene Zweckthätigkeit selber eine künstlerische, unendlich perfectible ist. Ebenso folgt daraus von Neuem, dass innerhalb des Naturells und durch dasselbe gar keine vollkommene Lustbefriedigung möglich sei: ein Satz, der übrigens nicht in ascetischem Sinne zu deuten ist, denn in Wahrheit steht der gesammte Inhalt des Naturells, nur aber zu freier Zwecksetzung erhoben, auch dem Charakter zu Gebote.

Hiermit eröffnet sich jedoch auf der Stufe des Charakters eine neue Welt von Gütern und von Zwecksetzungen des Handelns.

I. Zunächst werden die Triebe in ihrer unmittelbaren Form durch sein Urtheil negirt: ihre Befriedigung kann nicht Endzweck desselben sein, weil überhaupt nichts Bleibendes, Endzweckliches in ihnen liegt. Diese Befriedigung sinkt zum Accidentellen, relativ Werthlosen herab, aus welchem der Charakter seine eigentlichen Interessen völlig herausgezogen hat. Sein „Gut“, worin es auch bestehe, liegt über jene hinaus. (Auch der selbstsüchtige Charakter muss erkennen, dass er nicht alle zufällig in ihm auftauchenden Triebe, um ihres innern Widerstreits willen, befriedigen kann.)

II. Aber auf gleiche Weise verhält es sich mit den ebenso zufällig gesetzten einzelnen Zwecken seines Handelns: unmittelbar treten sie gleichfalls in Collision mit einander. Daher sucht er auch in ihnen den bleibenden, absoluten Endzweck alles Wollens und Handelns zu finden, ein schlechthin standhaltendes und unbedingtes Gut. Vom Handeln des Charakters unabtrennlich — weil es ein Endzwecksetzendes ist — entsteht daher der Begriff eines unbedingt und durch sich selbst Guten, eines solchen Endzwecks, der nicht um irgend eines Andern, sondern um sein selbst willen, ferner nicht von diesem odes jenem, sondern schlechthin von allen zum Charakter erhobenen Subjecten zum absoluten Ziele alles Wollens und Handelns gemacht werden muss. Der Begriff des höchsten Gutes entsteht zwar erst auf der Stufe des Charakters, hier aber nothwendig; indess hat er zunächst noch gar keine ethische, sondern nur eine psychologische Bedeutung, als das letzte Ziel eines besonnenen, planmässig sich entwickelnden Geisteslebens.

Ebenso folgt daraus, dass die einzelnen Güter, welche der Charakter etwa anerkennt, für ihn zu untergeordneter Bedeutung einschwinden Dem gegenüber, was er als höchstes Gut sich vorsetzt. Sie sind entweder Momente, Theile, Mittel zu dessen Erreichung, oder sie haben bloss beiläufigen, vorübergehenden Werth, bezeichnen ablenkende Strebungen des Charakters, Täuschungen, Irrthümer, wodurch er theilweise auf die Stufe des Naturells zurücksinkt.

Vielmehr ist schon vorläufig zu sagen: je entschiedener der Charakter zu besonnener Kraft sich entfaltet hat, desto mehr wird sein Handeln organisirend, künstlerisch erscheinen, desto mehr nämlich wird er die einzelnen Güter und das ihm höchste Gut in das rechte gegenseitig bedingende Verhältniss stellen und sogar durch die kleinsten Erstrebungen hindurch die ordnende *Beziehung auf sein höchstes Gut sich gegenwärtig* halten. Der *eigentliche, rechte Charakter ist nur auf das höchste Gut gerichtet, gleichviel, was ihm als solches erscheine; alle andern* Zwecksetzungen sind ihm Bedingungen für dasselbe.

Der weitere Fortgang wird jedoch zeigen, dass, was sich der Charakter etwa als höchstes Gut setzen möge, ihm selber als Täuschung zerrinnt und aufgegeben werden muss, bis das wahrhafte, das ethisch höchste Gut gefunden ist. Oder mit *Anknüpfung* an das Vorhergehende (§ 30, zu Ende): der „rechte, dem *Begriffe gemässe*“ *Charakter* kann nur der ethische oder dem ethisch höchsten *Gute nachstrebende sein.*

Das höchste Gut in psychologischem Sinne.

§ 32.

In dieser zunächst noch formellen Bedeutung ist das höchste Gut ein absoluter Endzweck des Handelns, gegen welchen alles Andere von Zwecken und Gütern zum blossen Mittel herabsinkt. *Seinem ebenso allgemeinen* Inhalte *nach* kann es nur *Dasjenige bezeichnen, was für das Subject* unbedingten Werth hat, *was ihm* den Genuss innerer *Vollgenüge,* der „Glückseligkeit“ verheisst. Das aber macht das höchste Gut zunächst noch zu dem bloss psychologischen, nicht ethischen Begriffe, dass in den einzelnen Subjecten, wenn sie auch klarer Zwecksetzungen im Handeln fähig sind, dennoch unmittelbar noch keineswegs das wahrhaft höchste Gut gesucht wird. Es schieben sich ihnen unablässig täuschende Verlarvungen unter, indem die unstäten Triebe und Erregungen des Naturells im Charakter noch nachwirken und sein Streben in irgend einem untergeordneten, falschen Gute fesseln und beschränken. Sein Urtheil *ist* unrichtig, in Täuschung befangen; aber ebenso wenig

kann er den rechten Willen gewinnen, weil derselbe unberührt bleibt von der wahrhaft ethisirenden, begeisternden Macht, welche nur das ethisch höchste Gut dem Willen verleiht.

Desswegen muss der Charakter, um das wahrhaft höchste Gut zugleich mit dem wahrhaften Willen zu erreichen, selbst einem Werden, einer stets sich steigernden (perfectibeln) Erneuerung unterworfen sein: — ebenso nach seiner Einsicht oder innern Erfahrung, in der sich das Täuschende vom Standhaltenden allmälig ihm abläutert, als nach der Bildung des Willens, der immer befestigter und unzerstreuter nur das Eine in allem Mannigfaltigen will. Dies bildet eben die Genesis des ethischen Charakters.

I. Zunächst daher strebt jedes einzelne Subject, seiner individuellen, aus dem Naturell ihm nachgebliebenen Verschiedenheit zufolge, nach dem höchsten Gute unter eigenthümlicher Gestalt. Wie es daher das schlechthin gemeinsame Ziel Aller ist, so erscheint es Jedem in anderer Weise. Was eigentlich gemeint und erstrebt wird im tausendfach geschiedenen Handeln der Menschen, ist nur jenes Eine — das höchste Gut. Als Gemeinsames ist es daher hier zugleich noch ein Ausschliessendes, nach entgegengesetzten Seiten Hindrängendes, daher nicht Verbindendes, sondern Trennendes für die Subjecte. Die unendliche Verschiedenheit der Denkweise, des Glaubens und Handelns unter den Menschen fällt hier hinein: es sind die mannigfachen Verlarvungen des höchsten Gutes, nach den verschiedenen ethischen Bildungsepochen der Einzelnen und der Gesammtheit. Sogleich nämlich, bei dieser lebenentscheidenden Frage, bilden sich entgegengesetzte Autoritäten und Parteien darüber. Jeder sucht seine Vollkommenheit (Glückseligkeit) nicht nur auf andere Weise, sondern er versucht auch die eigene Ansicht den Andern aufzudrängen, von dem dunkeln, aber richtigen Instincte ergriffen, dass das wahrhaft höchste Gut Allen gemeinsam, für Alle einigend sein müsse. Daher eben stammt aller Hader der Parteiung; denn Nichts ist trennender, ja Hass und Zwietracht erregender, als die Anmassung, ein Fremdartiges als Gut uns aufdrängen zu wollen,

weil darin eben die ursprünglichen Kräfte des eigentlich Verknüpfenden, des höchsten Gutes, in verkehrter Wirkung hervorbrechen.

II. Was aber eigentlich in allen Bestrebungen um das höchste Gut gesucht wird, ist, dem eigenen Grundwillen, der innersten Menschenneigung genugzuthun. Diese ist aber eben, wie wir zeigten, das wahrhaft Gemeinsame und Uebereinstimmende in Allen, mithin auch ihre innerlich einigende Macht. Das höchste Gut tritt nur dann wahrhaft in den Charakter ein, wenn er seines Grundwillens gewiss wird und mit ihm das wahrhaft Zuerstrebende, seine Grundneigung Befriedigende sich zum Ziele setzt.

Der Inhalt des Grundwillens ist jedoch in den drei ethischen Ideen niedergelegt (§ 10); und so wäre nunmehr der Begriff des höchsten Gutes, wodurch er zugleich der ethische wird, in höchster Allgemeinheit dahin auszusprechen: dass es die vollständige Wirksamkeit der ethischen Ideen im Charakter jedes Einzelnen und Aller darstellt. Jetzt erweist es sich nicht mehr als das gemeinsam aber auf entgegengesetzte Weise Gesuchte, sondern auch als das für Alle Eine und gemeinschaftliche Gut, woran Jeder den gleichen Anspruch und Antheil besitzt. Hiermit kann das höchste Gut in seiner Wirkung nur also sich kundgeben, dass es einigendes Princip wird, dass es sofort die individuellen Subjecte und ihre Willen aus der Vereinzelung zur Gemeinschaft erhebt. Nur Jeder mit Allen, Alle nur durch Jeden können es völlig verwirklichen. Dazu ist die nächste Bedingung die Einigung der Willen; aber diese ist zugleich die nächste und unmittelbarste Wirkung des höchsten Gutes selber. Sein Begriff ist dadurch der ethische geworden.

Das höchste Gut in ethischer Bedeutung.

§ 33.

Den unterscheidend ethischen Charakter desselben haben wir darin gefunden: dass es, den Menschen seinen falschen Nei-

gungen und irrenden Bestrebungen nach Vollgenüge und Glückseligkeit entziehend, ihm das bleibende Ziel, das eigentlich Erstrebte, und damit den Quell seiner wahren Vollkommenheit aufschliesst. Es leitet ihn aus seinen zerstreuten und widersprechenden Wollungen auf seinen Grundwillen zurück, und befreit damit den Genius in ihm. Das eigentlich höchste Gut für Jeden, vor welchem alle Täuschungen des Urtheils und alle Verkehrtheiten des Willens verschwinden, ist die Befreiung seines ewigen (gottverwandten) Wesens, welche allein es vermag, die Zeitlichkeit an ihm zu überwinden und ihn in ein unvergängliches, eben damit aber auch stets gelingendes und ihm vollgenügendes Streben einzutauchen.

Damit ist jedoch jeder Einzelne und sein Genius an die Gemeinschaft gewiesen: nur in Eintracht mit dieser gewinnt er die eigene Vollkommenheit und giebt sie wiederum der Gemeinschaft zurück, so dass durch diesen unablässigen Austausch ethischer Wechselwirkungen beide eines unendlichen Fortschreitens fähig werden.

Die Vollkommenheit, welche das ethisch höchste Gut erzeugt, ist daher sogleich eine doppelseitige: die der subjectiven Innerlichkeit eines Jeden und die der objectiven Gemeinschaft, welche ihn aufnimmt. Das in beiden gemeinsam Wirkende ist aber die Macht des Guten selber, die innere Heiligkeit der sittlichen Ideen, welche begeisternd den Willen ergreift und ihn über die beschränkten oder über die selbstsüchtigen Zwecke hinaushebt.

I. Das höchste Gut in der subjectiven Innerlichkeit. Das höchste Gut stellt sich an den einzelnen Subjecten dar: durch die Vollkommenheit ihres Willens und die Virtuosität ihres Handelns.

a) Vollkommener Wille ist derjenige, welcher der Einsicht des höchsten Gutes stets gemäss bleibt, und von ihr erfüllt, begeistert, ganz und unbedingt sich ihm widmet. Diese völlige Wechseldurchdringung von Einsicht und Willen nennen wir vollkommene Gesinnung, „Tugend“. Die Idee des höchsten Gutes wird von hier aus Princip der Tugendlehre, woraus die

Grunderscheinungen jener Gesinnung, die „Cardinaltugenden“, sich werden entwickeln lassen.

Diese Gesinnung stellt zugleich die Seite der Allgemeinheit und Uebereinstimmung unter den Einzelnen dar. Durch jene Vollkommenheit der Gesinnung sind alle Sittlichen einander gleich und verbunden: allein von ihr erfüllt können sie in die innige Gemeinschaft treten, welche die ethischen Ideen zu realisiren vermag.

b) Das Handeln sodann wird nur dadurch vollkommen, dass es das höchste Gut in jeder einzelnen Gestalt der Gemeinschaft auf die möglichst ihr entsprechende Weise darstellt: theils indem in jede einzelne Handlung die ganze Gesinnung hineingelegt wird, die volle Intensität derselben (Gewissenhaftigkeit) darin gegenwärtig ist; theils indem die künstlerische Besonnenheit jeder Handlung das möglichst gelungene Gepräge individueller Angemessenheit aufdrückt. Erst Beides erzeugt die ethische Virtuosität des Handelns, oder den vollständig erfassten Pflichtbegriff. Die Idee des höchsten Gutes wird daher zugleich Princip einer Pflichtenlehre.

Das pflichtmässige Handeln stellt zugleich die Seite der Besonderheit und des Unterschiedes unter den Einzelnen dar. Die Pflicht ist für Jeden eine eigenthümliche in doppeltem Sinne: sie gilt nur dem einzelnen Subjecte und ist nie für Alle dieselbe; — sie ist „unübertragbar“: — sie entspricht ferner nur der zeitlich-bedingten Lage des Einzelnen und kehrt niemals auf dieselbe Weise ihm wieder; — sie ist unwiederherstellbar.

(Die innere Majestät des Pflichtbegriffes und die reine Grösse pflichtmässiger Gesinnung hat Kant zur Anerkennung gebracht und ist dadurch, einem sittlich erschlafften Zeitalter gegenüber, zum Wohlthäter der Menschheit geworden. Aber die andere Seite, die der individuellen Angemessenheit pflichtmässigen Handelns, trat dabei zurück: diese hat erst Schleiermacher hervorgezogen. In einer Zeit erregter Parteiungen und abstracter, leidenschaftlicher Begeisterung, wie die unsrige, ist jedoch die Nothwendigkeit desto grösser, auch diese Seite vollständig aus-

zubilden und in der Wissenschaft wie für das Leben zum vollständigen Bewusstsein zu bringen. Der gute Wille, die sittliche Gesinnung, indem sie sich für Einseitigkeiten begeistert, handelt abstract pflichtmässig, wird aber zum Fanatismus, wenn sie der künstlerischen Besonnenheit ermangelt.)

c) Jene vollkommne Gesinnung, stets sich darstellend in diesem vollkommnen Handeln, erzeugt nun im Selbstgefühle des Subjects die vollkommne und dauernde Lust, welche jede gelungene Thätigkeit begleitet, welche zugleich, völlig selbstständig, aus der Tiefe des eigenen Wesens (Genius) schöpft (§ 20, II). Wir nannten sie innere Glückseligkeit. Aber ebenso, wie jene Vollkommenheit in uns kein ruhender, unveränderlicher Zustand ist, sondern wesentlich in stets fortschreitender, sieghafter Thätigkeit besteht, so ist auch die Glückseligkeit kein stätiges und in unverändertem Maasse beharrendes Gefühl, kein starrer Gemüthszustand, sondern, indem sie die stets besser gelingende Thätigkeit begleitet, so erzeugt sie sich stets aus derselben und wächst zu desto grösserer Frische und Intensität, je mehr wir des eignen Quells jener Thätigkeit uns bewusst bleiben.

Die äussere Glückseligkeit ist dabei nur ein zufälliges, allerdings aber mitbestimmendes Moment; und wir müssen den beiden entgegengesetzten Parteien widersprechen, die dies Element unterschätzen, oder die es zu hoch stellen in der Ethik. Was der von gelungener ethischer Thätigkeit Erfüllte und darum innerlich Glückselige von äussern Bedingungen bedarf, ist das Doppelte: eine homogene Sphäre für jene Thätigkeit, und Abwesenheit alles innerlich ihn Hemmenden oder äusserlich Hindernden. Beides ist jedoch ein stets mitbedingendes Element für das Gelingen oder Mislingen der Thätigkeit, mithin auch um das Gefühl innerer Glückseligkeit entweder zu steigern oder bis zum Bewusstsein resignirter Ruhe und sittlicher Fassung herabsinken zu lassen, welches indess nie in das Gegentheil, in Zwietracht mit sich selbst und zerrüttende Unruhe, überschlagen kann. Der Ethische, je wirksamer er ist, desto weniger ist er abstract unabhängig oder indifferent zu denken gegen seine Umgebung, weil diese das Element ist, auf welches er zu wirken

hat. Aber auch gegen das, was wir äussere Glückseligkeit nennen, verhält er sich aus gleichem Grunde nicht bloss apathisch. Diese ist, ihrem eigentlichen Wesen und ihrer sogar erlaubten Bestimmung nach, auf Genuss gerichtet, d. h. auf Lusterregung durch irgend ein Aeusseres. Desswegen trägt sie durch sich selbst schon den Charakter des Unstäten und Wechselnden (vergl. §. 21). Aber auch dies Element wird ethisirt und gebildet durch die sittliche Gesinnung, indem sie aus dem Wuste der mannigfachen Genussmittel das Homogene, an sich also schon Edle und Geistige, sich aneignet, das Uebrige gleichgültig liegen lässt. Denn dem Ethischen ist der äussere Genuss niemals letzter Zweck, sondern Mittel: er sucht ihn als die innere Erfrischung, Wiederherstellung seiner geistigen Totalität; er vergeistigt ihn daher schon unwillkürlich. Desshalb ist auch äusserlich nur der Ethische des wahren Genusses fähig, weil er ebenso unbefangen und arglos in seine Augenblicklichkeit sich versenken kann, als er sich doch zugleich über ihn hinaus und ihm unendlich überlegen weiss, weil er mit der unzerstörbaren Harmonie seines Innern ebenso sich ihm hingiebt, als ihn frei wieder entlässt.

Die innere Glückseligkeit hat daher zugleich die äussere als ein untergeordnetes Element in sich aufgenommen. Sie ist über den Gegensatz von Ascese (bornirter Verschmähung oder Entsagung) und von Eudämonismus, welcher den Genuss als Selbstzweck setzt, zur selbstbewussten Ruhe der gleichen Möglichkeit von Beidem emporgestiegen.

II. Das höchste Gut in Gestalt der Gemeinschaft. Hier erst löst sich die Frage: was Inhalt und Ziel der tugendhaften Gesinnung und des pflichtmässigen Handelns sei, worin das specifisch Sittliche bestehe, im Unterschiede ebenso von allem Nichtsittlichen, wie von dem erst zu Ethisirenden?

Inhalt des höchsten Gutes sind die ethischen Ideen, dargestellt in einem Systeme von Gemeinschaften, durch welche allein erst objectiv vollkommne Existenz für den Einzelnen wie für die Gesammtheit, subjectiv das Gefühl innerer Glückseligkeit dem Menschen erreichbar ist, in welchem daher sein

Genius völlig sich darstellen, sein Grundwille sich Genüge thun kann. Indem nämlich die drei ethischen Ideen auf eigenthümliche Weise die Subjecte ergreifen und dauernder Antrieb für ihren Willen werden, stellt sich jede derselben in einer eigenthümlichen Form der Gemeinschaft dar, welche, so gewiss darin dem Grundwillen des Subjects Genüge geschehen, als ein Gut von ihnen empfunden werden muss. Dies Gut ferner wird nur durch gemeinsame Freiheit hervorgebracht und erhalten: es ist das Werk einer stäten frei geistigen That. Sodann ist diese Freiheit nicht auf selbstsüchtige Zwecke gerichtet, vielmehr unterwirft sie das Subject einem höhern, über die Persönlichkeit hinausliegenden Interesse; das Erzeugte ist daher ein ethisches Gut. Zum innern ergänzenden Systeme sind die ethischen Güter endlich dadurch verbunden, dass sie in ihrer Zusammenwirkung und Uebereinstimmung die vollkommenste Gemeinschaft Aller, d. h. das höchste Gut in seinem Inhalte und realen Erfolge darstellen.

(Der Sinn dieser Sätze in wirklicher Lebensanwendung kann nicht zweifelhaft sein, sofern wir uns erinnern, was die Bedingungen eines vollkommnen und glückseligen Lebens seien. Nur unter einem Staate mit den gerechtesten und zugleich den humansten Gesetzen, in einem Familienbunde, der durch das höchste Wohlwollen getragen wird, in einer Kunst- und Wissensgemeinschaft, welche jedem Befähigten in eigenthümlicher Weise ihre Schätze entgegenbringt, von einer Geselligkeit umgeben, welche Jedem die mannigfachsten geistigen Ergänzungen gewährt, in einer Kirche, die auf das Reinste und zugleich Vielseitigste das Bewusstsein der Gottinnigkeit in uns erweckt und befestigt: — nur in der Zusammenwirkung aller dieser ethischen Güter ist für den Einzelnen die volle Entwicklung seines Genius, vollgenügende Thätigkeit und ein glückseliges Leben, für die Allgemeinheit der Subjecte die vollkommenste Gemeinschaft möglich. In allen diesen Gütern zusammen realisirt sich das höchste Gut, ebenso für den Einzelnen, wie für die Gemeinschaft.)

Die Idee des höchsten Gutes wird daher von hier aus Princip einer Güterlehre, in welcher es als ein reales, erreichbares

und in gewissem Sinne stets erreichtes, aber auch immer höher zuerreichendes, nachgewiesen wird. Die düstere Vorstellung einer blossen Jenseitigkeit desselben verschwindet; dennoch ist in ihm ein unendlicher Fortschritt bis ins wahrhafte Jenseits hinein ebenso deutlich vorgezeichnet.

III. Wenn wir endlich beide Seiten, die der Einzelheit und der Allgemeinheit, an jener Idee mit einander vergleichen: so ist die Unabtrennbarkeit beider und ihre unablässige, wechselsweise sich hervorrufende Beziehung unverkennbar.

a) In Bezug auf den Einzelnen bringt das höchste Gut die Uebereinstimmung seines Willens mit der Gemeinschaft hervor. Er unterwirft sich mit Bewusstsein, dient der Vollkommenheit, dem Wohle Aller: er ist ein harmonisch eingreifender Theil der Gemeinschaft geworden; aber er befriedigt darin zugleich nur den eigensten tiefsten Antrieb seines Wesens. Auch das Zusammenfallen dieser beiden Seiten ist hervorzuheben: die Ueberwindung der natürlichen Selbstsucht, rückhaltlose Hingabe an die Gemeinschaft, und dadurch gerade die Gewinnung der ächten Persönlichkeit, Versöhnung des Genius in Jedem, sind unabtrennbar von einander. Durch den ethischen Process, welcher solchergestalt das höchste Gut in Jedem auf eigenthümliche Weise verwirklicht, werden der Gemeinschaft immer vollkommnere Individuen, als Bedingungen ihrer Vollkommenheit, entgegengebracht.

b) Umgekehrt erzeugt das höchste Gut immer vollkommnere Gemeinschaften, und erfüllt dadurch die wesentlichste Bedingung, dass die Persönlichkeiten vollkommner sich zu entwickeln vermögen. Nur in vollkommner Gemeinschaft liegt auch für den Einzelnen das Vermögen vollkommenster, intensivster Entwicklung nach seinen eigenthümlichen Anlagen, und hierdurch die Gewissheit der ihm beschiedenen Glückseligkeit.

Keine der beiden Seiten des ethischen Processes daher, weder die vom Einzelnen zur Vollkommenheit der Gemeinschaft, noch jene, die von der Gemeinschaft zur Vollkommenheit des Einzelnen übergeht, ist die wesentlichere oder ist in der Theorie der Ethik stärker zu betonen, als die andere (wir wollen dabei nur an die

entgegengesetzten Einseitigkeiten der Kantschen und der Hegelschen Auffassung erinnern): sondern jede ist gleich-berechtigt und gleich-ursprünglich, aber zugleich harmonisch der andern; denn in beiden bethätigt sich nur die Eine ewige, dem menschlichen Geiste immanente Macht des höchsten Gutes, des Grundwillens oder der ethischen Ideen.

c) Beide Seiten am höchsten Gute, wie am ethischen Processe, greifen daher auch in jedem bestimmten Umkreise der Bildung in einander ein und enthalten ein übereinstimmendes Ergebniss. Es gilt auch hier jener allgemeine Satz unserer Ethik: dass Einzelexistenz und Collectivexistenz nie in Widerstreit mit einander stehen, sofern nur beide in ihrer Wahrheit betrachtet werden (§ 9, I.). Indem durch den ethischen Process am Einzelnen die Selbstsucht überwunden, er der Gemeinschaft gewonnen wird, gewinnt er zugleich darin seine wahre Persönlichkeit. Umgekehrt, indem ein System vollkommner Gemeinschaften den Einzelnen in sich aufnimmt, können sie gar nicht umhin, das Wesen des Guten in ihm unablässig anzuregen: sie streifen ihm die bloss selbstsüchtigen Regungen ab, indem sie ihn in das wirksame Element des Guten eintauchen und so allmählig seine wahre Natur hervorlocken. In einem Reiche befestigter Sittlichkeit vermag der Selbstsüchtige oder Lasterhafte nicht auszudauern: er findet in jeder seiner Thaten factisch sein Gericht; es bedarf gar nicht der nachträglichen Strafe. Und zuletzt muss die ursprüngliche Macht des Guten auch in ihm den Sieg behalten; denn wahrhaft ist sie Eins mit dem in ihm nur unterdrückten Grundwillen. So zehrt das Böse allmählig von Innen sich auf an dem intensiv und extensiv fortschreitenden Siege der ethischen Ideen: dies ist das unaufhörlich vor unsern Augen sich vollziehende Weltgericht, dessen still unwiderstehliche Wirkungen wir überall entdecken können, wenn wir selber nur reinen Blicks und von einer hinreichend hohen Warte der Betrachtung aus auf die Weltfügungen herabschauen. Wo wir ein Gutes zerstört wähnen, oder wo ein Verwerfliches uns siegreich erscheint, da bedarf jenes sicherlich noch der sittlichen Reinigung und Busse, um höher wieder aufzuerstehen, denn sonst wäre es unbesiegbar ge-

wesen: — dies rechtfertigt sich selbst als ein solches Straf- und Reinigungsgericht, sonst hätte es gar nicht siegen können. In allen diesen Thatsachen jedoch, was unsere Ungeduld oder die Schwäche unsers Urtheils unbeachtet lässt, ist Segen wie Gericht zunächst ein innerliches, im geheimsten Bewusstsein der Handelnden selbst sich vollziehendes, sie bestätigend oder verwerfend; und dies Gericht ist durchdringend und unentfliehbar, denn es ist nur Ausdruck der ewigen Macht des Guten oder Gottes selbst im Gemüthe, welches darin sein eignes höchstes Gesetz empfinden muss.

IV. Wenn wir daher alles Bisherige zusammenfassen: so ergiebt sich, wie im Begriffe des höchsten Gutes, gleich einem Mittelpunkte, alle Seiten des ethischen Processes zusammenlaufen. In Bezug auf den Einzelnen ist das höchste Gut die gelungene Entfaltung seines ureignen, aus Gott entspringenden Genius, für sein Selbstgefühl die aus dem eignen Innern sich erzeugende Glückseligkeit: für die Allgemeinheit die vielseitigste und die vollkommenste Form geistiger Gemeinschaft. Für das gesammte Menschengeschlecht endlich ist das höchste Gut die Verwirklichung seiner vorweltlichen Einheit ins Zeitleben (§ 5); seine stets weiter vordringende Entwicklung zur Menschheit, — welche ebenso das Reich Gottes in den Geistern ist.

Gleicherweise ist es für die Entwicklung der ethischen Hauptbegriffe der Mittelpunkt: im höchsten Gute, nach allen Beziehungen, welche wir bisher entwickelten, stellt sich der Grundwille des Menschen dar; und wenn wir jenen Begriff in der freien Gemeinschaft der Individuen wirksam denken, wird er zum Systeme der ethischen Ideen. Endlich in Bezug auf das Ganze der Ethik muss das höchste Gut in der Innerlichkeit des Willens als Vollkommenheit der Gesinnung, Tugend, in der Entäusserung desselben als Vollkommenheit des Handelns, Pflichtmässigkeit, in der objectiven Bethätigung beider als System frei hervorgebrachter Güter erscheinen. Und so kann der ganze folgende Theil der Ethik in Ausführung der Tugend-, Pflicht- und Güterlehre als die erschöpfende Darstellung

des höchsten Gutes bezeichnet werden; gerade ebenso, wie wir (§ 27, zu Ende) die Ethik in Bezug auf das einzelne Subject als die Lehre von dem rechten, dem Begriffe gemässen Charakter bezeichneten. Beides widerspricht sich nicht, sondern ergänzt sich, wie sogleich im Folgenden an der Genesis des sittlichen Charakters näher zu zeigen ist.

Fünfter Abschnitt.

Die Entwicklung des sittlichen, dem höchsten Gute gemässen Charakters.

Allgemeiner Begriff.

§ 34.

Es hat sich gezeigt (§ 31, II.), dass nur der Charakter, nicht das Naturell, der Erstrebung des höchsten Gutes gemäss sei. Die Frage ergiebt sich daher: wie der Charakter sich bilden müsse, um diese Gemässheit an sich zu tragen, d. h. um Ausdruck eines sittlichen Willens zu sein.

Der Charakter ist niemals ruhender Zustand, sondern ein stets sich Erzeugendes und höher Steigerndes aus den Bedingungen des Naturells (§ 30, IV.). Ebenso wählt er sich bleibende Endzwecke aus der wechselnden Reihe der Güter und verfolgt sie stätig und selbstbewusst in denkender Beurtheilung (§ 28). Jede Wahl jedoch ist Entscheidung zwischen entgegengesetzten Möglichkeiten, und so ist die Freiheit des Charakters, im Unterschiede von der des Naturells, ausdrücklich als Wahlfreiheit zu bezeichnen. (Vgl. § 21.)

Um so mehr kann die höchste Form des Charakters, die sittliche, nur Resultat einer Entwicklung, der stäten Selbstthat und Selbstbildung sein; mithin wird sie durch Stufen emporsteigen, in welchen zugleich die Möglichkeit des Gegentheils (hier des Widersittlichen, „Bösen") durchschritten wird. Erst aus der Ueberwindung dieser Unentschiedenheit geht die Sittlichkeit des Charakters hervor, — die bewusste, freie, im Unterschiede von der bloss instinctiven, am Triebe

haftenden des Naturells, deren vereinzelte Ausdrucksweisen, in Gestalt bestimmter Triebe, wir kennen gelernt haben.

Desshalb hat das umfassende System der Ethik ebenso sehr die Natur des Bösen, als des Guten zu erkennen, indem sie jenes als das in der Wahlfreiheit als möglich Gesetzte, aber zugleich durch die Entscheidung des Guten in seiner Möglichkeit Ueberwundene nachweist. Das bewusste, und darum entschiedene Gute, der in sich fest gewordene sittliche Charakter, geht nur aus dem Bewusstsein der freien Entscheidung zwischen beiden Gegensätzen hervor. Auch von dieser Seite betrachtet ist daher das sittliche Leben nicht Zustand, Ruhe und Unbeweglichkeit, sondern stets sich erneuernder, aus dem Bewusstsein einer Möglichkeit des Gegentheils selbstkräftig sich herstellender geistiger Process und Progress zugleich. Denn man würde Unrecht haben, sich jenes Bewusstsein entgegengesetzter Möglichkeiten stets zum wirklichen Kampfe gesteigert zu denken. Je befestigter vielmehr der sittliche Charakter in der rechten Entscheidung ist, desto weniger erhebt sich ihm das Bewusstsein von der Möglichkeit des Gegentheils zur eigentlichen Versuchung, und immer tiefer dem Guten mit seinem Willen sich einbildend und dessen Natur an sich ziehend, geht das Auchanderssseinkönnen zuletzt nur wie eine verblasste Vorstellung an seinem Bewusstsein vorüber. Dennoch kann es nie gänzlich verschwinden und die Wahlfreiheit damit zur völligen Unwillkürlichkeit (todten Gewohnheit) herabsinken. Denn es ist ja das Wesen des Charakters, in eigentlich bewusste Zwecksetzungen seinen Willen zu legen und in der immer höher gesteigerten Sicherheit desselben seine Freiheit zu besitzen, aus welcher dann eben die einzelnen Handlungen desto stätiger und folgerichtiger, d. h. desto nothwendiger hervorgehen; nach der von uns entwickelten Lehre (§ 15, I.), dass der Wille frei, nach seinem Wesen sich bestimmend, die einzelne Handlung aber eben darum nothwendig sei.

Durch diese Nachweisung der Genesis des sittlichen Charakters in seiner allmähligen Erhebung über die Möglichkeit des Bösen und der sich steigernden Befestigung durch das Gute, kann

die Ethik mittelbar einen consultativen Charakter erhalten, Erziehungslehre zur Sittlichkeit werden, ebenso wie sie früher als die Lehre von der Ausbildung des Charakters sich bestimmen liess. Und diese mittelbare Wirkung wird die Ethik um so entschiedener haben, sofern sie selbst nur bis zu ihrer tiefsten Quelle gelangt ist, indem sie den Menschen nur Dessen bewusst macht, was er eigentlich meint, sucht und will, und was er, durch täuschende Neigungen oder durch falsches Urtheil verlockt, bloss sich entgehen lässt. Das mit scharfer Klarheit vor ihn hingestellte Bild des Guten weckt in ihm die eigene verwandte Natur, seinen Grundwillen für dasselbe, und auch hier ist die gründliche Theorie der beste Anfang und Antrieb für die wahre Praxis.

I. Wie sich ergab, besteht das Handeln des Charakters, in seinem specifischen Unterschiede von dem des Naturells, im Setzen eines absoluten Endzweckes, im Verhältniss zu welchem alle andern, gleichfalls gesetzten Zwecke entweder bloss beiherlaufende Nebenzwecke oder Mittelglieder sind zur Erreichung von jenem: d. h. sein Handeln ist ein planvoll geordnetes, intensiv und extensiv sein ganzes Leben umfassendes, auf Ein Ziel richtendes. Einen solchen Lebensmittelpunkt muss jeder Charakter besitzen, um ein solcher zu sein. Je mehr daher die einzelnen Handlungen insgesammt sich nur auf jenen beziehen, ihn nur von einer besondern Seite darstellen oder, falls er ein noch zuerstrebender ist, sich lediglich seine Erreichung zum Ziele setzen: desto bewusster und consequenter ist der Charakter, desto gelungener und künstlerischer ist sein Handeln.

Worin dieser Endzweck gefunden werden könne, ist keinesweges zufällig, sondern in der Natur unsers Willens gegründet: er ist das höchste Gut, zunächst in seinem psychologischen Ausdrucke (§ 32), als Streben nach „Glückseligkeit", in irgend einer besondern Gestalt, wie sie durch Naturell, Genius und individuelle Lebensstellung in unauflöslicher Verflechtung uns vorgestellt wird. Die Gestalten des Glücks wechseln, in allen aber suchen wir nur jenes Eine. So gehen alle einzelnen Zwecke, wie der allgemeine Endzweck, zunächst noch nicht über den Bereich unserer Persönlichkeit hinaus. Was der Cha-

rakter erreicht und erwirbt, bezieht sich allein auf ihn selber. Daher ist es eigentlich nur der Selbsterhaltungstrieb des Individuums (§ 22), der hier aus der instinctiven Form des Naturells zur besonnenen Zwecksetzung des Charakters erhoben wird. An sich ist dieser Trieb sittlich neutral; darum ist es auch diese Stufe des Charakters. Aber eben desshalb muss er ins Sittliche erhoben, ethisirt werden. Wie dieses geschehe in den verschiedenen Aeusserungsweisen, welche der Selbsterhaltungstrieb sich giebt, haben wir gezeigt (§ 22, a. b. c.). Unter dieser Voraussetzung wird daher der Charakter auf dieser Stufe sogar ein sittlich berechtigter, und es ergeben sich für ihn Pflichten der Selbsterhaltung. Das Individuum, als Träger der sittlichen Idee, soll sich erhalten, ebenso aller Lebensbedingungen sich versichern, die seine Wirksamkeit möglich machen. Dass im Ausgangspunkte dieser allgemeinen Selbstzwecksetzung zugleich jedoch die Möglichkeit selbstsüchtiger Verhärtung, d. h. die Möglichkeit des Bösen, mitenthalten sei, wird sich ergeben.

II. Aber nicht jener Trieb und seine Zwecksetzungen walten allein und ausschliesslich im Charakter: — verhielte es sich also, so läge in der menschlichen Natur gar kein ursprünglicher Antrieb zur Sittlichkeit; sie wäre nur, wie die Sophisten aller Zeiten behauptet haben, eine äusserliche Uebereinkunft und Erfindung menschlicher Kunst; ein Wahn, den unser Werk durch alles Bisherige schon widerlegt hat. Vielmehr werden zugleich im Menschen die unmittelbaren Regungen der ethischen Ideen wirksam, der Rechtssinn, das Wohlwollen, der Vervollkommnungstrieb und über ihnen allen das ahnungsvolle Gefühl der Gottinnigkeit. Sie alle durchkreuzen und beschränken jenes Sichselbstzwecksetzen in seinem bloss instinctiven oder klar bewussten Handeln unaufhörlich, und nöthigen den Menschen mit tiefem, unwillkürlichem Drange, seinen Selbstwillen den Andern zu opfern, sowie einem höchsten Waltenden sich zu unterwerfen. Ebenso umgiebt ihn schon in den Gemeinschaften, welche von seiner Geburt an ihn in sich aufnehmen, ein objectiv Sittliches, und regt die in ihm schlummernden Ideen hervorbildend an durch Alles,

was wir Cultur nennen können im weitesten Sinne. So wird Jeder durch das eigene Innere und von Aussen her unablässig angeregt, über die erste Stufe des Charakters, als den reinen Ausdruck des Sichselbstzwecksetzens, hinauszugehen; und wohl Keiner innerhalb der Gemeinschaft ist selbst so machtlos oder von Andern so verlassen, dass ihm nicht gegeben würde, aufopferndes Wohlwollen zu zeigen oder selber wohlwollende Theilnahme zu empfangen. So leben wir alle schon unmittelbar in einer sittlichen Atmosphäre von Wechselwirkungen, welche das instinctiv Sittliche in uns niemals unangeregt lassen, wozu selbst das Laster, das sogenannte „böse Beispiel“ zu rechnen ist. Indem wir nämlich es als böse, als nicht sein sollend zu beurtheilen gedrungen sind, kommt uns mittelbar zugleich daran die wahre Natur des Guten zum Bewusstsein. Nur der Zustand der Gesellschaft ist absolut verwerflich — und sporadisch unter Völkern oder in gewissen Schichten der Gesellschaft vorübergehend ist er schon eingetreten — wo das öffentliche Urtheil selber in völlige Verkehrung geräth, indem es das Verwerfliche als löblich, das wahrhaft Sittliche als thöricht und obsolet bezeichnet.

Der Charakter auf dieser Stufe fällt nun dem eigentlichen Gebiete der Sittlichkeit anheim; denn er setzt nicht mehr sich, sondern irgend ein Anderes als höchsten Endzweck, dem er sich opfert (die Mutter ihrem Säuglinge, der Forscher seiner Wissenschaft); d. h. die Idee der ergänzenden Gemeinschaft, als Wohlwollen oder als Vervollkommnungstrieb, worin wir die beiden Grundgestalten des specifisch Sittlichen erkannten (§§ 13. 14), hat ihn auf irgend eine besondere Weise ergriffen. Aber damit sind sein ganzes Wesen und alle seine Willensantriebe noch nicht in jene höchste Zwecksetzung aufgenommen: es bleibt noch ein getheilter Wille und es sind gemischte Antriebe, denen sein Handeln folgt. Der Charakter ist der Substanz nach sittlich, indem überhaupt sein Wille rein sittlichen Zwecksetzungen sich geöffnet hat; aber es ist entweder bloss eine einzelne, beschränkte Gestalt des Sittlichen, ausserhalb deren sein Wille uncultivirt bleibt, oder es sind nur

vorübergehende Anregungen, immer neue Vorsätze eines im Ganzen noch unentschiedenen Willenszustandes.

III. Die höchste Gestalt der Sittlichkeit wird im Charakter erst dadurch erreicht, dass er zum allgemeinen und bewussten Vorsatze sich erhebt, in jeder besondern Zwecksetzung die Eine Idee des Guten zu vollbringen: Wollen des Guten in seiner einzelnen Gestalt um des allgemeinen Guten willen, welches nun der einzige und zugleich allgemeine Endzweck all seines Handelns geworden ist. Erst hier ist der Charakter der Idee des höchsten Gutes angemessen: in der Gesinnung durchdringt ihn die Eine, allgegenwärtige Liebe, ins Handeln begleitet ihn selbstaufopfernde Begeisterung. Es wird sich zeigen, dass mit dieser Vollendung des menschlichen Willens zugleich die Eintracht des ewigen und des endlichen Willens hergestellt ist. Die höchste, wahrhafte Sittlichkeit ist Einswerden mit Gott in freier Unterwerfung.

Wir unterscheiden daher drei Stufen und damit drei Grundgestalten in der Entwicklung des Charakters zur Sittlichkeit: den Charakter im Bereiche der auf die Persönlichkeit gerichteten Endzwecke; den Charakter in seiner Hingabe an eine besondere Gestalt der sittlichen Idee, substantielle Sittlichkeit; den Charakter in seiner Angemessenheit für das höchste Gut, bewusste Sittlichkeit.

Es ist nicht nothwendig, dass jeder Einzelne jede dieser drei Stufen in ihren gesonderten Unterschieden nach einander durchschreite. Vielmehr finden wir hochbegabte Menschen, sittliche Genien, denen vom ersten Erwachen ihres Bewusstseins an, als eigentlich sittliche Genialität, eine Inbrunst der Liebe und selbstaufopfernden Begeisterung zur Seite steht, welche sie über alle Kämpfe oder Schwankungen eines uneinigen, getheilten Willens hinüberhebt. Wir bezeichnen sie mit Recht als sittliche Vorbilder; denn sie zeigen die gottverwandte Natur unsers Willens in frischer Ursprünglichkeit und erregen die nacheifernde Begeisterung, weil wir darin zugleich unser wahrhaftes Wesen anerkennen müssen. Aber auch sonst ist die sittliche Erziehung für Jeden

eine durchaus eigenthümliche und unberechenbare; denn jede Lage und Lebensverwicklung greift hier mitbestimmend ein. Nur das wird behauptet und ist nachgewiesen: dass in jenen drei Hauptformen des Charakters die einzig möglichen Grundbestimmungen enthalten sind, nach denen der Wille sich entscheiden kann. Gleichwohl folgt wiederum aus der freien Entwicklung und stäten Beweglichkeit, welche im allgemeinen Wesen des Charakters liegt (§ 30, IV.), dass ein und dasselbe Individuum — und das Gleiche gilt von ganzen Völkern und Zeitaltern — zwischen einer höhern und niedern Stufe auf- und abschwanken, in begeisterten Epochen seines Lebens zu ächt sittlichen Entschlüssen sich erheben, dann wieder in das gewöhnliche Gleis gemischter oder eigensüchtiger Motivationen herabsinken kann. Und bei dem Präliminaren und Unreifen, was überhaupt noch unsere Erdzustände dem schärfern Urtheile darbieten, kann es nicht anders sein, als dass bei Weitem die Meisten von uns noch in der Charakterbildung begriffene, unvollendete oder trümmerhafte Persönlichkeiten sind, schwankend zwischen der ersten und zweiten Stufe und die höchste dritte nur im Vorsatze oder in der Erkenntniss anticipirend.

Auch die Selbstprüfung (die Kunstlehre sittlicher Selbstbildung, was man sonst „Ascetik" nannte) hat für Jeden von dem Gesichtspunkt auszugehen: aus welchem Lebensmittelpunkte, mit Bewusstsein gefassten höchsten Endzwecke er lebe und handle, in welcher Gestalt er das höchste Gut erfasst habe und mit welcher Willensenergie und künstlerischen Angemessenheit er ihm in den einzelnen Handlungen genugthue.

1) Der Charakter im Bereiche der auf die Persönlichkeit gerichteten Endzwecke.

§ 35.

Hier ist der unterste, aber zugleich auch der Ausgangspunkt des Charakters gegeben, und weil der Selbsterhaltungstrieb in uns zu wirken niemals aufhört, zugleich die allgemeine Grundlage aller, auch der ethischen Charakterbildung. Indem

nämlich jene unmittelbaren Antriebe stets in uns thätig sind, bedürfen sie nur ethisirt zu werden, d. h. einer grossen sittlichen Lebensaufgabe zum Mittel zu dienen, um in die höhere Form des Charakters als ein untergeordnetes, aber mit ihm versöhntes und dadurch berechtigtes Element einzutreten.

I. Zunächst ist schon die hier gesetzte, ganz formelle Erhebung des Subjects über die unwillkürlichen und wechselnden Antriebe des Naturells zur freibewussten Zwecksetzung eine allgemeine Vorbedingung des ethischen Processes. In der Charakterbildung überhaupt werden nicht allein die Triebe in ihrem unruhigen, sich selbst aufhebenden Wechsel überwunden, indem sie nicht mehr als solche, d. h. unwillkürlich, den Willen bestimmen (§§ 20. 27.): sondern auch die mannigfaltigen, ebenso unter sich widerstreitenden Güter des Naturells werden negirt (§ 24). Der Charakter schon auf dieser Stufe strebt ihnen nicht in ihrer Gesammtheit nach, indem er ihre gegenseitige Ausschliessung gewahr wird, sondern nur demjenigen Gute, was ihm statt aller andern dienen, den Mangel der übrigen ersetzen oder verbergen kann. Dasjenige, was ihm individueller, d. h. durch sein Naturell bedingter Weise das vorzuziehende ist, wird hier vom Charakter für höchstes Gut gehalten und in freier Zwecksetzung angestrebt. Absoluter Endzweck dabei aber bleibt die Selbstgenüge der Persönlichkeit, kurz derjenige Zustand, welchen das wirklich erreichte, wahrhaft höchste Gut bei sich führen würde: — Glückseligkeit durch besonnenes Handeln erstrebt. Es ist

a) der lebenskluge Charakter,

welcher, nirgends mehr durch den Trieb bestimmt, sondern einem freientworfenen Lebensplane folgend, dennoch keine höhere Zwecksetzung kennt, als die eigene Genüge. Damit ist zwar noch nichts Ethisches, aber die erste formelle Vorbedingung alles Ethischen erreicht: es ist bewusste Ordnung in die Zwecksetzungen und Handlungen des Willens eingetreten. Dieser Zustand des besonnenen Wollens und Handelns, die „Lebensklugheit", ist daher abermals das sittlich Neutrale. Dagegen ethisirt, auf-

genommen in die gesicherte Kraft sittlicher Gesinnung, wird sie ein nothwendiges Bestandtheil ihrer Vollkommenheit: sie stellt die künstlerische Seite aller Pflichtmässigkeit dar.

II. Hier jedoch, an diesem Urquell der Entscheidung, wie der Charakter sich erfassen und in seiner Zwecksetzung sich bestimmen will, liegt für Jeden eine doppelte Möglichkeit, nicht nur überhaupt und in *bleibender* Entscheidung, sondern bei *jeder einzelnen That stärker oder schwächer sich erneuernd*: entweder *sich selbst, seine Persönlichkeit*, zum höchsten Zwecke zu machen, oder dieselbe unterzuordnen einem wahrhaft objectiven, über alles Persönliche hinausliegenden Endzwecke. Es ist die Möglichkeit einer doppelten Selbsterfassung des Willens, zur Selbstsucht oder zur Selbstentsagung — zum Widersittlichen oder zur Sittlichkeit, zum „Bösen" oder „Guten" in irgend einer ihrer tausendfältigen Gestaltungen.

Bei diesem wichtigen und folgenreichen Begriffe ist nun von Neuem bestimmter anzuknüpfen an die allgemeine Weltansicht, welche der gegenwärtigen Ethik zu Grunde liegt. Die Frage von der Möglichkeit des Bösen enthält nämlich ihrer tiefreichenden Natur nach wiederum eines jener entscheidenden Probleme, an denen sich der ganze Charakter eines philosophischen Systems, die Tiefe und Gründlichkeit seines Princips erkennen lässt, gleichwie wir schon früher am Begriffe der Freiheit und der individuellen Unsterblichkeit ähnliche Probleme fanden. Zum Glück können wir uns wegen jener Frage auf die umfassende Behandlung derselben in unserer „speculativen Theologie" berufen, welche uns ebenso der Mühe überhebt, auf das Allgemeine jener Untersuchung einzugehen, als in polemische Erörterungen uns einzulassen.*)

Nur an das Dreifache werde aus jenem Zusammenhange erinnert; zuerst: dass auf rein begriffsmässigem Wege nur die allgemeine Möglichkeit eines Bösen im Willen begreiflich werde, keineswegs seine Wirklichkeit, noch weniger seine Nothwendigkeit. Unsere Kritik der entgegengesetzten An-

*) „Speculative Theologie" § 228. § 232—240.

sichten hat dort gezeigt, welche schädliche Irrthümer durch Nichtbeachtung dieses entscheidenden Punktes sich erzeugen mussten. Hier, in der Ethik, stehen wir zugleich auf psychologischem und auf factischem Boden: wir können als allgemeine Thatsache das Umschlagen jener blossen Möglichkeit in Wirklichkeit voraussetzen und haben nun die psychologischen Quellen und Grunderscheinungen desselben hier nachzuweisen.

Sodann ist weiter daran zu erinnern, dass als allgemeiner Grund des Bösen im endlichen Geiste gerade dasjenige Princip sich ergab, welches Grund seiner Vollkommenheit ist, das Princip seiner Eigenthümlichkeit und Selbstheit; nicht, worin die ältere Lehre jenen Grund suchte, über welche Auffassung die neuern und neuesten Ansichten gleichfalls noch nicht mit entschiedener Klarheit sich erhoben haben, im bloss negativen Charakter seiner Endlichkeit oder in einem Deficit an Realität. (Ueberhaupt sei es gestattet, darauf hinzuweisen, dass nur in der Lehre von den endlichen Substantialitäten oder vom ewig Endlichen auch jener für jede religiös-ethische Weltansicht so entscheidende Punkt über den Ursprung des Bösen sich gründlich erledigen lasse. Diejenigen daher, welche in dieser Frage mit uns einverstanden sind, keineswegs aber über jenen Begriff uns beitreten können oder wollen, mögen wohl bedenken, wie dabei die tiefere Consequenz ihres Philosophirens zu retten sei!) Der Urquell des Bösen in seinem specifischen Charakter, — im Unterschiede von der blossen „Sinnlichkeit" oder den „Schwachheits"- und „Unterlassungssünden", welche dem noch unentschiedenen Kampfe zwischen dem Naturell und dem eigentlichen Charakter angehören (§ 29), — ist die Selbstheit, zur Selbstsucht gesteigert, oder der Wille der Persönlichkeit zur Ausschliesslichkeit erhoben und damit alle unmittelbaren Regungen des instinctiv Sittlichen zurückdrängend. Dass hierin die Möglichkeit eines stäten Hervorbrechens der Selbstsucht in irgend einer besondern Form, überhaupt eine unendliche Vielgestaltigkeit des Bösen enthalten sei, ergiebt sich von selbst. Jeder Zustand des Individuums, wie jeder Bildungsstandpunkt, kann Heerd und Urheber des Bösen in durchaus eigenthümlicher

Gestalt werden. So ist das Böse seiner allgemeinen Erscheinung nach gar sehr „begreiflich", wiewohl in keinem Sinne „nothwendig": aber es ist unberechenbar in seiner besondern Facticität, weil in jedem Subjecte und in jedem Verhältnisse seiner Freiheit die Möglichkeit liegt, es auf eigenthümliche Weise zu erzeugen.

Endlich darf nicht übergangen werden, dass das Böse als eine viel universalere Erscheinung sich erwiesen hat, als wofür man gewöhnlich es zu halten pflegt. Gleichwie das Böse in metaphysischem Sinne jede Entartung und Regelwidrigkeit der allgemeinen Naturkräfte (des „objectiv Guten") bezeichnet, wie es daher schon in der organischen Natur in sehr bestimmten Erscheinungen zu erkennen ist: ebenso erstreckt es sich im Menschen über seinen Willen hinaus und findet in der Erkenntniss- und Gefühlssphäre den ebenso entschiedenen Ausdruck. Das intellectuelle Böse ist jedoch wiederum nicht blosser Mangel oder Unvollkommenheit des Denkens, nicht der Irrthum aus Schwäche oder Uebereilung des Urtheils, sondern die Selbstsucht des Meinens, die Verstockung gegen die gemeingültige, objective Wahrheit, von der Sophistik augenblicklicher Rechthaberei an bis zu verhärtetem Meinungsfanatismus. Das ästhetische Böse ebenso ist nicht blosse Unerregbarkeit des Schönheitssinnes, sondern auf's Eigentlichste die Selbstsucht ästhetischer Neigung, welche das objectiv Schöne zum Dienste der Persönlichkeit herabdrückt und geniessend oder darstellend dasselbe lüsterner Sinnenerregung oder eitler Selbstbespiegelung zum Opfer bringt: — in beiderlei Hinsicht also die Verkehrung des ursprünglichen und naturgemässen Verhältnisses, nach welchem das Subject dem Dienste des objectiv Wahren und Schönen sich unterworfen fühlt und in natürlich unbefangenem Zustande von seiner begeisternden Macht unwillkürlich dahingenommen wird, dort aber, im aufgereizten Persönlichkeitsgelüste, der allgemeinen Objectivität ebenso, wie dem eignen ursprünglichen Gefühle sich widersetzt. Im eigentlich sittlichen Gebiete endlich ist das Böse ebendamit die Selbstsucht der bewussten Zwecksetzung, indem der Wille die eigene Persönlichkeit in irgend einer Gestalt ihres

Selbstgenusses zum höchsten Ziele, alles Andere zum Mittel dafür macht. Dies ist das Gebiet, auf dem die selbstsüchtigen Handlungen entspringen, und hier greift die ethische Untersuchung ein.

Zuletzt noch ergiebt sich, dass, gleichwie die Stufen des Naturells und des Charakters überhaupt nicht bloss einzelne Zustände der Individuen ausdrücken, sondern ganz ebenso gesammte Geistesepochen und Bildungsrichtungen in ihrer Reife und Eigenthümlichkeit bezeichnen, völlig das Gleiche von den besondern Stufen des Charakters gelten müsse. Alles daher, was im Folgenden vom Unterschiede des Guten und Bösen und von den verschiedenen Steigerungen und Erscheinungsweisen beider Grundarten des Charakters nachgewiesen wird, exemplificirt sich ebenso entschieden an den Collectivpersönlichkeiten, wie an den einzelnen. Wir können gleich bezeichnend von einer Selbstsucht des Staatslebens, bestimmter Stände und einseitiger Bildungsrichtungen sprechen, als man gewohnt ist, das Individuum als böse oder gut zu beurtheilen. Ja wenn man sich einmal auf diesen umfassendern Standpunkt erhoben hat, so wird Nichts wahrer erfunden werden, als etwa der Satz: dass gerade in der Eigensucht der modernen Staatsbegriffe nach Innen und Aussen der Grund liege, warum sie ebenso nichtig und dem Untergange geweiht sind, wie sich am Individuum die innere Selbstvernichtung des Bösen offenbaren muss!

b) Der selbstsüchtige Charakter.

§ 36.

Erst indem das Böse den Willen ergreift und in ihm als bewusste Selbstsucht sich befestigt, hat es seine deutlich erkennbare Wirkung und Wirklichkeit erlangt. Darin nämlich liegt der wesentliche Moment, um den vorher unentschiedenen Charakter zum Bösen zu determiniren, wie der Wille des endlichen Geistes im einzelnen Individuum oder in der Gesammtheit sich ergreift und praktisch bethätigt: ob mit selbstsüchtiger Verschränkung sich in seiner Einzelnheit als Selbstzweck setzend; ob nur in der menschlichen Gemeinschaft sich fühlend und einem absoluten

Zwecke sich opfernd, d. h. die praktischen Ideen auf individuelle Weise darstellend.

I. In dem zur Selbstsucht verhärteten Willen setzt das Subject sich selber als höchstes Gut: damit verwickelt es sich aber in den höchsten Widerspruch gegen sein eigenes Wesen, welches nur in der Gemeinschaft und im Bewusstsein dieser Gemeinschaft die volle Befriedigung findet. Das Gefühl dieses stäten, praktisch hervorbrechenden Widerstreites gegen die eigene Natur und ihre gesunde Entwicklung muss nun auch als Bewusstsein der Unseligkeit, des vergeblichen, nie sich genügenden Strebens hervorbrechen. In der normalen Willensentwicklung, welche eben damit eine zum „Guten" ist, sucht das Subject das höchste Gut (instinctiv oder mit Bewusstsein) in einem Zwecke ausser und über sich, für den es sich selbst als Mittel herabsetzt; d. h. es realisirt die Idee der Menschheit (§§ 5. 6.) auf irgend eine individuelle Weise. Allein hier ist daher auch die Vollkommenheit des Subjects erreicht, welche, in das Selbstgefühl zurückschlagend, seine Glückseligkeit wird.

II. Damit erneuert sich aber der Gedanke von der unendlichen Vielgestaltigkeit des Bösen in seiner einzelnen Erscheinung. In jedem Subjecte wie in jedem Acte seiner Selbstbestimmung liegt eine doppelte Möglichkeit, und es entscheidet sie wirklich nur aus sich selbst: ob es sich als Zweck setze, wie es kann, oder ob es dem immanenten Bewusstsein des objectiv Guten (dem „Gewissen") folge, welches ebenso unausgesetzt und untrüglich in ihm sich kundgiebt. Diese zwiefache Möglichkeit geht allerdings im Menschen jeder einzelnen empirischen Selbstentscheidung vorher: sie bildet den bedingenden Hintergrund aller Freiheitsäusserungen, der rein als solcher niemals in das empirische Bewusstsein tritt, welches sich nur in den einzelnen Willensentscheidungen ergreift. In diesem Sinne, aber nur in diesem, kann man den Ursprung des Bösen als überempirisch bezeichnen; keineswegs jedoch also, dass man ihn damit jenseits des menschlichen Horizontes verlege oder eine dem Zeitleben und unserer Geburt vorangehende Sollicitation zum Bösen annehme. Sinnreich hat Schleiermacher die Vorstellung eines

„Versuchers“ als Dasjenige bezeichnet, was jenseits der Gränze unsers Selbstbewusstseins fällt, was aber desshalb nicht die Gränze unsers Wesens übersteigen muss. Vollends aber wäre es unberechtigt, daraus auf die Einwirkung eines jenseitigen bösen Geistes auf den unsern einen Schluss zu machen. Dies schlösse den metaphysisch schwer zu rechtfertigenden Gedanken eines Widergottes in sich, der ebenso wie der wahre göttliche Geist inspirirend, nur aber zum Bösen, dem menschlichen Bewusstsein sich einzusenken vermöchte. Diese höchst gewaltsame Ansicht liesse nur durch die dringendsten Thatsachen der Erfahrung sich rechtfertigen. Keine dergleichen sind jedoch vorhanden, welche vor einer gründlichen psychologischen Kritik Stand hielten. Vielmehr hat sich der vollständige Erklärungsgrund Desjenigen, was nicht ohne treffende Bezeichnung „Versuchung“ genannt worden ist, im Menschen selber, in dem seinem Selbstbewusstsein zu Grunde liegenden, aber eben darum ihm niemals völlig durchdringlichen Wesen desselben gezeigt, welches „Urposition“, mithin schlechthin selbstständig, unendlich sich bestimmend ist. Er liegt in der realen, zugleich jedoch auf den Willen des Menschen gestellten Möglichkeit, sich zu entscheiden, wobei jedoch nach der schon entwickelten Lehre vom Naturell der grösste Theil seiner Motivationen unbewusst bleibt und nur in der höchsten Gestalt der Charakterbildung, bei Handlungen der „Besonnenheit“, einem gewissen Theile nach sich in Bewusstsein auflösen lässt, während sogar hier noch dunkele Motivationen, unwillkürliche Neigungen oder Abneigungen, beiherspielen und sich nie zu völligem Bewusstsein erheben lassen. Hier nun aber, in diesem zum überwiegendsten Theile dunkel bleibenden Gebiete der Motivationen, ist allerdings dasjenige Element zu berücksichtigen, welches man, gleichfalls nicht ohne auf einer Gesammterfahrung zu fussen, „Erbsünde“, Kant das „radicale Böse“ genannt hat. Wie wir jedoch in einer psychologischen Würdigung und Erklärung dieser Thatsache zeigten,*) reicht dieselbe nicht über den Menschen, als Geschlecht und als Einzelnen, hinaus; und

*) Speculative Theologie, § 238—240.

nicht anders legt auch unser Selbstbewusstsein davon Zeugniss ab. Wir sind uns bewusst, an der allgemein menschlichen Schuld selbstthätig mitbetheiligt zu sein. Aber aus demselben Grunde, der in der wahrhaft innermenschlichen, aber nur vorübergehenden Natur des Bösen liegt, ist auch eine Wiederherstellbarkeit aus demselben möglich, welche in der gleichfalls immanenten, nur zu erweckenden Kraft des Guten liegt, kurz in der Wiederherstellung des normalen Entwicklungsprocesses für den Menschen. Und so liegen in unserer Theorie, wie im Zeugnisse des menschlichen Bewusstseins von sich selbst, Schuld und Entlastung, stäte Versuchbarkeit zum Bösen und unendliche Wiederherstellungsfähigkeit, dicht bei einander und stammen aus derselben Quelle, die auch den Grund der Vollkommenheit des Menschen ausmacht, aus der ursprünglichen, dem göttlichen Wesen immanenten, an sich unvergänglichen Individualität desselben.

c) Die Phänomenologie des selbstsüchtigen (bösen) Willens.

§ 37.

Wenn das Böse in seiner Eigentlichkeit erst auf der Stufe des Charakters hervortreten kann: so hat sich doch ergeben, wie es den unmittelbaren Stoff seiner Verwirklichung aus dem Naturell erhalte. Die Aufregung der Triebe, deren Dauer und Intensität sie zur Leidenschaft steigert, die Ohnmacht besonnener Zwecksetzung ihnen gegenüber, erzeugt schon im Naturell und in den ersten Anfängen der Charakterbildung jene Anomie und immer mehr anwachsende Verkehrung des menschlichen Willens, welche die Selbstsucht in ihrer beschränktesten und unfreiesten, an irgend einen einzelnen Trieb gebundenen Gestalt erscheinen lässt: das Böse als Leidenschaft und Laster. Aber durch die universale Kraft geistiger Entwicklung im Menschen kann es sich auch aus der noch unfreien Gestalt zu besonnener Zwecksetzung erheben: das Böse in der eigentlichen Form des Charakters, als allgemeine Selbstsucht. Aber auch von hier aus kann es sich noch tiefer verinnerlichen, indem es vom Willen aus das Grundgefühl und das Urtheil ergreift, und im

Hasse des objectiv Guten, in der eigentlichen Bosheit, eine allgemeine, obgleich nur verneinende Idealität gewinnt: — die höchste, freieste und damit unüberwindlichste Form des Bösen. Gleichwie nämlich die geistigste, aber darum intensivste Gestalt des Guten die reine „Liebe“ desselben ist, worin der Wille zur Gesinnung und diese mit dem objectiv Guten, den praktischen Ideen, innerlichst einträchtig geworden ist: so giebt es durch verkehrende Gewöhnung auch einen reinen „Hass“ desselben, der mit gleichsam uneigennütziger Liebhaberei seiner Verhöhnung oder Zerstörung sich widmet, und über die bloss selbstsüchtige Zwecksetzung weit hinausgeht.

Indem jedoch diese Grundgestalten des Bösen im Begriffe deutlich und scharfabgesetzt hervortreten, muss für die praktische Beurtheilung wiederholt werden, was wir im Allgemeinen schon vom Verhältnisse zwischen Naturell und Charakter erinnerten: im einzelnen Subjecte sind auch hier wechselnde und fast ununterscheidbar übergreifende Zwischenzustände möglich, an denen die stets bewegliche Natur des Geistes sich kundthut. Und das Böse gelangt am Seltensten, eigentlich nur unter besonders begünstigenden Nebenumständen (wir werden sie kennen lernen), zu dauernder, consequent in sich abgerundeter Existenz, zur bewussten Maxime der Selbstsucht, weil seine innere Naturwidrigkeit und Gewaltsamkeit dem Menschen selber solchen dauernden Zustand unerträglich macht. Es sind zu allermeist nur sporadische Erscheinungen des Bösen oder eine künstlich anerzogene selbstsüchtige Klugheit, welche jedoch wider den eignen Willen durch die verborgene Macht des Guten unaufhörlich zu wohlthätigen Inconsequenzen verlockt wird.

aa) Die Leidenschaft und das Laster.

§ 38.

Auch hier besteht die Hauptbestimmung, welche diesen Zustand des Willens zum Nichtseinsollenden, „Bösen“ stempelt, nur darin, dass die innere Umkehrung der normalen Geistesverhältnisse, worin der allgemeine Charakter des Bösen liegt, im Willen sich befestigt und von seinem Mittelpunkte aus ebenso

verkehrend auf das Urtheil und die einzelnen Willensbestimmungen wirkt. Die Leidenschaft, in weiterer Befestigung derselben das Laster, ist der Wahnsinn des Willens, wie im eigentlichen Wahnwitze das Vorstellen ergriffen ist. Die immer intensivere Begierde steigert sich zur Leidenschaft, welche den Willen in der Gesammtheit seiner freien Möglichkeiten mehr und mehr einschränkt und ihn endlich vollständig in ihr isolirendes Begehren absorbirt. So ist die Leidenschaft zur unwillkürlichen Gewohnheit, zum „Laster" geworden, in welchem der besonnene, frei gedachte Zwecke setzende Wille untergegangen, in Knechtschaft gerathen ist. Damit ist aber jene Verkehrung vollbracht: das Herrschensollende dient, und der untergeordnete Einzeltrieb hat sich zum Herrschenden hinaufgesteigert. Im Laster sinkt der Charakter wieder auf die Stufe des Naturells und des blossen Triebes herab, aber zur Verkümmerung und Bornirtheit desselben. Zur Verkümmerung darum, indem die frische und energische Aneignungsfähigkeit der ersten Gefühlserregungen, hier durch Ueberreizung abgestumpft, zu naturwidrigen Steigerungen genöthigt wird; denn jedes Laster erzeugt zugleich einen naturwidrigen Trieb und erlebt an ihm seine innere Strafe. Seine Bornirtheit zeigt es darin, dass es, statt der Fülle von Trieben und Neigungen, welche im Naturell zusammenwirken, und statt des Geöffnetseins für die ganze Breite der objectiven Welt und ihres Genusses, dessen schon das Naturell fähig ist, in die beschränkteste, einseitigste Selbstbefriedigung sich einschliesst. Es hat den ganzen Antheil am Universum preisgegeben um ein ärmliches, stets sich aufzehrendes Scheingut. Das Laster in seiner Eigentlichkeit gleicht dem Wahnsinn einer „fixen Idee", welche den Willen völlig unterjocht hat; daher auch der traurig verächtliche Eindruck, welchen es hinterlässt! Die besonnene Selbstsucht dringt uns unwillkürlich eine Art von Achtung ab; denn in der consequenten Zweckmässigkeit ihres Handelns liegt wenigstens die geistige Form eines menschenwürdigen Daseins: der Lasterhafte erscheint verächtlich und hassenswerth zugleich, weil er, selbst unter die Stufe des Naturells herabgesunken, die kläglichste Verstümmelung

der schon in ihrer Unmittelbarkeit reichen und harmonischen menschlichen Natur darstellt.

In seiner ethischen Bedeutung, d. h. in seinem Ursprunge gefasst, ist jedoch das „Laster“ nur die Selbstsucht in Gestalt einer bestimmten Leidenschaft, welche, indem sie dem Willen zum absoluten Zwecke wird, alles Andere sich unterwirft und eben dadurch die „Zügellosigkeit“ des Lasters erzeugt. Und so giebt es psychologisch unbestimmbar viele Gestalten desselben, ethisch nur ein einziges, die in eine bestimmte Leidenschaft verlarvte Selbstsucht, wie ihrem Grunde und Ursprunge nach es auch nur Eine Tugend geben kann.

bb) Das Böse als freibewusste Selbstsucht.

§ 39.

Erst hier stellt sich das Böse in seiner geistigen Form und in seinem vollen, vielseitigen Vermögen dar: besonnene Selbstsucht ist ihrer Form und ihrem Inhalte nach schlechthin unbegränzbar; sie vermag durchaus Alles, auch das an sich Höchste und Tiefste, die Ideen selber, in ihren Dienst herabzuziehen, zum eiteln oder heuchlerischen Schmucke der Persönlichkeit zu machen. Dennoch ist der Mensch unfähig, dies Ideal der Schlechtigkeit vollständig zu verwirklichen. Mag er auch, so weit er mit Besonnenheit sein Handeln beherrscht, nur selbstsüchtigen Zwecksetzungen Raum geben, — und erfahrungsgemäss werden wir keiner geringen Anzahl von Individuen begegnen, welche es mit den deutlich gedachten Motiven ihres Handelns und Benehmens nicht höher gebracht haben; — dennoch, so gewiss das göttlich Ursprüngliche im Menschen mächtiger bleibt, als das menschlich Angebildete, überrascht sie in unwillkürlichen Regungen immer noch der eingeborene Rechtssinn, oder das Wohlwollen, oder der Ehrtrieb, in welchem die Idee der „Vollkommenheit“ sich kundthut, oder endlich, vielleicht in irgend eine abergläubische Verzerrung entstellt, das eingeborene religiöse Gefühl, so dass sie wider den eigenen Willen Zeugniss geben müssen von der inwohnenden Gewalt des Guten. Ja bei noch tieferer Erwägung ist zu sagen: dass es dem Menschen weit

leichter werden müsse, die Vollkommenheit des Guten zu erreichen, weil dies als sein ursprüngliches Wesen in ihm vorgebildet liegt und jeder errungene Fortschritt sich selbst belohnt und in weiterem Fortgange unverlierbar befestigt. Nicht so umgekehrt: die Vollkommenheit des Argen und der Bosheit bleibt eigentlich nur ein niemals völlig erreichbarer Begriff, weil es nie *gelingen* kann, das *Göttliche* im Menschen *in seiner* geheimen *Wirkung vollständig* auszurotten: wenigstens als *strafendes* Gewissen, als *rächende Nemesis* macht es *sich geltend* und *zerstört* unaufhörlich die Selbstbefriedigung, deren *sich* gelungene Schlauheit oder verborgene Tücke erfreuen möchte. (In dieser Hinsicht sind die psychologischen Schilderungen grosser Verbrecher nicht unwichtig: als wiederkehrende Erscheinung kommt dabei vor, was die Griechen im Bilde der Erinnyen sogar mythologisch bezeichneten, *dass* die innere Zerfallenheit nicht selten bis zur Geistesstörung, *ja bis zur eigentlichen* V i s i o n sich steigert, welche in irren Vorspiegelungen das Verbrechen oder die geheime Verzweiflung vor die Seele führt.)

I. Die besonnene Selbstsucht verhält sich zur vorherigen Gestalt des Bösen (§ 38, aa.), wie sich weiterhin das Verhältniss der b e w u s s t e n Sittlichkeit zur s u b s t a n t i e l l e n ergeben wird. In den beiden niedern Formen erscheint das Sittliche und das Widersittliche noch g e b u n d e n an einen einzelnen Stoff, an eine begränzte *Sphäre* des *Willens, ohne sich* über das g a n z e G e b i e t d e r G e s i n n u n g auszubreiten. H i e r dagegen enthüllt sich die volle T i e f e des Bösen, *indem* die Selbstsucht, *wenigstens so* weit sie mit Bewusstsein *ihres* Handelns mächtig ist, nur die e i g e n e P e r s ö n l i c h k e i t in i r g e n d e i n e r G e s t a l t i h r e s S e l b s t g e n u s s e s zum absoluten Zwecke, alles A n d e r e zum Mittel dafür macht. „Das Universum bin ich mir selber!" — so fühlt und spricht der Selbstsüchtige, und hat dadurch gerade den Ursprung vielgestaltigster Bosheit, alle Regungen des den ethischen Ideen Feindseligen in sich blossgelegt; denn die Selbstsucht, einmal im Bewusstsein entzündet, kann nun in jede That und in jeden Zustand des Geistes sich einschleichen, indem selbst die Vollkommenheit ihr nur dazu dient, die eigene

Eitelkeit und Selbstbespiegelung höher zu steigern. Dies ist eben das Unergründliche, stets neu sich Erzeugende des Bösen, dass der Inhalt des Ethischen, der Schein der Tugend selbst, dem Selbstsüchtigen zur heuchlerischen Verherrlichung seiner Persönlichkeit oder zum eiteln Genusse an derselben dienen kann.

II. Hierin liegt jedoch der höchste Widerspruch des Geistes mit seinem eigentlichen Wesen, die tiefste Aushöhlung desselben und der vollständigste Selbstbetrug, indem der Mensch die wahrhaften Interessen in sich ertödtet, die er niemals in der Subjectivität des eignen Innern, sondern nur in irgend einem gemeinschaftstiftenden Objectiven finden kann. Der Mensch von „Natur", d. h. seiner Ursprünglichkeit nach, ist menschheitlich gesinnt, der ergänzenden Gemeinschaft begehrend, ihren Wirkungen sich unterwerfend; und nur ein gewaltsamer Process kann diese naturgemässen Aeusserungen unterdrücken. So ist das Böse nicht nur für das höher entwickelte Wesen des Menschen das Nichtseinsollende, sondern seinen ersten Erscheinungen nach das Naturwidrige, Verschrobene, Erkünstelte. Es entspringt aus der verkehrenden Wirkung des Triebes der Vervollkommnung: statt der Gemeinschaft sich hinzugeben und aus ihren Ergänzungen innerlich zu wachsen, wähnt der Selbstsüchtige sie zu äusserem Dienste für sich knechten zu können.

Der Selbstwiderspruch, in welchen die Selbstsucht und ihre Zwecke nothwendig verlaufen, muss sich daher auch im Bewusstsein des Subjectes spiegeln. Sein Streben ist nicht nur im letzten Resultate ein vergebliches: es hebt gleich im eigenen Beginne sich auf. Kein selbstsüchtiger Zweck kann sich einer vollkommnen Erreichung erfreuen, weil er in ununterbrochenen Conflict geräth ebenso mit der Selbstsucht der Andern, wie mit der objectiven Macht des Guten, und eigentlich solchergestalt stets doppelte Feinde zu bekämpfen hat; nicht minder aber auch darum, weil jenes Bestreben leer, objectlos ist, weil es auf innerer Täuschung beruht. Die wahrhafte Befriedigung kann nur in einem allgemeingeistigen Lebensinhalte gefunden werden, und so verliert sich jene ganze Thätigkeit in einem nie genügenden, lügen-

haften Erstreben. Der Endzweck innerer Befriedigung, die „Glückseligkeit“ (§ 34, I.), wird, je heftiger erstrebt, desto weniger erreicht. So muss dieser stets neu angefachte Widerstreit auch im Bewusstsein des Subjectes als Gefühl tiefster Unseligkeit hervorbrechen.

III. Aus diesem in der Selbstsucht gegründeten Ursprunge des Bösen ergeben sich auch die psychologischen Haupterscheinungen desselben, und was es begünstigt in seiner Entwicklung, so wie was es zurückhält.

Zuvörderst ist ein allgemeiner und nothwendiger Grundzug des Bösen tiefe Heuchelei und Verstellung, der natürlichen Offenheit des Sittlichen gegenüber, welcher Nichts zu verbergen hat, ja der gern sein liebevolles Innere aufschliesst: — die sogenannte „Frechheit“ des Lasters widerspricht nicht jener Erscheinung; sie ist theils Erzeugniss einer entarteten Gesellschaft, wo Darlegung ungezügelter Leidenschaft wie etwas Rühmliches zur Mode werden kann, theils ist sie weit mehr noch inneres Zeugniss der verlorenen Selbstachtung, ja der Verzweiflung an sich selbst, während die kräftige und besonnene Bosheit niemals sich preisgiebt. Man pflegt jene Neigung zur Verstellung im Bösen einer ausdrücklichen Absicht zuzuschreiben. Tiefer betrachtet ist es der instinctmässige Drang, das Nichtseinsollende zu bedecken, das scheussliche Zerrbild seines Innern vor den Andern zu verbergen: es ist die stäte unwillkürliche Selbstverleugnung seines menschheitwidrigen Daseins, gleichwie auch nach der Tradition der Teufel sich verleugnet und für einen Engel des Lichts ausgiebt, weil er seine Existenz als „Spottgeburt“ selber nicht anerkennen kann.

Sodann kommt es bei Entwicklung des Bösen auf die begünstigenden oder hemmenden Elemente an, in welche der Einzelne aufgenommen wird. Die höchste Gestalt des Bösen ist nur eine Ausnahme; denn selten vereinigen sich alle Lebensbedingungen dahin, um die angeborene Selbstliebe dergestalt zur abgehärteten Selbstsucht zu schärfen, dass alle humanisirenden Instincte völlig zurückgedrängt werden; das höchste Glück, wie das härteste Unglück wirkt jedoch hier gleichmässig befördernd, wie

sehr auch die äussere Erscheinung des Bösen dann entgegengesetzten Ausdruck gewinnen mag. Um der Wichtigkeit dieser äussern Bedingnisse willen haben daher auch Weise und Gute in ihren Lebensbekenntnissen nicht verschwiegen, wie nahe sie oft dem Falle waren, und wie andere Verhältnisse, die niederbeugende Last des Unglücks oder die begünstigende Verlockung des Lebens, auch andere Menschen aus ihnen gemacht hätten. Hierdurch werden wir auf jenes dunkle Gebiet individueller Lebensleitung hingewiesen, das jenseits der Ethik und eigentlich aller philosophischen Erkenntniss liegt, welches jedoch um nichts minder nach allgemeinen Gesetzen beurtheilt werden kann, wobei sich als Endresultat ergiebt, dass alles Böse im Menschen, sei es verschuldet, sei es halb unverschuldet, kein definitiver Zustand sei, sondern dass er wiederhergestellt werden könne von demselben.*) Dadurch tritt nun die Ethik, als Lehre von der Bildung des sittlichen Charakters (§. 30), in ein neues, empirisch-praktisches Verhältniss. Indem sie die innere Natur des Bösen aufdeckt, indem sie ferner die äusserlich begünstigenden oder hemmenden Elemente seiner Verwirklichung kennen lehrt, wird sie Kunstlehre der Menschenerziehung im Einzelnen wie in der Gesammtheit, nicht nur zum Guten, sondern wider das Böse, indem sie dem ersten Aufkeimen desselben entgegentritt. Nur in diesem vorbauenden Verfahren ist sie vollendete Kunstlehre des Lebens, gleichwie auch nur dann die Gesellschaft human geworden ist, wenn sie die Einrichtungen tilgt, welche die Versuchung zum Bösen immer neu aus sich erzeugen.

IV. Die eine fördernde Grundbedingung zur Erweckung der Selbstsucht in uns, sowohl für die erste Erziehung wie für den weitern Lebensverlauf, liegt in der unwillkürlichen Gewöhnung, sich selbst als höchsten Zweck und als Mittelpunkt der Andern betrachten zu dürfen, während eben darum die praktischen Ideen, die eigentlich bändigenden Mächte für die natürliche Selbstliebe des Menschen, unerweckt bleiben. Diesem in ihrer La-

*) Man vergl. unsere „speculative Theologie" §. 243. S. 626 ff. §. 237. S. 611 — 613.

ge gegründeten Missverhältnisse ethischer Ausbildung sind Reiche, Mächtige (namentlich die durch grundverkehrte Erziehung doppelt gefährdeten Fürsten), alle mit Herrschertalent oder Einfluss Begabte, nicht minder die mit einer einzelnen schimmernden Virtuosität Behafteten ausgesetzt: darin liegt die Gefahr, ihre durch stäte Reizung angefachte Selbstliebe zu wirklicher ausgesprochener Selbstsucht zu steigern. Wie die Ethik in dieser Beziehung *aufklärend*, *ja entschuldigend* wirkt: so kann *sie* für die dadurch Betroffenen zum warnenden Regulativ werden, wovor *sie* besonders sich zu hüten haben. Eine ganze, *höchst specielle sittliche* Erziehungslehre der höhern Stände liesse sich daraus herleiten, welche die „begünstigten" genannt werden, aber um ihrer eigenen Vollkommenheit willen wohl thun würden, sich jeder Begünstigung zu entschlagen. Ebenso ergiebt sich von hier aus die vollständige Charakteristik der Haupterscheinungen des Bösen jener ersten Reihe.

Diese sind dreifacher Art: *die* Selbstsucht der Herrschbegierde, des Eigennutzes und des Hochmuths. Jene beiden erzeugen das eigentlich Antihumane des Handelns; *in* diesem schlägt das Selbstische des Gefühls und der Beurtheilung vor, indem man dabei von Sich Selbst und seiner Verherrlichung nicht loskommen kann. Jene suchen die Willkür des eignen Beliebens oder den eignen Vortheil gegen das Recht oder das Wohl der Andern herrisch oder *listig* durchzusetzen. — Die Herrschbegierde bietet eine *stätige* Reihe von Steigerungen dar, von den ersten Regungen des Eigensinnes oder der Laune bis zur *lieblosen* Härte des Tyrannencharakters, der endlich bei *völlig* unbeschränkter Machtvollkommenheit, wie wir an der Geschichte Römischer Kaiser oder Orientalischer Despoten sehen, in völligen Wahnsinn und in kranke Tobsucht sich auflöst. Denn auch hier ist das schon früher angedeutete psychologische Gesetz nicht zu übersehen, dass die zügellose Leidenschaft, wie sie schon ursprünglich aus tiefster Selbstverkehrung des Willens hervorgeht, so auch im letzten Erfolge zur Verkehrung des ganzen Geistes, zu eigentlicher Geistesstörung ausschlägt. — Der Eigennutz sodann ist eigentlich nur eine beschränktere Form

der Herrschbegierde: das Selbst und die Liebe desselben hat sich hier in die enge Gestalt des Besitzes zusammengezogen; daher in der Habsucht und im Geize die widerwärtigsten, geistlosesten und monotonsten Gestalten der Selbstsucht uns begegnen. Auch hier stellt sich von den ersten Regungen des Eigennutzes bis zur Zähigkeit der selbstpeinigenden Knauserei eine stätige Reihe von Steigerungen dar, welche abermals in eigentlichen Wahnsinn endet. Der knauserige Geiz ist nicht anders zu bezeichnen, weil er, im Widerspruche gegen seinen ursprünglichen Zweck, für sich spart, um doch selber zu entbehren.

Die Selbstsucht des Hochmuths endlich ist die den Andern unschädlichste (denn sie bleibt wesentlich im Gefühle) und zugleich die lächerlichste Gestalt selbstsüchtigen Strebens. Man ist unablässig beflissen, den Genuss seines Selbst aus den Beziehungen zu Andern, aus dem günstigen Eindrucke auf dieselben, zu schöpfen, und man findet stets diesen Genuss: Eitelkeit ist der fix gewordene und darum verkehrt wirkende Ehrtrieb (§. 28), der zugleich stets sich zufriedenstellt. In der That nämlich giebt es so unheilbar verschiefte Menschen, dass sie jede fremde Person und jedes Verhältniss zu Andern nur als den Spiegel ihrer Verherrlichung zu betrachten vermögen; und auch hier ergiebt sich eine stätige Steigerung von den ersten Regungen selbstischer Parteilichkeit bis zu jener unerschütterlichen Selbstzufriedenheit, welche sogar die Beweise von Verachtung und Schmähung nur als versteckte Huldigungen zu empfinden vermag. Dies ist wiederum schon Wahnsinn; und bekannt genug ist es, wie das Unmass des Hochmuths auch äusserlich und sichtbar in eigentliche „Narrheit“ umgeschlagen ist.

V. Eine andere Grundbedingung für Erweckung des Bösen im Willen liegt im geraden Gegentheile des Vorhergehenden: es ist die Unterdrückung der Freiheit und des ursprünglichen Rechtssinnes in uns durch äussere Gewalt. Diese wirkt begünstigend zur Hervorbildung der Hinterlist und Tücke, welche nicht minder Selbstsucht sind, nur nicht von der angreifenden, sondern von der selbstvertheidigenden Art, indem sie sich schützen wollen vor den Unbilden fremder Selbst-

sucht. Dies ist die zweite, gleichfalls unendlich vielgestaltige Grundform des Bösen, in welcher die Schwachen und Unterdrückten Rache an der Welt zu nehmen suchen. Ihr Genuss ist die Freude am versteckten und eben darum siegreichen Erfolge ihres Handelns. Daraus ergeben sich Erscheinungen, bei denen man an eine „uneigennützige" Liebe zum Bösen denken könnte; und dennoch *ist dem nicht so*, weil *in* den ersten Antrieben *wenigstens* unterdrücktes Rechtsgefühl und *die* Gewohnheit *sich* verbergen zu müssen, zusammenwirkend, *fast* unwillkürlich jene Hinterlist erzeugen, welche dem Unterdrückten oft die einzige Waffe bleibt, wiewohl sie sein sittliches Bewusstsein beinahe unheilbar zerrüttet. Hier wird demnach von Neuem die Ethik entschuldigend, aber auch mahnend sich vernehmen lassen: man humanisire immer mehr unsere Volks- und Staatszustände, *indem* man jeder Art der Unterdrückung wehrt, und die zweite *Hauptquelle* von Verbrechen und allgemeiner Entsittlichung wird versiegen!

Aber auch hier ist eine Steigerung, und zwar eine solche, die in Selbstwiderspruch, ja in Wahnsinn endet, *nicht* zu verkennen. Die ersten Regungen der Verschmitztheit werden durch Selbstvertheidigung hervorgerufen. Aber in ihrem glücklichen Erfolge liegt ein weiter Verlockendes, welches ihnen den eigentlichen Stempel der Verworfenheit und sich geniessender Selbstsucht aufdrückt. Was ursprünglich Waffe der Vertheidigung war, wird durch das *Gelingen* Anreiz für den Hochmuth und die Eitelkeit. Die Freude an der überlegenen *List* steigert sich zur *reinen Leidenschaft für die Intrigue* als solche; denn auch hier giebt es so unrettbar verschrobene Charaktere, dass sie einer geraden Denkweise, eines einfachen Handelns gar nicht mehr fähig sind. Dies reicht von der einfachen Neigung zu Falschheit und Verstellung bis zu jenem (aus den Criminalgeschichten virtuosischer Giftmischerinnen bekannten) verlockenden Kitzel, gleich dem verborgenen Schicksale mit unerwartetem Verderben zu treffen und am Schaden sich zu weiden: — daher dieses Laster auch dem schwächern, zugleich versecktern Geschlechte, dem weiblichen, eigenthümlich erscheint.

Im Gipfel dieser Leidenschaft liegt aber eben der Wahnsinn, der Selbstwiderspruch. Denn unmittelbar ist jene List nur von der Selbstvertheidigung eingegeben. Wenn sie angreift, wenn sie zur Leidenschaft des reinen Schadenwollens sich steigert: so schlägt sie in ihr eigenes Gegentheil um; sie gefährdet sich selbst. Und diesen Wahnsinn des eigenen Widerspruchs zeigt die innere Geschichte jener „reinen Bösewichter", die mit ursprünglicher Feigheit behaftet, dennoch zu Verbrechen aufgestachelt wurden, zu welchen sie zuerst nur ihre schwächliche Furcht verleitete.

cc) Das Böse als Hass des objectiv Guten.

§ 40.

Durch alle jene einzelnen Erscheinungen zieht sich als ihr gemeinsamer Grund die Gesinnung absoluter Selbstsucht hindurch. So kann sich der böse Wille noch um eine Stufe steigern oder verinnerlichen, indem er aus den Umkreisen jener vereinzelten Leidenschaften und Laster in die Idealität der Denk- und Urtheilsweise sich verlegt und zur reinen Gesinnung sich verallgemeinert. Das Böse besteht dann nicht sowohl im Wollen und Vollbringen einzelner schlimmer Handlungen, als in der innern Verstocktheit und fortdauernden Negation gegen alle Regungen des Guten. Es ist die Selbstsucht hochmüthigen Eigensinns, welcher Sich und seine Willkür der gemeingültigen Objectivität des Guten entgegenstellt, — der höchste und concentrirteste Grad der vorhin (§ 39, IV.) als Hochmuth bezeichneten Grundeigenschaft der Selbstsucht. Das einzelne, negirende Wollen wird zur einfachen idealen Bosheit erhoben, welche, in die Substanz der Gesinnung eingetreten, nunmehr aus reinem, gleichsam uneigennützigem Hasse gegen das Gute, es in allen Gestalten seiner Objectivität bekämpft oder verleugnet.

Darin zeigt sich jedoch die innerlichste Vertiefung des Bösen, weil es in den Mittelpunkt des Bewusstseins eingekehrt und, so weit dies überhaupt möglich, zum Grundwillen des Menschen geworden ist. Zugleich hätte es damit aber auch die durchgeführte Verkehrung des menschlichen Wesens und Willens,

das eigentlich Un- oder Widermenschliche vollbracht, weil der Grundwille in uns umgekehrt nur auf das Entselbstende, Vereinende gerichtet ist. Desswegen können wir bei schärferer Erwägung auch die Bezeichnung einer „reinen Liebe des Bösen" nicht zutreffend und richtig finden. Das Gute wird nicht gehasst, weil es dem Bösen, als dem Geliebten, widerspräche: denn das Böse, als das nur aus der Verneinung Entstehende, Unsubstantielle, Meteorische, besitzt keinen Kern, den man lieben könnte, nur eine einzelne Leidenschaft, von der man geknechtet wird, was man auch noch nicht „Liebe" nennen kann. Vielmehr erzeugt jene verhärtete Selbstsucht den „Hass" des Guten, weil seine ruhige Majestät, sein stillgebietendes Walten ihrem Eigenwillen widerstreitet, weil der empörte Hochmuth der Eigenheit seiner unentfliehbaren Macht sich nicht unterwerfen will. Hierin liegt die wahre Quelle und in dem Willen dieses selbstsüchtigen Hochmuths auch der höchste Ausdruck des Bösen. (Auch in der Tradition über die Entstehung des Bösen ist es der vollkommenste Engel, der aus Stolz der Selbstsucht die Empörung gegen Gott vollbringt.)

I. Auch diese höchste Grundgestalt des Bösen legt sich in eigenthümlichen Merkmalen dar, die jedoch, der Stufe gemäss, welcher sie angehören, nicht sowohl in einzelnen Handlungen, als in Grundsätzen des Handelns und innerlich bleibenden Maximen sich kundgeben, welche den einzelnen vielgestaltigen Willensbestimmungen einen gemeinsamen Charakter aufdrücken. In Form der Gesinnung zeigt sie sich als Gewissenlosigkeit in jenem tiefern oder eigentlichen Sinne, durch den die völlige Abwesenheit alles humanen Regungen, die absolute Lieblosigkeit und Härte selbstsüchtiger Willkür bezeichnet werden soll. In Form des Urtheils und der Denkweise charakterisirt sie sich am Bezeichnendsten als der völlige Unglaube an das Gute in Andern, als Lieblosigkeit und Härte der Beurtheilung, indem jeder Handlung die schlimmsten Motive untergelegt werden, als Hass und als Verachtung der Menschen zugleich, eigentlich nur, weil wir sie nicht für besser halten wollen, als wir selber sind. Für den Willen endlich ist sie Bosheit, jenes Wollen

des Zerstörenden, Menschenfeindlichen, weil dies der innern Selbstzerrüttung entspricht, welche bestrebt ist, den eigenen Widerspruch weiterzutragen und zu verbreiten über die sonst harmonische Welt.

II. Schon aus dieser Charakteristik ergiebt sich, wie es gewagt wäre zu behaupten, dass jene höchste Gestalt des Bösen dauernd und nach allen Seiten seiner innern Möglichkeit in einem Individuum sich habe personificiren können. Ein solches hätte als Mensch allem Menschheitlichen in sich die höchste Gewalt angethan und den geheimen Faden zerrissen, der ihn mit seinem Ursprunge in Gott und dem ganzen Geistergeschlechte verbindet. Dies ist unmöglich, weil bis dahin die Gewalt des Menschen nicht reicht, dass er den tiefsten Grund des eigenen Wesens zu zerstören vermöchte. Wohl aber kann daran kein Zweifel sein, dass in einzelnen Zuständen der Individuen, wie in vorübergehenden Bildungsepochen ganzer Zeiten und Geschlechter, diese Höhe der Bosheit sporadisch erreicht werde, wie denn schon dies dafür zeugt, dass wir sie zu verstehen, uns in sie hineinzudenken, sie zu beschreiben vermögen, wonach sie kein schlechthin jenseits des menschlichen Horizontes Liegendes, uns absolut Fremdes sein kann. Gleichwie nämlich es einen Enthusiasmus des Guten giebt, wonach wir in vorübergehenden Zuständen der Begeisterung die höchste Staffel des Ethischen erreichen, ohne uns auf dieser Höhe erhalten zu können: so giebt es auch, durch besondere Reizungen und Verbitterungen hervorgerufen, vorübergehende Steigerungen des Bösen, einen fortreissenden Enthusiasmus der Verworfenheit, der das Scheusslichste gebiert und fascinirend, ja betäubend wirkt, mit Nichten jedoch die Tiefe der Bosheit in der „menschlichen Natur“ enthüllt, als wenn diese zu ihren ursprünglichen Vermögen gehörte, sondern nur zeigt, wie unter besonders begünstigenden Ausnahmen die verkehrende Richtung sich zu einer so abnormen, dem Wahnsinn verwandten Höhe steigern könne, an der sie unmittelbar auch untergeht.

Auf ganz analoge Weise erklärt sich die Steigerung jener theoretischen Bosheit bis zur diabolischen Höhe eines reinen

Hasses gegen das objectiv Gute. Es liegt in diesem Hasse etwas Mittelbares und Complicirtes. Nicht der Inhalt des Guten als solcher wird gehasst, sondern weil unserm Eigenwillen darin ein Gesetz äusserlich auferlegt, unsere Willkür gebändigt werden soll, lehnt er sich dagegen auf, in einem gewissermassen nur formellen Interesse; noch dazu, wenn sein schärferes Urtheil in Vielem von Dem, was für ein Gutes oder für ein Gebotenes ausgegeben wird, nur eine andere, herkömmlich überlieferte Willkür erblicken kann. Dann ist die Empörung des Hochmuths fertig, welche sich bei theoretischen Charakteren als ironischer Hohn, bei thatkräftigen und stärkern als wirksames Zerstören Luft macht, in beiderlei Hinsicht aber niemals die begreifliche Höhe des Menschenwesens übersteigt.

Die Entscheidung des Guten und Bösen im Charakter.

§ 41.

Bei dieser Frage müssen wir an den Anfang unserer Untersuchung (§ 35 ff.), zum Begriffe des Willens zurückkehren, in welchem, gleich einer noch unentschiedenen Möglichkeit, beide Gegensätze eingeschlossen liegen. Besondere Wichtigkeit erhält diese Untersuchung übrigens dadurch, dass die ethische Kunstlehre ihre leitenden Gesichtspunkte über die Bildung des menschlichen Charakters zur Sittlichkeit nur aus jener Grundauffassung zu schöpfen hat. Um zur rechten Erziehung des Menschen mitzuwirken, im Einzelnen wie im Geschlechte, bedarf es vor Allem der durchdringendsten Erkenntniss seiner Grundneigungen. Diese sind jedoch durchaus ethisirbar, d. h. vom sittlichen Willen ergriffen, werden sie Momente des Guten, Theile eines pflichtmässigen Handelns. Sofern ihnen daher von Anfang an die rechte Objectivität und normale Befriedigung entgegengebracht wird, werden sie zu Verwirklichungsmitteln und Stützen der Tugend: die Verkehrung derselben, das „Böse", ist unmöglich geworden. Diese prophylaktische Kunstlehre des Lebens ist die reifste Frucht unserer ethischen Grundansicht, zugleich eine praktische Theodicee, indem sie das Böse als ein

immer mehr Verschwindendes zeigt, sobald man vom rechten Punkte den Angriff gegen dasselbe richtet. Dieser Punkt ist eben der Uebergang vom Naturell zur Charakterbildung. In diesem Uebergange befindet sich aber zugleich, ihrem durchschnittlichen Culturstandpunkte nach, die gegenwärtige Menschheit. Es ist daher Zeit, dass die Ethik die weitere Frage ins Auge fasse, wie ein Gemeinwesen beschaffen sein müsse, in welchem das Umschlagen der Grundneigungen zum Bösen, sobald sie sich zur Besonnenheit des Charakters erheben, möglichst vermindert werde? Hierher fällt die vorbereitende Aufgabe, die allgemeinen Bedingungen jenes Uebergangs zu untersuchen.

I. Es hat sich ergeben (§ 36): Nicht im Naturell, sondern im Charakter, aber auch nicht in den einzelnen Handlungen desselben, sondern in der „Gesinnung“, in Dem, wie der Mensch seinen Grundwillen erfasst, liegt das eigentliche Kriterium, welches über Gutes und Böses, über normale oder verkehrte Willensentwicklung, in ihm entscheidet. Im Vorigen wurde dies so ausgedrückt: dass es in Wahrheit, wie nur Eine Tugend, so auch nur Ein Laster gebe, die Selbstlosigkeit oder die Selbstsucht der Gesinnung.

Beide aber, ehe sie in jener gesteigerten und entschiedenen Gestalt des Gegensatzes hervortreten, führen auf einen ursprünglichen und unwillkürlichen Naturgrund zurück. Was entartet als Selbstsucht hervorbricht, wurzelt im vielgestaltigen Instincte des Selbsterhaltungstriebes, in der Tiefe individueller Eigenheit, die eine berechtigte ist, so gewiss sie bis in Gott selber zurückreicht und einen unvergänglichen Platz im Systeme der Menschheit behauptet. Dieser Selbstheit, welche ihren wahren Ausdruck im Genius erhält, entspricht die ethische Idee der Vervollkommnung. Den Trieb der Vervollkommnung aber, und was damit Eins ist, den nach (wahrer) Glückseligkeit, kann man von hier aus betrachtet egoistisch, — auf Hervorbildung der Eigenheit gerichtet, — nur nicht selbstsüchtig nennen: denn die wahre Eigenheit wird nur aus der Hingabe an die Gemeinschaft, die wahre Glückseligkeit nur in der Begeisterung gewonnen, welche alle einzelnen selbstischen Interessen in einem

bleibenden, über die Persönlichkeit erhebenden Endzwecke verschwinden lässt. So kann die Selbstsucht bezeichnet werden als der von Verkehrung ergriffene Trieb der Vervollkommnung, der in falscher Richtung wirkende Drang nach Glückseligkeit.

Ebenso beruht der Trieb und Inhalt des Ethischen, der „Tugend", auf einem ursprünglichen Naturgrunde; es ist das innerste Wesen unsers Grundwillens, was wir in jener erstreben, und das Ethische ist Eins mit unserer „Vollkommenheit": es ist die volle Darstellung des „Genius" in uns. So wirken im ersten Ausgange des menschlichen Lebens, und weiterhin immer fort, zwei innerlich lenkende Kräfte, die Selbstliebe und der ethische Trieb, in ihrer Unmittelbarkeit uneinig gegen einander, eben weil die Unmittelbarkeit der menschlichen Existenz ihrer Ursprünglichkeit noch nicht angemessen sein kann, so gewiss das Wesen dieser Existenz Geist, freie Entwicklung, Selbstbestimmung ist. An sich aber und in ihrer Tiefe sind beide Triebe Eins und innerlichst einig: die Pflege des eigenen Genius erfüllt mit den gemeingültigsten, objectivsten Zwecken und jede Hingabe an die Gemeinschaft wirkt beseligend und erhöhend auf den Genius des Einzelnen zurück.

II. Darin liegt jedoch ferner die allgemeine Möglichkeit einer stets fortdauernden doppelten Selbsterfassung des Willens, wodurch die Persönlichkeit entweder sich selbst als höchsten Zweck setzt, oder dem in ihr wirkenden Ethischen sich unbedingt unterwirft. An sich, oder der abstracten Möglichkeit nach, ist daher in jeder einzelnen Handlung, wie in jedem gegebenen Zustande des Willens, ein gleichmässiger Uebergang vom Guten zum Bösen, wie vom Bösen zum Guten denkbar, weil jene Entscheidung in jedem einzelnen Momente in die innerste Selbstbestimmung des Willens gelegt ist. Aber jene abstracte, gleichgültige Möglichkeit vermindert sich immer mehr, je entschiedener die Entwicklung des Charakters nach der einen oder nach der andern Richtung schon vorgerückt ist: ohne jedoch jemals ganz bis zur unzurechnungsfähigen Nothwendigkeit, zum Mechanismus des blossen Wirkens, herabzusinken. Der Charakter bestärkt sich im eigenen Fortschreiten immer mehr im Einen

oder im Andern, weil die gleichartigen Motivationen des Willens sich mit der Natur des Willens allmälig identificiren; es ist, was man „Denkweise, Maximen des Handelns“ und dergleichen nennt.

III. Und so schiene auf den ersten Anblick das Böse in ganz gleichgewichtiger Kraft neben dem Guten dazustehen. Dem ist jedoch nicht so bei tieferer Erwägung, so gewiss das Entartete und in seiner Verkehrung zugleich Fühlbare, Unseligkeit Verbreitende, stets ohnmächtig ist gegen die innern, segnenden Kräfte des Guten, wo diesem nur gelingt, völlig hervorzutreten und die von ihm ausströmende Gesundheit des Daseins wirken zu lassen. Das Böse, die Selbstsucht bis zum Wahnsinne des Lasters und Verbrechens, ist weit mehr das Product einer in ihren Anfängen unwillkürlichen Verkehrung, als einer bewussten Wahl (wiewohl dies nicht so zu verstehen ist, als wenn irgendwo im Gebiete des Geistes die Unwillkürlichkeit bis zur mechanischen Nothwendigkeit sinken könnte!)

Wo es jedoch verwirklicht ist, geht es am eignen innern Gerichte zu Grunde, am Widerstreit mit der in uns selbst liegenden objectiven Macht des Guten. Die „Strafe des Gewissens“ ist dafür nur der eine, noch dazu der secundäre Erfolg: das weit ursprünglichere Zeugniss von jener innern Macht des Guten ist die Wahrheit, dass sein Hervortreten, die Herrschaft und Ausbildung der praktischen Ideen in der Menschheit, das Entstehen des Bösen ganz unmöglich macht, dass es immer mehr verschwindet, je vollkommner und vielseitiger die menschliche Gemeinschaft ausgebildet wird. Die meisten Laster entstehen, wie längst erkannt ist, durch die Schuld der Gesellschaft, weil die Wenigsten von den Ergänzungen berührt werden, welche sie ganz und auf gesunde Weise zu entwickeln vermöchten; und so ist das Böse in seiner eigentlichen Entstehung nur das Ergebniss mangelhafter oder verkehrter ethischer Bildungsprocesse. So wird es aber auch durch die stets gesteigerte innere Cultur, ohne nachträgliche Strafe des Gewissens und ohne äussere Unterdrückung, allmälig ausgeschieden werden. Der geistig Befriedigte und von objectivem Lebensinhalt Erfüllte hat keine Ur-

sache und in gewissem Sinne keinen Raum mehr in sich übrig, böse zu sein; denn die vorher in eigentlichster Bedeutung herrenlosen und so eitler Selbstheit anheimfallenden Kräfte der Menschen sind nun vom Guten in Besitz genommen. Jede Begeisterung für einen objectiven Zweck entsündigt aber und heiligt zugleich, weil vor dem bleibenden Interesse desselben alles Eitle und die Willkür von selbst vergessen wird.

So bestätigt sich, dass die Ethik auf dem Gipfel ihrer Ausbildung und Wirksamkeit zur „prophylaktischen Kunstlehre des Lebens" werden müsse. Indem sie die wahre Idee der Gemeinschaft lehrt, indem sie dieselbe so ihrer immer höhern Verwirklichung entgegenführt, gewinnt sie mittelbar dadurch dem Bösen den Boden ab: die vorher ihm preisgegebenen Kräfte werden der normalen Entwicklung gewonnen und vervollkommnen sich immer mehr an der vollkommnen Gemeinschaft. Die Frage aber, welche hier übrig bleibt, ob vollkommne Gemeinschaften umgekehrt nicht Vollkommenheit der Einzelnen voraussetzen, wie daher der hier sich aufdrängende Zirkel zu beseitigen sei, kann erst am Schlusse dieser Untersuchung (§ 46, III.) gelöst werden.

Hiermit ist die Krisis des Willens und der Uebergang gesetzt in die Idee des Guten, nach der doppelten Form, welche sie im Charakter gewinnen kann (§ 34, III.), indem sie zunächst noch in einer besondern Gestalt sich darstellt, um dann endlich als solche, in der Form des höchsten Gutes, vom Charakter gewusst und gewollt zu werden.

2) Der Charakter in seiner Hingabe an eine besondere Gestalt der Idee des Guten: substantielle Sittlichkeit.

§ 42.

Das entscheidende Kriterium der sittlichen Gesinnung, wie es in seinem specifischen Unterschiede vom noch nicht sittlichen und vom widersittlichen Willen sich uns ergab (§ 34, II. III.), ist hier schon vorhanden: Selbstaufopferung, Hingabe der Person und ihrer Interessen an irgend einen objectiven Zweck, werde dieser auch nur in seiner Einzelnheit

aufgefasst, oder bleibe die selbstaufopfernde Regung für ihn nur eine vorübergehende; die Selbstsucht wenigstens, die Wurzel des Bösen, ist überwunden. Dennoch ist ebenso wenig zu verkennen, dass hiermit die freibewusste, zugleich die dauernde, in sich befestigte sittliche Gesinnung noch keineswegs erreicht sei. Wir fragen zunächst: worin der Unterschied bestehe?

Der Charakter auf dieser Stufe unterwirft sich einem objectiven Zwecke, weil er als schlechthin werthvoll, seinsollend, „gut" von ihm gewusst wird. So ist zwar für ihn in diesem Zwecke die ganze Idee des Guten gegenwärtig, aber noch nicht als solche, sondern gebunden an diese einzelne Gestalt, in welcher sie ihn mit einer vielleicht einseitig machenden Begeisterung ergriffen hat. Er will in ihr nicht dem Guten überhaupt (der „Pflicht" als solcher) sich unterwerfen, sondern er ist nur dieser einzelnen Seite desselben geöffnet, ausser welcher sein Wille im Uebrigen sittlich unangeregt, dem Zufalle fremdartiger Zwecksetzungen preisgegeben bleibt. So ist zwar sittliche Gesinnung (Selbstaufopferungsfähigkeit) der innern Substanz nach in ihm vorhanden, aber noch nicht zu bewusster Freiheit entwickelt und das ganze Leben in seinen Willensäusserungen gleichmässig und harmonisch gestaltend. Wir nennen diese Stufe daher substantielle Sittlichkeit.

Es ist von Wichtigkeit, die eigenthümliche Abgränzung dieses Begriffes nach Oben und nach Unten scharf ins Auge zu fassen. Dies ist von der wissenschaftlichen Ethik, so weit sie im ersten Theile unsers Werkes Gegenstand der Kritik werden konnte, noch nicht geschehen, so wenig auch in der praktischen Beurtheilung jener Unterschied übersehen werden konnte. Ja man wäre im Stande, den an der Kantischen Sittenlehre nachgewiesenen einseitigen Rigorismus des Pflichtbegriffs dahin zu bezeichnen, dass er diese wesentliche Vorstufe des sittlichen Bewusstseins gänzlich übersehen; so wie umgekehrt Schleiermachers und der ihm Verwandten Standpunkt darum mangelhaft erscheinen muss, weil sie in jenem seiner Natur nach schwankenden und unbestimmten Zustande substantieller Sittlichkeit, jenem allgemeinen „Naturwerden der Vernunft", schon die wesentliche Bestim-

mung der Sittlichkeit enthalten glaubten. Die zwiefache Einseitigkeit beruht daher auf der doppelten Nichtbeachtung jener Gränze, nach Unten, wie nach Oben. Dagegen kann der in der Geschichte christlicher Ethik so berühmt gewordene Ausspruch von den Tugenden der Heiden, die nichts Anderes denn „glänzende Laster“ seien, in seiner Tiefe und Wahrheit auf den Unterschied zwischen substantieller und bewusster Sittlichkeit zurückgeführt werden. Wer nicht in der einzelnen That seines sittlichen Willens die ganze Idee des Guten, das höchste Gut, zugleich gegenwärtig weiss; wer nicht um des an sich Guten — oder nach christlichem Ausdruck „um Gottes willen“ — Jedes und auch das Kleinste vollbringt: der ermangelt noch eigentlicher, bewusster Sittlichkeit, weil seine Zwecksetzung noch nicht unbedingt und definitiv sittlich geworden, weil im schwankenden Auf- und Abwogen seines noch unentschiedenen Willens auch noch andere Zwecksetzungen möglich sind.

Daraus ergiebt sich zugleich eine doppelte Gestalt substantieller Sittlichkeit: wir versuchen es, sie als Sittlichkeit der einseitigen Virtuosität und des instinctiven Heroismus zu bezeichnen. Beide Ausdrücke, die zunächst vielleicht unverständlich befunden werden, sind nicht von der gewöhnlichen Breite dieser Erscheinung, sondern von dem Gipfel und der Blüthe derselben entlehnt, und sind darum vielleicht geeignet, ihren charakteristischen Unterschied desto schärfer hervortreten zu lassen.

§ 43.

a) Die Sittlichkeit einseitiger Virtuosität.

Zuvörderst ist es hier schon der Charakter, der sich kundgiebt, nicht mehr bloss die unmittelbare Gestalt des Naturells. Es ist eine klare Zwecksetzung, ein bewusst entworfener Lebensplan, eine freiwillige Selbstaufopferung, welche der Handlungsweise des Subjects zu Grunde liegt. Was aber angestrebt, wem alles Uebrige geopfert wird, das ist noch nicht die eigentlich sittliche Bildung, kein allgemein menschliches Ziel, noch nicht die Idee des Guten. Vielmehr verlarvt diese sich noch

in der Gestalt irgend eines einzelnen Zweckes oder einer ausschliessenden Begeisterung, mögen diese nun als bestimmter Lebensberuf oder als einzelne virtuosische That des Erkennens oder des künstlerischen Leistens sich kundthun, kurz in Demjenigen, was wir theils als Gewissenhaftigkeit für Einzelnes (des Berufes, der Familienpietät, der Bürgertreue und dergleichen), theils als entsagende Willensenergie für irgend eine ideale Leistung (z. B. die Entsagung eines Gelehrten- oder Künstlerlebens) bezeichnen können, in Beidem aber den gemeinschaftlichen Charakter einseitiger Virtuosität des sittlichen Willens finden müssen. Denn ausschliesslich für diese Gestalt der Idee und was mit ihr zusammenhängt, ist der Wille geöffnet; alles Andere lässt ihn unangeregt, weil er nicht auch darin das Walten derselben Idee erblicken kann. So der wissenschaftliche Forscher mit einem grossen, ihn begeisternden Ziele, der weltumsegelnde Entdecker, der vielleicht stete Todesgefahr und die härtesten Entbehrungen zu bekämpfen hat, so der vaterlandsliebende, todverachtende Krieger, der dabei vielleicht die ganze Härte eines menschenfeindlichen Fanatismus seine Umgebung fühlen lässt, so die selbstaufopfernden Heroen des Alterthums, denen ihr Vaterland, ihr Staat der schlechthin höchste Zweck war, welchem sie jede sonstige Rücksicht, alle andern Pflichten zu opfern bereit waren: so auch, wiewohl in bedeutend herabgestimmtem Werthe, jene emsigen Wirker und Erstreber, denen die ganze reiche Welt des Geistes in einen kleinen, aber mit unablässiger Ausdauer verfolgten Zweck zusammengeschrumpft ist.

In diesen Allen ist der Substanz nach das Kriterium der Sittlichkeit vorhanden: das Subject opfert mit unwillkürlicher Begeisterung seine sinnlichen und persönlichen Interessen jenem Zwecke; ja es kann den selbstentsagenden Willen bis zum wahrhaften Heldenmuthe des Ertragens oder der Kühnheit steigern, ohne dass dies eigentlich sittliche Zwecksetzung zu nennen wäre, so gewiss es in jenem einzelnen Zwecke der allgemeinen Idee des Guten (des höchsten Gutes) nicht bewusst wird. Daher wird auch weder jener allgemeine Zweck, noch die einzelne

Handlung in die Einheit jener Idee aufgenommen und als ihr organischer Moment behandelt in einem völlig harmonischen, nur sittlichen Zwecksetzungen gewidmeten Leben. Auch die Pflichterfüllung ist hier nur die vereinzelte, unfreie, und läuft Gefahr, zum blossen Mechanismus der Gewohnheit herabzusinken.

Aus gleichem Grunde, eben wegen mangelnden Bewusstseins jener Idee, bleibt auf dieser Stufe das ganze Leben des *Subjects* und der *Charakter seiner einzelnen Zwecksetzungen* von *innern Widersprüchen* oder *bedeutenden Schwankungen nicht frei*. Der klar bewusste *sittliche Mittelpunkt gebricht ihm*, der das Ganze wie das Einzelne künstlerisch zu durchdringen vermöchte. Wahrhafter Edelmuth oder sittlicher Enthusiasmus für ein einzelnes Lebensziel kann mit wildester oder kleinlichster Selbstsucht nach anderer Richtung sich verbinden: oder irgend eine geistige, klar in sich befestigte Virtuosität gesellt sich zu niederer Gesinnung, zu eigentlichem Laster: oder endlich gestattet man sich zur Erreichung allgemeiner Zwecke falsche, unsittliche Mittel; wie denn der Grundsatz: „dass der Zweck das Mittel heiligt", eigentlich nur auf diesem Standpunkt entstehen konnte, während er, als Grundsatz eben, d. h. in's Bewusstsein erhoben, auf's Entschiedenste unsittlich ist, weil er nunmehr auch vor der bewussten Sittlichkeit eine Geltung in Anspruch nimmt, welche er nur auf jener untergeordneten Stufe, in den noch trümmerhaften oder unorganisirten Regungen der Sittlichkeit, und auch *hier bloss factisch, haben konnte*.

Ueberhaupt ist jedoch zu sagen, dass hierin der gemeinsamste Zustand gegenwärtiger Menschheit bezeichnet wird: — was mit dem später (§ 46, a.) zu erweisenden Satze nicht streitet, dass die gegenwärtige Culturstufe bewusster Sittlichkeit es wenigstens bis zum allgemeinen Vorsatze sittlicher Zwecksetzungen gebracht habe. — Jedem nur nicht völlig in selbstsüchtiger Härte Erstarrten bleibt noch eine Gestalt substantieller Sittlichkeit übrig; er ist, wenn auch nur vorübergehend, begeisterungsfähig für irgend einen allgemeinen Zweck oder für irgend eine besondere Seite der Idee. Das Gleiche zeigen die entartetsten Jahrhunderte, die verkehrtesten Bildungsrichtungen. Völlig kann

ihnen die Erregbarkeit für die Ideen, wenn auch in verkümmertster Gestalt, nicht abhanden kommen. Dadurch hängen eigentlich noch die Meisten, freilich unwillkürlicher Weise, mit dem Guten, mit der ewigen Welt und dem Göttlichen zusammen, haben irgend einen Antheil am höchsten Gute; darum sind sie überhaupt noch Menschen zu nennen, nicht blosse Masken einer leeren Individualität, in denen der Genius völlig latent geworden ist.

§ 44.

b) Die Sittlichkeit des instinctiven Heroismus.

Specifisch höher, obwohl noch immer dem Wesen substantieller Sittlichkeit verhaftet, steht der Charakter auf dieser Stufe. Der dort fehlende sittliche Mittelpunkt ist hier gefunden: das ganze Leben wird ungetheilt beherrscht von einer einzigen begeisternden Idee, deren energischer Ausdruck in allen einzelnen Handlungen hervorbricht. Aber das Künstlerisch-Besonnene des sittlichen Vollbringens wird noch vermisst, die bewusste Durchbildung (Organisirung) des Lebens durch die Idee ist noch nicht vollbracht. So ist die ganze Kraft und Begeisterung, welche die sittliche Idee, und nur diese, verleiht, zwar vorhanden; aber die höchste Frucht sittlicher Cultur, Demuth, Selbstbescheidung, besonnene Liebe, ist noch nicht aufgegangen über dem stürmischen Wogen jenes unbedingten Enthusiasmus.

Mit diesem Charakter sind bezeichnet die grossen Heroen der Geschichte: denn nur dadurch, durch diese Unschuld und Frische des Willens, vermögen sie jene mächtigen Wirkungen hervorzubringen, so gewiss jeder in sich zusammengefasste und untheilbar fortwirkende Wille die zersplitterten und getheilten Zwecksetzungen der Andern sicherlich überwältigt. Aber sie bleiben doch nur Werkzeuge der Idee, von ihr getriebene Willensmächte, weil sie mehr besessen sind von ihr, als dass sie zu ihrem freibesonnenen Besitz und zu gelassen künstlerischer Verwirklichung derselben sich erhoben hätten.

So wirken sie zwar heftig erschütternd, aber disharmonisch und unrein, und erreichen niemals die ungetrübte Darstellung ihrer Idee. Ebenso geht nichts Unsittliches, Falsches, Kleinliches von ihnen aus; denn dazu sind sie zu stolz und zu tief durchdrungen von der Erhabenheit ihres Zweckes. Wohl aber wirken sie gewaltsam, gebieterisch, fremde Ueberzeugung unterdrückend: ihre Handlungen tragen das charakteristische Gepräge des unpraktischen Eigensinns oder der Herrschsucht, weil sie bei ihrem unfreien Getriebensein nicht umhin können, ihre Auffassung der Idee für die einzig mögliche zu halten und in jedem Widerstande einen Frevel gegen das Heilige und Gute, ja gegen Gott selbst zu erblicken. So erklären sich jene sonst räthselhaften Züge nichtsschonender Härte und anscheinender Selbstsucht, welche das Leben wahrhaft begeisterter, unendlicher Selbstaufopferung fähiger Menschen oft genug verdunkeln. Es ist kein Kampf schlechter Regungen mit guten, kein ungelöster Conflict in ihnen, der nachher ihnen Reue bereitete; denn sie bereuen gar nicht; — sondern es ist eine wirkliche Schranke ihrer Individualität, welche noch nicht die letzte Höhe sittlicher Klarheit erstiegen hat, indem nur mit der reinen Liebe des Guten auch die Anerkennung desselben in den andern Gestalten des Lebens mässigend einzuwirken vermag. —

Uebrigens liegt in jeder Gestalt substantieller Sittlichkeit ein sicherer Anknüpfungspunkt zur Hervorbildung des bewusst sittlichen Charakters. Es gilt hier mehr nur einem theoretischen, im Selbstbewusstsein zu vollziehenden Acte, als einer praktischen Umschaffung des Willens, welcher seiner innern Beschaffenheit nach schon sittlich, d. h. aufopferungsfähig ist. Der Mensch in diesem Zustande (ganze Bildungsepochen eines zelotischen Eifers für irgend einen Gegenstand ihres Glaubens oder ihrer Sitte fallen hier hinein) muss aufgeklärt werden über die wahre Natur des Guten und die nur einseitige Gestalt seiner sittlichen Bestrebungen, um nunmehr zu seinem Eifer noch die sittliche Anerkennung der Andern, die Liebe, fügen zu können. Er hat dann gelernt, die einzelne, substantielle Form des Guten, in welcher er bisher befangen

war, in die allgemeine Idee des Guten, in das „höchste Gut", aufzunehmen.

3) Der Charakter in seiner Angemessenheit für die Idee des Guten: bewusste Sittlichkeit.

§ 45.

Jene ganze Gestalt substantieller Sittlichkeit, sowohl insofern sie in einer einzelnen, ausschliesslichen Gestalt der Idee sich eingehaust hat (§ 43, a.), als sofern sie aus dem bloss sittlichen Triebe entspringt (§ 44, b.), reinigt sich nun zur allgemeinen, sich gleichbleibenden und alle einzelnen Handlungen durchdringenden Gesinnung, zum bewussten Vorsatze, nur das Gute in jeder Gestalt, in der es sich darbietet, zum absoluten Zwecke seines Handelns zu machen; d. h. es ebenso im Andern anerkennen als selbst vollbringen zu wollen. Es ist der Charakter in sich consequenter und unwandelbarer Sittlichkeit, indem sie aus dem Ganzen der Gesinnung (das schlechthin Gute zu wollen) auch alles Einzelne ihres Anerkennens oder Handelns hervorgehen lässt. In jedem einzelnen Acte stellt sie die ganze Idee des Guten dar; und auch das beschränkteste Thun, der unscheinbarste Beruf ist geadelt und sittlich vollkommen, indem der Sittliche in ihm nicht bloss das Einzelne vollbringt (durch irgend einen unwillkürlichen Trieb an dasselbe gefesselt), sondern indem er der Gegenwart des höchsten Gutes darin sich bewusst wird; während dies Bewusstsein und dieser allgemeine Vorsatz nach den sonstigen verschiedenen Bildungsstandpunkten sich verschieden aussprechen kann, ob, in Kantischer Weise, als Vorsatz, in allem Einzelnen die Pflicht um der Pflicht willen zu thun, oder ob es als Handeln aus reiner Liebe des Guten, oder als Handeln aus Menschen- und Gottesliebe empfunden werde; zumal da sich gefunden hat, dass alle jene Ausdrücke in Wahrheit Dasselbe bedeuten und auf demselben Grunde ruhen.

I. Dieser Standpunkt ist eben damit der bewusster Sittlichkeit zu nennen; denn gerade der Act der bewussten Beziehung des Einzelnen auf das Allgemeine ist es, welcher die

sittliche Gesinnung über alles bloss Instinctive und jede eigene beschränkte Gestalt hinaushebt. Der bestimmte einzelne Zweck, die vielleicht an sich sehr bedeutungslose Handlung, welche der Sittliche vollbringt, ist ihm in die Allgemeinheit der Idee des Guten zurückgegangen: auch dem Kleinsten, Unscheinbarsten (der „Pflicht") wendet er die ganze Energie des sittlichen Willens zu, weil er die Eine Idee darin gegenwärtig weiss; aber er *verliert sich auch nicht in dieser Einzelnheit, als wenn sie die einzig mögliche Gestalt des Guten wäre, sondern wie er selbst* weiterstrebend über das *eigene sittliche Vollbringen hinaus*geht, ebenso erkennt er die sittliche Individualität der Andern an. Umgekehrt: das höchste Gut, das sittliche Ideal ist ihm kein bloss jenseitiges, in fernen, entlegenen Bestrebungen zu suchendes: das Allgemeinste, Ideellste findet er in jedem täglichen Berufe zu erfüllen, welcher sich daher zur Gegenwart des höchsten Gutes für ihn, zur *bestimmten, ihm* zugänglichen Gestalt des sittlichen Ideals erhebt. Das ganze Leben, was es ihm auch darbiete und wie es sich äusserlich gestalte, *ist ihm* der gleich werthvolle Stoff, um die Idee des Guten künstlerisch ihm einzubilden, in welcher ihm auch die einzelnen Fügungen verständlich und sittlich bedeutungsvoll werden, weil er sich übt an ihrer sittlich künstlerischen Behandlung. Dies ist es, was man im Handeln Gewissenhaftigkeit, in der beurtheilenden *Gesinnung* Weisheit, in der praktischen *Gesinnung* Liebe, im *Selbstgefühle das Bewusstsein harmonischer Thä*tigkeit, innere Glückseligkeit, der allgemeinen psychologischen *Form nach* bewusste, ihrer selbst gewisse Sittlichkeit nennen kann, weil sie eben „angemessen" ist der sittlichen Idee nach allen ihren Momenten.

II. Erst hier ist darum auch eine unablässig fortschreitende sittliche Cultur und das bewusste Streben innerer Perfectibilität nicht nur möglich, sondern es ist das sichere und unabtrennliche Kennzeichen dieser Stufe, weil der ethische Process hier in wirkliche Charakterbildung übergegangen ist. Aber es gehört schon zum formellen Wesen des Charakters, nie unbeweglich, als bloss instinctiver Zustand,

zu verharren, sondern sich immer neu und immer entschiedener hervorzubilden, weil nur der Charakter überhaupt bewusster Zwecksetzungen fähig ist (vgl. § 30, IV.). Hier daher kommt auch zum ersten Male die Idee ergänzender Gemeinschaft (die specifisch sittliche) nach ihren beiden Seiten hin zu vollständigem Ausdruck, zum fernern Beweise, dass der sittliche Process hier vollendet ist: Ergänzen und Ergänztwerdenwollen, Selbsthervorbringen des Sittlichen und Anerkennen der sittlichen Individualität Anderer und ihrer Hervorbringungen, kurz „Wohlwollen“ und „Vervollkommnungsbedürfniss“ gehen Hand in Hand und decken sich gegenseitig. Denn das ist eben das Wesen sittlicher Cultur, und dies macht die innere Gewissheit ihres Fortschreitens, dass sie geöffnet bleibt, stets durchwirksam ist für die fremden homogenen Anregungen.

So bleibt auch hier noch eine Genesis, innere Entwicklung des sittlichen Charakters übrig; aber sie fällt nicht mehr in die Zwecksetzungen des Willens, — diese sind dauernd der sittlichen Idee gewonnen — sondern sie betrifft die Energie und die Klarheit des Willens, sowie die künstlerische Reife des Handelns, worin der Charakter, wiewohl sittlich befestigt, dennoch unendlichen Fortschreitens fähig ist. Wir haben die Stufen dieser Entwicklung nachzuweisen.

a) Der werdende sittliche Charakter.

§ 46.

Die Gesinnung, welche über das Wesen der Sittlichkeit entscheidet (§ 41, I.), ist hier im Bewusstsein schon klar entwickelt und als allgemeiner Vorsatz wirksam. So ist der Charakter specifisch erhoben über die Stufe bloss substantieller Sittlichkeit. Aber sein Wille steht noch im Kampfe mit den selbstischen Trieben und allen durch sie hervorgerufenen Regungen und Leidenschaften. Es ist die Vorstufe ringender sittlicher Cultur, der Selbstentäusserung und Selbstüberwindung eines mit sich noch uneinigen Willens, der in der Innerlichkeit der Gesinnung, seinem Vorsatze nach, zwar schon sittlich ist, keineswegs jedoch das äussere Handeln den innern Vor-

sätzen stets übereinstimmend zu machen vermag. Die Vollendung und innere Einheit wird erstrebt, in Momenten begeisterter Erhebung und energievolleren Aufschwunges auch erreicht, aber es ist nicht der bleibende, gesicherte Zustand. Hier kann, wie man sieht, von klarem, künstlerischem Gestalten des sittlichen Lebensstoffes noch nicht die Rede sein, wo das Subject sich selbst erst zum Werkzeuge der sittlichen Idee auszubilden hat. Es sind die Vorbedingungen zur Hervorbildung eines wahrhaft sittlichen Lebens in dem Einzelsubjecte, wie in der Gemeinschaft, indem auch in der letztern jene Schwankungen des Zustandes sich wiederspiegeln müssen, welche noch in den herrschenden Individualitäten vorhanden sind.

I. Sofern nun dies der sittliche Culturstandpunkt ist, auf welchem durchschnittlich in der Gegenwart die gebildete Menschheit und der Einzelne sich befindet; sofern also darin eigentlich die empirische Gränze bezeichnet wird, bis wie weit die sittliche Idee sich im Menschengeschlechte entwickelt hat, da wo es noch am Besten mit ihm steht: so konnte die Ethik, so lange sie bloss den gegebenen Zustand im Auge behielt, auch in ihren Begriffen nur jenem Maasstabe entsprechen, während sie umgekehrt, sofern sie die reine Idee festhalten wollte, in einem abstracten, unwirklichen Ideale sich verlieren musste. Zwischen diesen Gegensätzen bewegt sich noch immer die ethische Bildung unserer Zeit, mit einem nur zu deutlich hervortretenden Zwiespalte zwischen Leben und Schule. Jenes in seinen empirischen Beurtheilungen und Anforderungen ist weit entfernt, den streng sittlichen Maasstab als den höchsten Entscheidungsgrund über Werth oder Unwerth an die gegebenen Zustände und Handlungen zu legen. Dass Alles „unvollkommen" sei unter der Sonne, und mehr berechnet auf den Schein nach Aussen als auf die innere gediegene Wahrheit, ist eine so überwiegende Erfahrung, dass man zuletzt es gar nicht mehr anders erwartet. Der also gestalteten Wirklichkeit gegenüber nimmt sich nun die Schulmoral — die philosophische wie die positive — ziemlich kraftlos und unbeholfen aus mit ihren Tugendregeln und Pflichtgeboten, weil sie keineswegs auf die gegebenen Zustände passen wollen,

weit mehr noch darum, weil, trotz aller Ausbildung jener Regeln ins Einzelne, eine Kluft befestigt bleibt zwischen ihren Anforderungen und den Bedingungen der menschlichen Natur. Und endlich ahnet man, dass auf diesem Wege, dem der blossen Pflichtenlehre für den Einzelnen, jene höchste Aufgabe des sittlichen Lebens, die Versöhnung zwischen Neigung und Gebot, zwischen Naturell und Charakter überhaupt nicht erreicht werden könne. Dies eigentlich ist der Zwiespalt, der unser ganzes gegenwärtiges Dasein zu dem innerlich gebrochenen macht, der gerade die Edelsten von uns stäten Kämpfen preisgiebt. Unsere sittlichen Anforderungen sind im Widerstreite mit dem Grundcharakter der Umgebung: was bleibt übrig, als in diesem Kampfe zuletzt entweder ermattet abzulassen und die Welt für verworfen zu erklären, oder sich ihrem Maasstabe anzubequemen, d. h. das Nichtseinsollende gut zu heissen und auf das schlechthin Gebührliche zu verzichten?

II. Einen ganz andern Gesichtspunkt gewinnt die Sache, sobald man sich zu dem Gedanken erhebt: dass das höchste Gut nur in der sittlichen Gemeinschaft Aller auch für den Einzelnen realisirbar sei (vgl. § 33, I.). Diese Formel bezeichnet aufs Allgemeinste, dass zwischen Allgemeinheit und Einzelnheit, zwischen der Vollkommenheit der Gemeinschaften und der Sittlichkeit der Einzelnen ein solidarisches und unabtrennbares Wechselverhältniss bestehe. Nur in der Zusammenwirkung aller ethischen Güter der Gemeinschaft ist für den Einzelnen die volle Entwicklung seines Genius, Versöhnung von Naturell und Charakter, die wahrhaft naturgemässe und darum dauerhafte Grundlage seiner Sittlichkeit möglich; allein aus der Vollkommenheit des gesellschaftlichen Lebens kann das vollkommene Leben des Einzelnen hervorgehen (§ 33, II.).

Dies weist darauf hin, an den Werth unserer gesammten gegenwärtigen Weltzustände den bescheidensten Maasstab zu legen: der Idee der Menschheit gegenüber, wie sie sich klar im Begriffe fassen lässt, und wie sie als tiefer Wunsch, als geheimstes Bedürfniss unserm ethischen Gefühle vorschwebt, können wir den ganzen bisherigen Ablauf der Weltgeschichte nur als

die erste Vorbereitungsepoche des Menschengeschlechts bezeichnen, welches nach den ihm beschiedenen Entwicklungsphasen eben noch am Anfange seiner Bahn sich befindet und nach weit ausgedehnteren Umlaufszeiten zu berechnen ist, als die man gewöhnlich ihm beilegt. Das Menschengeschlecht in Allem, was es bisher vollbracht, ringt sich noch immer zum Standpunkte des „werdenden sittlichen Charakters" empor. Zuerst muss, wie im *Einzelnen*, so *im ganzen Geschlechte*, die ungeheure That vollbracht sein, den Bruch *mit* der *Unmittelbarkeit seines sinnlichen* Zustandes in der Innerlichkeit seines Bewusstseins, in *seiner* Gesinnung hervorzubringen, — den sittlichen Vorsatz, überhaupt eine Macht anzuerkennen, die schlechthin über alle sinnlichen Antriebe und Zwecksetzungen hinausliegt, und jede individuelle Willkür ihr unbedingt zu unterwerfen, d. h. den äussern Gehorsam in den innern zu verwandeln. Damit ist der erste Schritt in das neue Dasein gethan; die Welt der Ideen, als der gestaltenden Mächte alles Lebens, ist zum ersten Male betreten durch jenen gewaltigen Anerkennungsact; aber sie ist noch nicht erobert, noch weniger ist Alles durch sie umgestaltet worden. Dies ist nun im Allgemeinen der Charakter unsers bisherigen Weltzustandes: man will subjectiv, im Vorsatze, das „Gute", den Inhalt der Ideen; ebenso ist objectiv eine gewisse Gestalt derselben in den Gemeinschaften ausgeprägt worden, welcher man nun, nach einer *hier* unvermeidlichen Selbsttäuschung, eine Unbedingtheit beilegt, *welche nicht* jener, sondern nur der *Idee selber* zukommt. Und so entspricht weder der subjective Zustand, noch die *Objectivität* im Allergeringsten der Idee der Menschheit, wie schon jetzt die Erkenntniss sie fassen muss und fordern könnte. Das Menschengeschlecht steht daher überhaupt noch bei den rudimentären Culturanfängen der Sitte und Religion. Beide haben, nach ihrer extensiven Wirkung wie nach der intensiven Tiefe ihrer Offenbarungen, gerade nur das Nothdürftigste vollbracht; und die menschliche Wissenschaft vollends befindet sich am Ausgangspunkte ihrer Bestrebungen; denn sie kann nur, dem Wenigen gegenüber, was sie gewiss weiss, über die Grösse ihrer Unwissenheit erstaunen.

Hier nun zeigt sich von Neuem — und alles Bisherige hat uns schon darauf hingewiesen: — dass alle sittliche und humane Fortbildung von der Allgemeinheit aus den Einzelnen ergreifen und zu sich emporbilden müsse; nicht umgekehrt. Die Culturgemeinschaften nehmen den Einzelnen, bei seinem Eintritt in das Leben, in ihre Mitte auf und er hat sich ihnen homogen zu machen: Keiner vermag seine Zeit, sein Jahrhundert völlig zu überspringen; aber auch nicht schlechthin unter ihm zu bleiben.

III. Dabei scheint sich jedoch ein unvermeidlicher Zirkel hervorzuthun. Erst durch die Vollkommenheit der Gemeinschaften kann der Einzelne sich vervollkommnen; aber ebenso erweislich ist, dass jeder Fortschritt in jenen nur durch die mächtige Wirkung, das voranleuchtende Beispiel Einzelner hervorgebracht wird. Dieser Zirkel ist daher ausdrücklich anzuerkennen in jedem Culturprocesse des Menschengeschlechts: ja es ist von der grössten Wichtigkeit, zu sehen, wie er praktisch gelöst werde.

Wäre der Fortschritt der Menschheit nur ein logisch-nothwendiger Act des allgemeinen Bewusstseins, den bloss sie selbst, durch eigene, ihr zugängliche Kräfte und nach einem psychologischen Gesetze, zu vollbringen hätte, — wie eine gewisse Klasse von Philosophen im Selbstmisverständnisse des zugleich von ihnen behaupteten Princips menschlicher Perfectibilität die Sache betrachtet: — so müsste sie unvermeidlich in dem aufgewiesenen Kreislaufe erstarren. Das Allgemeine würde auf den Fortschritt des Einzelnen, der Einzelne auf den der Allgemeinheit warten, und beide wären zum Stillstande verurtheilt. — Diesen Zirkel durchbricht nun thatsächlich und thatkräftig der Genius durch seine weltgeschichtlichen Wirkungen. In ihm ist der Einzelne gefunden, welcher auf objective Weise, durch einen neuen geistigen Schöpfungsact, der durchaus nicht in berechenbarem Zusammenhange mit dem Vorigen steht, die Zukunft der Menschheit anticipirt und dadurch das Geschlecht, mit ihm alle Einzelnen der Folgezeit, zu sich heraufbildet. Jeder Culturfortschritt ist nur durch solche neue Offenbarungen weltgeschicht-

licher Persönlichkeiten möglich. Dass aber diese niemals fehlen, dass sie immer an der entscheidenden Stelle eintreten, daran erweist sich die Gegenwart des göttlichen Geistes in der Geschichte; denn dies ist nur durch eine göttliche That erklärlich. Dies gilt auch in der Sphäre, welche wir hier betrachten. Würden nicht stets wieder sittliche Genien erweckt, um durch die verhärtende Schale der allgemeinen Selbstsucht hindurch den tiefern Kern der ethischen Instincte im Menschengeschlecht neu hervorzurufen: so wäre es schon längst zum regungslosen Sumpfe erstarrt oder hätte sich im Wetteifer des selbstsüchtigen Strebens aufgerieben. Dies ist die speculativ ebenso begreifliche, wie in ihrer Thatsächlichkeit unabweisliche Idee der göttlichen Vorsehung in der Menschengeschichte. *)

IV. Dadurch zeigt sich von einer neuen Seite der schon früher begründete Satz: dass nicht bloss menschliche Freiheit und ein endliches Thun im ethischen Processe wirkt, sondern dass es eigentlich göttliche, ewige Kräfte sind, welche die menschliche Freiheit ergreifen, sie begeisternd über die natürliche Selbstsucht erheben und so den ethischen Process zum Abschluss bringen. Anfangs konnten wir jener Wahrheit den allgemeinsten Ausdruck geben: dass die Idee der ergänzenden Gemeinschaft, das specifische Gebiet des sittlichen Willens, wenn das ihr entsprechende Bewusstsein sich erklären und begreifen wolle, durch die Idee der Gottinnigkeit sich integriren müsse.

Hier hat sich der bestimmte Punkt gezeigt, wo diese Integration beginnt. Der Mensch, als Einzelsubject wie in der Gesammtheit, kann es durch eigene Kraft nur bis zu dem hier geschilderten Standpunkte des werdenden sittlichen Charakters bringen: zur Anerkennung der sittlichen Idee in der Innerlichkeit der Gesinnung und des guten Willens. Er vermag nur sich zu demüthigen, zu entselbsten vor der ihn ergreifenden

*) Man vergleiche hierbei unsere Lehre vom Genius und von der göttlichen Vorsehung in der „speculativen Theologie“ § 227. 255—257.

Idee, deren Gehalt er nicht willkürlich aus sich hervorbringen kann, sondern deren Offenbarung er mit bereitgehaltenem reinem Willen sich zu unterwerfen hat.

Dieser wichtige mitbestimmende Moment ist es, welcher auf den beiden folgenden Stufen des sittlichen Bewusstseins immer klarer hervortreten wird.

b) Der in sich entschiedene sittliche Charakter.

§ 47.

Hier ist das Selbst mit seinen Trieben und untergeordneten Zwecksetzungen schon überwunden durch die Strenge der fortgesetzten sittlichen Cultur. Die mit sich kämpfende, zwischen zweideutigen Erfolgen schwankende Selbstüberwindung ist zur entschiedenen Selbstverleugnung fortgeschritten: die sittliche Gesinnung ist für immer Herr geworden jener unstäten Regungen, und die normale Ordnung im Willen ist hergestellt: er ist völlig vergeistigt, indem seine Zwecksetzungen nunmehr nur aus der Welt der Ideen stammen.

I. Wenn wir diese Stufe der Sittlichkeit nach ihrem specifischen Charakter bezeichnen wollen, so wäre zu sagen: sie ist das Erfassen der Idee des Guten unter dem vorherrschenden Ausdrucke der Pflicht oder des Gebotes. Die Neigung entscheidet nicht mehr, sondern das Bewusstsein der Pflicht; jene wird als an sich bedeutungslos zurückgewiesen, was richtig wäre, sofern die Neigung noch aus dem sinnlichen Triebe oder aus persönlicher Selbstsucht des Subjects hervorgeht; einseitig aber oder abstract rigoristisch wird, sofern die Neigung überhaupt bekämpft wird, während doch Neigung überall da entsteht, wo der Inhalt oder Zustand des Willens mit dem Selbstgefühle des Subjects versöhnt ist. So gewiss nun die sittliche Gesinnung nichts dem Wesen des Subjects Fremdes, vielmehr das allein seinem Begriffe Entsprechende ist: kann dieselbe nicht nur, sondern soll mit seiner Neigung versöhnt sein, d. h. das Subject hat nur insofern in den ihm angemessenen Zustand sich erhoben, als Gebot und Neigung nicht mehr auseinanderfallen, sondern auf Dasselbe hinleiten. Ebenso können

aber auch, weil die Sittlichkeit ihren Ausgangspunkt im natürlichen Triebe hat und dessen Berechtigung absolut verneint, beide im Widerstreite mit einander stehen, der auf der vorher betrachteten Stufe des sittlichen Bewusstseins (§ 46, a) noch nicht geschlichtet, hier insofern gelöst ist, als die Neigung als unberechtigte schlechthin verleugnet wird.

Es ist dies daher ein im Begriffe und in der Praxis nothwendiger Durchgangspunkt für den Einzelnen wie für ganze Bildungsepochen. Auch nur das Volk wird gross und sittlich schöpferisch, welches diesen Zustand spartanischer Zucht durchschritten hat.

II. Wenn man diesen Moment und Durchgangspunkt zum ausschliesslichen Principe der Ethik erhebt, so erhält man die Grundzüge einer rigoristischen Moral, welche ihrem eigenen Geiste nach zwar hochgestellt, doch ungerecht ist gegen den Reichthum und die mannigfachen Grade des ethischen Bewusstseins. Dabei lässt sich in ihr, wenn sie sich für die einzig berechtigte hält, ein Einseitiges, Bildungsfeindliches nicht verkennen. Nach Unten verneint sie alle unbewussten sittlichen Instincte, sucht sie sogar zu vertilgen und allem Handeln das Gepräge einer gleichmässigen Regel und allgültiger moralischer Vorschriften aufzudrücken: — der Standpunkt abstracter moralischer Gesetzlichkeit, welche in ihrer begriffsmässigen Ausbildung, indem man immer mehr darnach trachtete, den sittlichen Instinct in den Begriff aufzulösen, ebenso dem einzelnen Falle eine gemeingültige Vorschrift unterzulegen, in Probabilismus und moralische Casuistik entarten musste. — Nach Oben bleibt ihr die höhere Bildung harmonischer Sittlichkeit theils unbekannt, theils verdächtig, weil sie bei dieser eine Toleranz und eine Vielseitigkeit der Anerkennung für alles Menschliche findet, der sie selbst nicht gewachsen ist, ja die sie für einen verwerflichen „Latitudinarismus" hält.

Hieran reihen sich consequent die weitern Merkmale dieser Denkweise. In ihrer religiösen Auffassung ist sie puritanisch und voll beengter Orthodoxie: selbst das höchste Wesen ist ihr nur das Symbol des strengen, unerbittlichen Gesetzes. In

den sittlichen Vorschriften und ihrer Anwendung wird sie monoton und zuletzt willkürlich, in sittlicher Beurtheilung intolerant und splitterrichtend; — in beiderlei Hinsicht unkünstlerisch. Als gemeinsamer Grund der Einseitigkeiten dieser Denkweise ergiebt sich jedoch, dass sie einestheils alles bloss Unwillkürliche im Sittlichen unablässig in Regel und Begriff aufzulösen strebt, anderntheils doch nicht das ganze Denken, den vollständigen Begriff desselben walten zu lassen die Kraft oder die Erhebung hat.

III. Dennoch bleibt in ihrem Kern und Grunde diese Denkweise von der tiefsten Bedeutung: sie ist als augenfälligstes Zeugniss zu betrachten von der eigentlichen Natur der sittlichen Idee und als ihr kräftigster Ausdruck im menschlichen Willen. In der strengen Forderung, mit welcher sie der scheinbaren Allgewalt des Sinnlichen und der Selbstsucht gegenüber die einfache Unterwerfung unter das Gebot befiehlt und keinen andern Preis verspricht, als welcher darin liegt, ihm gehorcht zu haben, in diesem schmucklosen Ernste verräth sie eben, dass ihre Macht „nicht von dieser Welt", dass sie ein Göttliches im menschlichen Willen sei. An dieser erhabenen, sich selbst genügenden Majestät, mit welcher sie von der Selbstsucht Alles fordernd dennoch ihr gar kein Zugeständniss macht, giebt sich der wahre Charakter des Unbedingten in allen bedingten, ungenügenden und sich selbst aufzehrenden Bestrebungen des Menschen zu erkennen. Mitten unter die selbstsüchtigen oder ungewiss in sich schwankenden Regungen seines Willens tritt jenes höhere Wollen hinein und verleiht damit dem Menschen die ungeheuere Macht: Sich selbst zu überwinden. Niemand kann jedoch Sieger sein über jene gleichfalls dem tiefsten Ursprunge der Dinge entstammte menschliche Selbstheit, als das Göttliche selber in seiner höhern geistigen Macht. Darin findet der Sinn jenes räthselhaften Ausspruches: nemo contra deum nisi deus ipse, seine tiefste Aufklärung. Desshalb ist auch „Enthusiasmus" in seiner reinsten und edelsten Form, die stille Energie der Willensbegeisterung, das eigentliche und entscheidende Wahrzeichen ächter Sittlichkeit. Durch sie bewährt sich immer von Neuem die weltüberwindende Macht, welche in den menschlichen Willen

eingekehrt ist, aber nicht mehr zu bewusstlos instinctiven Wirkungen, sondern in der Gestalt klar bewusster Unterwerfung.

In allen Wendepunkten der Geschichte daher, die ein höheres Dasein der Menschheit vorbereiten, ebenso an allen Menschen grossen und reinen Strebens, zeigt sich jene strenge Zucht des göttlichen Geistes, der an ihnen den Eigenwillen zerbricht und seine heilige Uebermacht sie empfinden lässt. Es ist ein wichtiges und nothwendiges Gesetz alles Geisteslebens, dass nur durch eine entscheidende Krisis, durch völlige Ueberwindung des Alten das Neue und Höhere zum Durchbruch kommen kann. Wie dies theoretisch in der Evidenz stattfindet, so praktisch in der sittlichen Begeisterung, welche wir durchaus mit jener vergleichen können. Die Idee muss gesiegt, entschieden und definitiv mit dem sinnlichen Willen gebrochen haben: dann erst kann die Milde, die Versöhnung aller Gegensätze ertragen werden.

Wir nahen hiermit der höchsten und reifsten Gestalt aller Sittlichkeit, zugleich aber auch derjenigen, welche nur selten an einem Individuum in dauernder Vollkommenheit, meist in den erhabensten Aufschwüngen des Willens vorübergehend sich zeigt.

c) Der sittliche Charakter in der Einheit des Selbstgefühles mit der Idee des Guten.

§ 48.

Hier findet kein Gegensatz mehr statt zwischen dem Triebe und der Idee des Guten, sondern das Subject ist auch im Bewusstsein (Selbstgefühle) Eins geworden mit dem Inhalte desselben; auch sein Wille erstrebt nichts mehr für sich selbst, sondern ist nur die sich darstellende Idee des Guten geworden. Die Selbstüberwindung und Unterwerfung (§§ 46. 47.) ist hier Selbstlosigkeit geworden. Hiermit ist einerseits Sollen und Wollen versöhnt, d. h. jede Form des Sollens verschwunden, weil der Wille die innere Natur des Guten selbst an sich gezogen hat und in ihm wie in einem durchaus homogenen Elemente sich weiss: jede Gestalt der Pflicht wird in freier Neigung, aus „Liebe", geübt. — Andrerseits ist auch das Selbstgefühl des Subjects zu innerer Versöhnung und Vollendung ge-

diehen: was auf der vorigen Stufe noch über ihm stand als ein ihm selbst Fremdes und Höheres, ist jetzt sein eigenes Wesen umschaffend mit ihm Eins geworden. Das Ewige, Göttliche hat das bloss Menschliche aufgezehrt, um den eigentlichen Menschen, den Genius, in der höhern, geistigen Gestalt erstehen zu lassen („Wiedergeburt"), und was vorher noch ein kampfvolles, in stäter Selbstüberwindung begriffenes Ringen war, ist jetzt zu unerschütterlicher Eintracht mit sich gelangt. — Der Wille endlich hat sich von allem Schwankenden, Uneinigen befreit, weil er mit dem ewigen Willen Eins und sein Organ geworden ist. Dieser Begriff ist hier der entscheidende, wie er auch eigentlich die ganze Thatsache erklärt. Dass in Gott ein ewiger Wille des Guten sei, erfahren wir eben an uns selbst, wenn wir wahrhaft ergriffen sind von jener heiligen Begeisterung. Wir sind praktisch in den Standpunkt eingerückt, welcher zwar dem Erkennen als der metaphysische oder theosophische zugänglich ist, da aber noch immer aus uns herausgestellt werden kann, als idealistische Hypothese. Dies ist hier nicht mehr möglich, sofern wir unsern Zustand nur begreifen. Der ewige, Welt und Selbstheit überwindende Wille in uns beweist uns thatsächlich das Dasein eines unendlichen, heiligen Geistes, so gewiss wir Organe seines Willens geworden sind. Dies neue, uns innerlich verewigende Dasein bewährt sich an uns auf objective Weise: unser Wille ist nicht mehr der alte, unstäte, mit sich kämpfende, sondern der in bewusster Freude, in klar sich erfassender Begeisterung das Höchste und Schwierigste gleich dem Leichtesten vollbringt.

Diese Sittlichkeit ist eben darum auch Religion geworden; aber nicht also, dass sie die Religion ablöste oder an ihre Stelle träte, sondern dass sie nach der Seite des Selbstgefühles religiös, Bewusstsein der Gottinnigkeit ist. Sie ist sich bewusst, nur aus jenem höchsten und heiligen Willen zu wirken und stellt daher auch alles einzelne Vollbringen nur ihm, nicht aber mehr sich selber anheim. Ihr Handeln trägt den Charakter heiliger Demuth und Ergebung.

Hier ist daher auch der Punkt erreicht, wo das wissen-

schaftliche Princip, welches wir unserer Ethik zu Grunde legen, von der sittlichen Selbsterfahrung aus sich als das einzig vollständige und erschöpfende zu bewähren vermag. In der höchsten, mit sich versöhnten, ihrer selbst gewiss gewordenen Sittlichkeit weiss der Mensch, dass er nicht aus eigener Kraft handelt; er fühlt sich Eins und versöhnt mit dem Ewigen; d. h. die „Idee der Gottinnigkeit" vollzieht sich an ihm, tritt aus dem innersten Hintergrunde verborgener Wahrheit in sein Bewusstsein und legt dadurch für die eigentliche und tiefste Natur der Sittlichkeit Zeugniss ab. Die höchste Sittlichkeit ist Einswerden mit Gott in freier Begeisterung des Willens und im Bewusstsein dieser Einheit, was eben die höchste und innigste Religiosität ist (vgl. § 34, III.).

I. Hiermit hat der Wille seine höchste Gewissheit und Sicherheit, die Eintracht zwischen Wollen und Handeln, erreicht. Ein Widerstreit und Kampf wechselnder Interessen, die sich gegenseitig aufhöben oder auch nur zu verleugnen hätten, kann nicht mehr eintreten; denn in allem einzelnen Wollen wird nur verwirklicht und stellt sich dar der mit sich einträchtige Wille des Guten („Gottes"), der über allen Schwankungen der Einzelnen steht. In sich selbst also kann dieser Charakter nie uneins oder zweifelhaft werden; denn er will nur das Eine, in sich Harmonische, und will es aus freier Einsicht: diese aber kann niemals sich selbst widersprechen oder an sich irre werden.

Der Widerspruch und Kampf kann ihm nur von Aussen erregt werden, durch die andern, noch nicht von der Idee ergriffenen Individuen. Diese aber stören nicht die innere Klarheit, welche der sittliche Charakter in sich selbst gefunden hat, durch die er sich erhoben weiss über jeden fremden, drohenden wie verleitenden, Willen und über jedes misliebige Urtheil. Sie stören nur seinen Erfolg nach Aussen, die volle Bethätigung des Guten, welche allerdings ohne harmonische Mitwirkung und sittliche Gemeinschaft Aller nicht möglich ist. Es wird den Sittlichen betrüben, dass er seine Absichten in ihrer Reinheit und Ursprünglichkeit nicht verwirklichen kann; aber auch darin wird er sich

bescheiden, weil er das individuelle Gepräge, welches sie bei ihm behalten, sich nicht ableugnen kann: — doch kann es ihn nicht wankend machen in sich oder Zwiespalt in seinem Willen hervorrufen; noch weniger die aus ihm selber quellende Selbstgenüge stören.

II. Aber ebenso ist hier zum ersten Male die noch tiefere Eintracht zwischen dem Selbstgefühle und dem Willen erreicht. Diese Harmonie von Vorsatz und Erfüllung, die stets ihrer selbst gewisse, in sich gelingende Thätigkeit (§ 33, I. c.) muss, in die bleibende Stimmung zurückschlagend und in ihr stets von Neuem sich anfachend, eben das Gefühl dieser gesicherten Vollendung, innere Glückseligkeit erzeugen, welche, wie sehr auch die äussern Bedingungen sich ihr versagen mögen, doch niemals sich völlig abhanden kommen kann. Es ist darin die einzige Quelle selbstständiger, von allem Aeusserlichen unabhängiger Genüge dem Menschen geöffnet: die durch bewusste Sittlichkeit erreichte Einheit von Tugend (Vollkommenheit des Willens) und von (innerer) Glückseligkeit. Das „höchste Gut" in dem einzelnen Subjecte oder in den einzelnen Zuständen der Gesammtheit, welche jenem Standpunkte entsprechen, ist erreicht (§ 33): — es sind Vorgriffe und prophetische Vorausnahmen desjenigen Zustandes, der in der Menschheit einst sich darstellen und dann ein stehender und durch sich selbst sich erhaltender sein wird, eben weil er die Gesammtheit umfasst. Die künftige Vollkommenheit des Menschengeschlechts ist darum möglich, weil sie schon in sporadischen Anticipationen am Einzelnen sich verwirklicht zeigt. Der erste Schritt dazu ist jedoch auch hier wieder die rechte Einsicht über das Wesen des höchsten Gutes und der ihm anhaftenden innern Glückseligkeit. Einsicht aber und Bildung sind etwas durchaus Gemeingültiges, somit auch für die Gemeinschaft zu Erzeugendes. Ist aber jene Einsicht einmal gewonnen, wird die Selbstgenüge nicht mehr in falschen Bahnen gesucht, werden dabei die rechten, sittlichen Lebensbefriedigungen Jedem erschlossen: so sind die Hindernisse geschwunden, welche der innern, in uns wirkenden Macht des Guten ablenkend oder hemmend im Wege stan-

den. Die freie, gesundnormale Entwicklung ist der Menschheit eröffnet.

§ 49.

In jener Harmonie von Selbstgefühl und Willen liegt jedoch zugleich noch der Grund einer andern Wirksamkeit des sittlichen Willens, welche nur hier, auf dem höchsten Gipfel seiner Entwicklung, zur Erscheinung kommen kann. Wir nennen sie die künstlerische oder pädagogische.

Jede vollkommene Sittlichkeit ist auf Gründung der Gemeinschaft gerichtet (§ 33, II. III.). Die freie Liebe des Guten ist daher nach ihrem Inhalte nicht nur Liebe Gottes, bewusstes Einswerden mit ihm, sondern thätiges, selbstaufopferndes Wohlwollen für die Andern. Die durch Religion integrirte Sittlichkeit kann keinen andern Schauplatz ihrer Bethätigung finden, als das Verhältniss des Menschen zum Menschen, des Menschen zu allem Lebendigen. Hier aber, wo dieser einzige Gehalt der Sittlichkeit im Bewusstsein sich vollendet: muss auch jenes Wohlwollen seinen reifsten, bewusstesten Ausdruck gewinnen. Er ist ein doppelartiger, ein theoretischer und praktischer, der allein es vermag, auch in der äussern Erscheinung dem Einzelsubjecte oder einer sittlichen Gesammtheit die Gestalt schöner, harmonischer Sittlichkeit zu geben: — theoretisch, das Wohlwollen *in sittlicher* Beurtheilung fremder Individualität; praktisch, das Wohlwollen in sittlicher Fortbildung derselben; in beiderlei Hinsicht: die sittliche Anerkennung und Heilighaltung fremder Eigenthümlichkeit. Erst dadurch wird die Sittlichkeit künstlerisch und pädagogisch, fortbildend, zugleich. Wie dem Sittlichen selber auf dieser Stufe kein Gefühl des Gebotes mehr übrig bleibt, wie er mit freier Neigung und aus tiefer Begeisterung jeder Gestalt der sittlichen Idee sich hingiebt: eben also legt er auch dem Andern keine Gebote mehr auf, sondern sucht ihn in milder Zucht für die innere Liebe des Guten zu gewinnen. Der harte Kampf der Subjectivitäten gegen einander ist auch hier erloschen und in die Harmonie wechselseitiger Ergänzung zurückgegangen. Es ist eine Stufe der

sittlichen Gesammtentwicklung, über welcher nichts Höheres gedacht werden kann: — die Eintracht nicht aus dem Bedürfniss, sondern aus freier Liebe; die Liebe nicht aus zufälliger oder instinctiver Regung, sondern aus sittlicher Anerkenntniss der Eigenthümlichkeit des Andern; diese Anerkenntniss endlich nicht als Pflichtgebot uns auferlegt, sondern in der zur Menschenliebe gewordenen Gottesliebe begründet. Mit der Gottesliebe wird aber der „Glaube" zugleich lebendig — die Zuversicht zur allgegenwärtigen Macht des göttlichen Willens des Guten in der Menschheit; aus ihm entspringt die „Hoffnung", die Zuversicht menschlicher Perfectibilität in Sittlichkeit und Glückseligkeit, und schliesst so den Umkreis tiefster Selbstbefriedigung und Begeisterung (vgl. § 17). —

Jene künstlerische Gestaltung des ethischen Processes muss sich jedoch ebenso allen Formen des sittlichen Willens und der sittlichen Gemeinschaft anbilden lassen, wie die vorhergehende Form des Gesetzes, als Gebot und als Unterwerfung unter dasselbe. Wenn diese als sittliche Legalität bezeichnet werden konnte (§ 47): so wüssten wir zur Bezeichnung jenes Standpunktes keinen bessern Ausdruck zu finden, als den einer Sittlichkeit aus freier Liebe. Jene ist die Vorstufe zu dieser, in welcher allein erst die Vollendung gefühlt wird. Und so ist die erstere in Wahrheit nur dazu vorhanden, um als schützende Schranke jene freiere Gestalt der Sittlichkeit möglich zu machen und allmälig vorzubereiten; denn eigentlich auf diese Seite fällt das Princip der Perfectibilität, nicht auf jene. Ist diese erreicht, so hat sich jene überflüssig gemacht, wie das Mittel im erreichten Zwecke untergeht.

Wir können diesen für alle einzelnen Aufgaben der Ethik folgenreichen Satz in der allgemeinen Formel ausdrücken: dass jedes sittliche Gemeinwesen nicht nur in der Form des Gesetzes sich zu behaupten hat, sondern ebenso durch heranbildende Einrichtungen zu seiner freien Anerkenntniss herauferziehen soll. Nur künstlerisch und pädagogisch geworden in diesem Sinne kann das Gute auch der eigenen, aus sich selbst sich erzeugenden Perfectibilität gewiss sein. Es gäbe keinen

gesicherten Fortschritt in der Menschheit, wenn sie nicht zu Dem, was ihr als Gebot zu erfüllen obliegt, zugleich erzogen würde, um es mit innerer Neigung, als einen wesentlichen Theil ihres „Grundwillens“, bleibend zu umfassen. Wie dies praktisch der Fortschritt ist vom Gehorsam zur freien Liebe: so theoretisch vom Autoritätsglauben zu freier Erkenntniss. Darin liegt aber zugleich der tiefste Grund, dass das Menschengeschlecht perfectibel sei: er beruht auf der Ueberzeugung von der Immanenz der praktischen Ideen im menschlichen Bewusstsein. Das Gute bedarf nur seiner selbst, um zu siegen, zuletzt um als das einzig Homogene geliebt zu werden. Das Gesetz aller Perfectibilität heisst daher: Erziehung durch Liebe zur Liebe — in jeder, der kleinsten, wie der grössten Form der Gemeinschaft.

Abschluss und Uebergang in den folgenden Theil.

§ 50.

Wir sind hiermit zum höchsten Ziele unserer allgemeinen Betrachtungen gelangt. Was bisher scheinbar auseinander lag, muss sich hier verbinden und in der Tiefe als Eins erkennen lassen, damit zugleich das Princip und den Ausgangspunkt unserer Ethik bewährend. Wir schliessen mit dieser Aufweisung.

Die Vollendung des ethischen Processes im Einzelsubjecte, wie in der Gesammtheit — welche beide eben dadurch immer von Neuem ethisch sich vereinigen und in Harmonie treten — ist nur möglich, wenn die Liebe im Willen wirksam wird. Aber die Liebe selbst ist erst vollendet in ihrer Doppelgestalt als Gottesliebe, — tiefes, niemals verlöschendes Gefühl unserer Einheit mit Gott — und als Menschenliebe, — stets wirksam werdendes Gefühl der Einheit unser Aller in Gott. Diese Liebe lässt uns aber niemals unthätig ruhen, so gewiss jede Liebe Begeisterung erzeugt und somit zum Darstellen treibt. Was aber jene hervorbringen will, ist immer ein Gemeinschaftbegründendes, also ein Theil (Moment) des menschheitbildenden Processes, ein bestimmtes ethisches Gut (§ 33, II.). Will man endlich jene beiden Momente der Liebe zusammenfassen

und ihre Wirkung auf den Willen bezeichnen, so kann man sie Liebe des Guten, die beiden Ideen der ergänzenden Gemeinschaft und der Gottinnigkeit in ihrer wechselseitigen Integration daher Idee des Guten nennen.

So hat sich an der vollständigen Darlegung des ethischen Processes bestätigt, was wir am Anfange unserer Untersuchung (§§ 14—18.) nur in seinen ersten Umrissen zeigen konnten: wie der sittliche Wille zu seiner eignen Vollendung sich durch die Religion integriren müsse, umgekehrt wie die Idee der Gottinnigkeit unmittelbar praktisch werde. Jede vollkommene sittliche That, mag sie auch im kleinsten Gebiete sich vollziehen, setzt vollständige Entselbstung des Willens, aber noch mehr, das Positive einer sittlichen Eingebung voraus, welche durchaus nicht vom Subjecte, seines formell guten (entselbsteten) Willens unerachtet, willkürlich hervorgebracht, frei erdacht werden kann. Wir haben auf allen Stufen des sittlichen Charakters nachgewiesen, was dies eigentlich bedeute. Der Antheil des Subjects am sittlichen Processe ist nur der negative, vorbereitende der stäten Entselbstung, die Erhaltung des stets thatbereiten Willens. Ueber ihn kommt erst die Erfüllung, das Positive der sittlichen Idee. Und so handelt im Sittlichen nicht bloss der subjective Einzelwille, sondern durch ihn hindurch der ewige Wille des Guten. So ist das Subject, durch das Medium seines Willens, Eins mit Gott. Aber diese Einheit kann nur vollendet, das Subject in ihr befestigt, ihrer gewiss, durch sie glückselig sein, wenn es sie erkennt und fühlt, d. h. wenn es sich zur Stufe der Religion erhoben hat. Erst durch diese ergänzt ist der sittliche Wille über sich selber klar, der ethische Process vollendet.

Umgekehrt kann die Idee der Gottinnigkeit, wenn sie das Gemüth ergriffen hat, dieser Begeisterung keinen andern Darstellungskreis schaffen, als die Menschengemeinschaft: Frömmigkeit, im Gemüthe wirksam geworden, kann nur Humanität sein. Beide „sollen" sich nicht nur gegenseitig „decken", als wenn es eines besondern Willensactes, einer vorsätzlichen Pflicht dafür bedürfte, sie auf einander zu beziehen und die Zweiheit zur Ein-

heit zu machen: — (so ist dies Verhältniss meist von der bisherigen, auch „christlichen“ Sittenlehre aufgefasst worden) — sondern sie sind Eins und jede, vollständig geworden, enthält schon das andere Element in sich. Jede Frömmigkeit ist leeres Nachsprechen von Dogmen ohne innere Evidenz, oder Autoritätsglaube, welche nicht in sittlichen Thaten ihre Gesinnung bezeugt: jede Moralität ist kalt, unlebendig, ihrer eigenen Fortdauer nicht sicher, wenn sie der Begeisterung entbehrt, welche sie nur aus dem göttlichen Beistande schöpfen kann. Dort zeigt sich das religiöse Bewusstsein, hier das sittliche unvollständig ohne das andere.

Dadurch hat sich nun an der durchgeführten Stufenfolge der ethischen Thatsachen das Princip gerechtfertigt, welches wir am Anfange unserer Ethik aufstellten, und die Art, wie wir es erklärten und begründeten. Ethik ist nur die Lehre vom Grundwillen im Menschen (§ 1.), von Dem, was er eigentlich erstrebt in den unmittelbar noch verworrenen Trieben und Zwecksetzungen seines Wesens. Dieser Grundwille ist aber nicht der bloss menschliche, empirisch erklärbare, sondern ein ewiges, göttliches Wollen in uns, welches uns erst vollendet, indem es uns von der Selbstsucht befreit (§ 3, III.). Endlich deutete sich uns daraus die ganze Idee der Menschheit und der menschheitbildende Process. Die von der Naturseite schroff getheilten Persönlichkeiten sind ursprünglich Eins und urbezogen im göttlichen Geiste. Die ethischen Ideen sind nur die Nachwirkung dieser Einheit in das Zeitleben und Bewusstsein derselben hinein, und alles Ethische, Gemeinschaftstiftende, Menschheitbegründende ist die Wiederherstellung jener ewigen Einheit in der Zeitlichkeit (Geschichte), deren einziger wahrhaft erfüllender Inhalt darin besteht, die präexistirende Einheit der Geisterwelt immer tiefer und inniger ihrer Zeiterscheinung einzubilden (§ 5, III.).

Diese Sätze, welche wir dort, am Anfange unserer Untersuchung, nur als metaphysische Hypothese oder höchstens als eine mehr oder minder auf Wahrscheinlichkeit Anspruch machende Deutung der ethischen Thatsachen bezeichnen konnten, haben sich hier nunmehr, durch den Verlauf und Abschluss derselben, immer

ausdrücklicher bestätigt. Alle verschiedenartigen Ausgangspunkte und Stufen, welche die Gesinnung und der Wille durchmessen kann, laufen in einem gemeinschaftlichen Gipfel der Vollendung zusammen: es ist die Liebe Gottes, die nach Unten gewendet immer von Neuem den Grund der Sittlichkeit, die Entselbstung und die ethische Begeisterung erzeugt. Wie wir Gott nicht zu lieben vermögen ohne Gott, eben also vermögen wir ohne ihn auch nicht die Menschen auf ewige Weise und in ethischem Sinne zu lieben, welcher sich eben auf das Göttliche in ihnen richtet. Darin liegt endlich der tiefste Erklärungsgrund alles Ethischen; der Welt und eigne Selbstsucht überwindende Wille der Liebe in uns ist selbst nur der im Menschen wirkende Wille der ewigen Liebe, ein Funke der göttlichen, das ganze Weltall umschliessenden Liebesmacht, welche im Kreise des endlichen Geistes zur Selbstempfindung hervorbrechend ebenso in ihm das Gefühl der Vollendung, Beseligung, erzeugt, wie sie in Gott ewig empfunden der Quell seiner Seligkeit ist. So gestaltet sich Alles zu einem ethischen Beweise für das Dasein Gottes, als des heiligen Willens, der innersten versittlichenden Macht in uns: nur so, als diese heilige Macht der Liebe, ist das Wesen Gottes vollständig erkannt, und wie ein früheres metaphysisches Werk zu erweisen suchte, dass nur von jenem höchsten Begriffe Gottes aus eine gründliche Lösung des Weltproblems möglich sei: *) so zeigt die gegenwärtige Betrachtung Dasselbe vom ethischen Probleme aus. Aber es ist kein Beweis, der in einer Reihe auf einander gehäufter Syllogismen bestände; er gründet auf innerm Erleben, er ist eigentliche „Erweisung". Jeder verstehe nur in seiner Tiefe das Urphänomen der ethischen Liebe, und er besitzt diesen Erweis; denn sie ist nichts bloss Transscendentes oder Hypothetisches. Wem aber dies schlechthin menschheitliche Gefühl völlig fremd wäre, der hätte, als gänzlich verstümmelter oder entarteter Geist, überhaupt kein Urtheil in ethischen Dingen.

*) Man vergleiche unsere „speculative Theologie" §. 261—264., welche in jener Auffassung den höchsten metaphysischen Standpunkt erweist.

Aus diesen Gründen glaubt unsere Ethik allerdings den Beweis geführt zu haben, dass unter den möglichen Principien, welche man dieser Wissenschaft geben kann — wir haben sie in ihrer systematischen Vollständigkeit kennen gelernt — das *ihrige* das höchste und umfassendste sei. Doch verhehlt sie sich nicht — und erst *hier* hat sie ein Recht, es auszusprechen, — dass dies die Klippe des richtigen Verständnisses und der allgemeinen Anerkennung für sie werden könne. Denn es ist immer für das Schwierigste und Unpopulärste gehalten worden, Dasjenige, was in der innersten Tiefe des Menschen ruht und was nur in den seltensten Aufflügen des Geistes ins Bewusstsein tritt, mit der Schärfe des Begriffes zu fassen und in klarem Verständnisse zu deuten. So ist es vielleicht erlaubt zu sagen, dass wer durch harmonisch sittliche Gemüthsbildung vorbereitet ist, diese ethische Weltansicht und dadurch unser ganzes übriges System leicht und sicher erfassen werde; denn sie giebt ihm nur den *Begriff* zu Dem, dessen er selber längst inne geworden: dass sie den Andern unverständlich bleiben oder aus ebenso charakteristischen Gründen ihre tiefste Abneigung erregen werde. Noch Andere endlich werden sie als eine der möglichen Meinungen und Hypothesen aus sich heraus und an ihren Ort stellen, was in diesem Falle nur eine mildere Form der Abweisung und des Nichtverstehens ist.

Weil endlich vorliegende Ethik vom höchsten Princip aus auch den höchsten Maasstab an die ethischen Verhältnisse legt, muss ihr vergönnt sein, Manches, was im Praktischen bisher unter die „frommen Wünsche“ oder sogar unter die Unausführbarkeiten gezählt wurde, als ein schlechthin *Gefordertes* und darum auch *Ausführbares* zu bezeichnen. *Sanabilibus* aegrotamus malis! Davon wird der zweite Theil Rechenschaft abzulegen haben.

Zweiter besonderer Theil.

Der Grundwille in Gestalt der Tugend, der Pflicht

und

der ethischen Güter.

Erste Abtheilung.

Die Tugend- und Pflichtenlehre.

Erster Abschnitt.

Die Tugendlehre.

I. Begriff der Tugend.

§ 51.

Der Grundwille des Menschen, indem er auf die nachgewiesene Art (§ 45—50) in den Einzelnen wie den Gesammtpersönlichkeiten die sittliche Charakterbildung vollzieht, erhebt damit ihre Gesinnung ebenso über die unwillkürlich sinnlichen Regungen des Naturells (§ 23), als über die bloss selbstsüchtigen Zwecksetzungen des „lebensklugen" Charakters (§ 35). Er entselbstet den endlichen Willen, indem er ihn mit einem Inhalte erfüllt, vor welchem das Subject seine Selbstheit vergisst. Alle Tugend beginnt von Entselbstung und Begeisterung. Beide sind unabtrennlich von einander; aber diese ist der innere Grund von jener, und jene ist weder möglich, noch ist sie gefordert ohne einen wahrhaft begeisternden Gehalt vorauszusetzen. Das Vorbild eines noch nicht Seienden muss unser Bewusstsein mit der unwillkürlichen Evidenz ergreifen, dass sein Vollbringen absoluter Zweck für uns sei, welchem wir alle andern Zwecke (Neigungen und Vorsätze) zu opfern ursprünglich uns gebunden („verpflichtet") fühlen. In dieser den Willen entselbstenden Evidenz, die eben darum Begeisterung ist, liegt der gemeinsame Grund der „Tugend", wie der „Pflicht" (Pflichtmässigkeit): jener, als der bleibenden Gesinnung, dieser,

als des beweglichen, in einzelnen Handlungen sich darstellenden Willens. Dass jene Vorbilder endlich nur aus dem Gesammtgebiete der Ideen entspringen können, jederzeit zugleich daher gemeinschaftstiftende, die Idee der „Menschheit" nach irgend einer Seite verwirklichende, somit ethische „Güter" sind: dies hat der erste allgemeine Theil durchgreifend gezeigt. Der zweite besondere hat dieselbe Aufgabe, — nur unter dem daraus von selbst sich ergebenden dreifachen Gesichtspunkte des Tugend-, Pflicht- und Güterbegriffes und ihres innern, gegenseitig sich fordernden Verhältnisses, — weiter zu verfolgen.

I. Tugend daher in ethischer, nicht in jener allgemeinen Bedeutung, nach welcher sie jede ursprüngliche Begabung oder Kraft der Seele bedeutet, — von welcher Auffassung besonders die Alten, selbst Platon, ausgingen, und über welche sogar Schleiermacher sich noch nicht entscheidend erhoben hat,*) — wäre vorerst zu bezeichnen: als die bleibende Fähigkeit des Subjects, seinen Willen zu entselbsten und der Idee des Guten in jeder Gestalt zu unterwerfen; oder auch als die jener Idee gemässe Gesinnung, als der gute (auf unablässige Darstellung der ethischen Güter gerichtete) Wille. Diese verschiedenen Auffassungen des Tugendbegriffes, von denen die erste mehr den innern Ursprung und den Anfang des tugendbildenden Processes in den Vordergrund stellt, die beiden andern sein Ziel und Resultat, deuten jedoch insgesammt auf seine unabtrennliche Beziehung zu dem der Pflicht. Tugend bezeichnet die allgemeine Unterwerfung des Willens unter den Inhalt der ethischen Idee. Eine solche schliesst aber von selbst schon jede besondere Verpflichtung des Willens in sich, wonach „Pflicht" nur die einzelne Selbstdarstellung des Einen Tugendwillens ist. Ebenso ist jedoch weder jener allgemeine Vorsatz, noch dies besondere pflichtmässige Vollbringen ein bloss formelles, ergebnissloses (wie man beide Begriffe allerdings von einem gewissen Standpunkte wissenschaftlicher Abstraction betrachten kann und betrachtet hat). Vielmehr erzeugen sie stets ein Neues, welches

*) Man vergleiche unsere Ethik, Bd. I. § 134.

als Selbstzweck, „Gut", bezeichnet werden muss, und da es (unwillkürlich oder beabsichtigt) ein Gemeinschaftgründendes ist, ethisches Gut zu heissen verdient. Und so ist der letztere Begriff abermals unabtrennlich von jenen beiden, indem er theils den reich erfüllenden Inhalt des Tugendwillens erkennen lässt, theils dem Pflichtbegriffe in den einzelnen Lebensgebieten der Gemeinschaft den Schauplatz eines unendlich sich vervollkommnenden künstlerischen Vollbringens anweist.

II. Wie sich von Neuem (vgl. § 3, II. § 33) hier gezeigt hat, dass die wissenschaftliche Ordnung und Abfolge der Ethik in ihren einzelnen Theilen keine andere sein könne, als die von uns festgestellte: so ergiebt sich zugleich damit, wie diese drei Gebiete auf das Bestimmteste sich sondern und in ihrem Inhalte keineswegs vermischt werden dürfen, wie dies seither grossentheils geschehen. Während nämlich die neuere Ethik vor Schleiermacher eine ausgebildete Güterlehre noch nicht besass und so freilich sich begnügen musste, den ethischen Gehalt in einer abnorm erweiterten und ziemlich willkürlich gestalteten Tugend- oder Pflichtenlehre abzuhandeln: so ist seit Schleiermacher die Verwirrung in manchen Werken erst recht gross geworden. Zwar hat er selber zuerst die Gliederung der Wissenschaft und die Aufeinanderfolge ihrer einzelnen Theile richtig bestimmt; indem er jedoch, im Widerspruch mit seinem eignen ursprünglichen Plane*) im eignen „Entwurfe des Systems der Sittenlehre", die Tugend- und Pflichtenlehre der Güterlehre nachfolgen lässt, hat er jene beiden Begriffe doch ebenso abstract und inhaltsleer behandelt, wie wenn der reiche Gehalt einer vorausgegangenen Güterlehre für sie gar nicht vorhanden wäre. Dies ist jedoch kein zufälliger Umstand, oder Etwas, das man Schleiermachern zum Tadel anzurechnen hätte: denn in der That bedarf der Tugend- und Pflichtbegriff, weil er das Ethische in der Innerlichkeit der

*) So bemerkt er noch ausdrücklich im „System der Sittenlehre" § 321, dass die Pflichtenlehre zwischen Tugend- und Güterlehre stehen müsse, und dennoch hat er sie an das Ende seines Systems gestellt. Man vergl. unsere Ethik, Bd. I. § 149 ff.

Gesinnung und in der künstlerischen Fähigkeit des Willens aufsucht, noch gar nicht der Einsicht in die besondern „Güter", innerhalb deren Tugend und Pflicht sich zu bethätigen haben. Lässt man vollends die ältere und die neuere Behandlung in einander fliessen; so entstehen jene beinahe formlosen Vermischungen, wie sie uns z. B. in der sonst verdienstlichen und gehaltreichen „christlichen Ethik" von R. Rothe begegnen, wo derselbe Gehalt doppelt, ja dreifach vorkommt, indem was unter der Rubrik des Güter- und Tugendbegriffes eigentlich schon abgehandelt war, nochmals mit wenig verschiedener Form in eine höchst umständliche Pflichtenlehre verarbeitet worden ist.

III. Allen diesen Unzulänglichkeiten gegenüber ist festzuhalten, dass jene drei grossen ethischen Grundbegriffe in scharfgesonderter Eigenthümlichkeit neben einander stehen, aber bei ihrer aufeinander folgenden Betrachtung zugleich in ein inneres Verhältniss treten, indem dabei ein Fortschreiten vom Abstractern zum immer Reichern und Concretern stattfindet.

Der Tugendbegriff enthält die ganze sittliche Idee und die Darstellung des ganzen ethischen Processes: aber wie er in der gediegenen, untheilbaren Einheit der Gesinnung, als allgemeines Wollen des „Guten", sich zeigt. Der Pflichtbegriff enthält ebenso das Ganze, aber darstellend, wie der Tugendwille schon zur bestimmten Bethätigung fortgeschritten ist. Hier nämlich tritt zum ersten Begriffe ein neues inhaltreicheres Element hinzu: jede Pflicht kann ihr Verpflichtendes nur aus einer bestimmten ethischen Idee erhalten. Daher die verschiedenen Pflichtsphären schon den verschiedenen ethischen Ideen entsprechen, in deren jeder der ganze Tugendwille sich offenbaren kann. Der Begriff der ethischen Güter endlich enthält abermals die ganze Aufgabe der Ethik, aber nach ihrer concretesten Gestalt und zugleich in ihrem eigentlichen Resultate. Das vollständige System der Güter stellt einerseits die sämmtlichen Sphären dar, in welchen allein Tugendwille und pflichtmässiges Handeln sich zu bethätigen vermögen: — sie sind die festen Lebensformen für jede Tugend und Pflicht, welche beide auf keinerlei Weise jemals etwas Abstractes, Unbestimmtes, unerreichbar Gränzenloses enthalten. Anderntheils

ist jedes Gut das immer vollkommnere Erzeugniss der Tugendübung und Pflichterfüllung, mithin nicht bloss ein Gegebenes, in fester Form Beruhendes, sondern ein stets neu und stets vollkommner Hervorzubringendes. So zeigen sich Tugend und Pflichtmässigkeit als erreichbare Ziele; — das „höchste Gut" ist kein abstractes Ideal mehr: — aber zugleich geht auch der Begriff der Perfectibilität gleichmässig durch alle drei Sphären des Ethischen hindurch (vgl. § 2, III. IV.), und er ist es eigentlich, welcher die objective Wechselbeziehung unter ihnen erhält. Dadurch wird aber nur von Neuem bestätigt, was der Quell und Mittelpunkt lebendiger Sittlichkeit sei: die Begeisterung des „Genius" für ein bestimmtes sittliches Gut, für die einzelne, unserer Individualität gemässe Lebensaufgabe, welche wir gerade desshalb immer hervorzubringen ebenso vermögen, als uns unablässig gedrungen fühlen. Von diesem Punkte daher ist allein auch die Wiederherstellung aller unserer sittlich verwahrlosten Zustände möglich!

IV. Aus gleichem Grunde ergiebt sich, dass die Tugend ganz in derselben Weise an den Collectivpersönlichkeiten, wie an den einzelnen, sich darstellen müsse. Ebenso gelten alle weitern Prädicate, welche wir an jenem Begriffe nachweisen werden, von jenen, wie von diesen. Alle Grösse eines Volkes oder einer Culturepoche, ja der eigenthümliche Charakter derselben, hat Wesen und Ursprung lediglich in Dem, was man ihre (sittliche) Tugend nennen könnte, in der Begeisterung für einen idealen Zweck, welchem sie alles Uebrige aufzuopfern bereit sind. Dies ist auch der einzige Quell dauernder Wirkung und eigentlichen Ruhmes. Denn worin anders als in der allgemeinen Begeisterungsfähigkeit, in Selbstaufopferung für die Ideen, welchen individuellen Ausdruck diese auch annehmen, liegt der Werth einer Zeit und die Kraft zu wirklichen Thaten, während die tugendlose Selbstsucht des Einzelnen wie der Gemeinschaft, bei tausendfacher Vielgeschäftigkeit, eigentlich Nichts erzeugt, nichts Bleibendes gründen kann, weil aller Scharfsinn und alle Energie der Selbstsucht, wie sie von geheimer Zwietracht ausgehen, so auch nur diese unablässig erzeugen können!

§ 52.

Der allgemeine Begriff der Tugend und ihr Verhältniss zu den beiden andern Hauptbegriffen lässt uns noch folgende besondere Bestimmungen fassen:

I. Die Tugend ist einfacher, untheilbarer Zustand des Subjects, eben jene bleibende Fähigkeit des Willens, der Idee des Guten gegenüber sich zu entselbsten, der bewusste Tugendwille (§ 51, I.). In ihm liegt das specifisch Unterscheidende zwischen Sittlichem und Nichtsittlichem, was als Minimum nicht fehlen darf in der werdenden Tugend, und was doch in der schon gewordenen niemals ein Anderes werden kann; daher es ebenso der Anfang, wie das Ende aller „Tugendbildung“ ist (§ 53. f.). — Es kann somit in keinem realen Sinne von einer Theilung oder Mehrheit der Tugenden die Rede sein. Es ist nur Eine Tugend, aber ein stets sich steigernder Process ihrer Vollkommenheit und eine unendliche Vielseitigkeit ihrer Erscheinung im Handeln. Will man dies eine Mehrheit der Tugenden nennen, so kann diese nichts Anderes sein, als eine Phänomenologie des tugendbildenden Processes. Dann aber müsste man noch weiter gehen und eine unbestimmbare Mehrheit der Tugenden behaupten, weil die Eine sittliche Gesinnung in jedem Subjecte, seinem eigenthümlichen Verhältnisse gemäss, sich gleichfalls nur eigenthümlich und immer anders darstellen kann. Dies individualisirende Moment fällt aber nicht mehr der Tugend- sondern der Pflichtenlehre zur Betrachtung anheim. Wenn es daher z. B. abstracte Tugenden der Mässigkeit oder der Wohlthätigkeit oder der Religiosität geben könnte, die in gewissen unveränderlichen Eigenschaften ihre sittliche Werthbezeichnung besässen, während sie doch nur Erscheinungsweisen oder von selbst sich verstehende Folgen der Einen Tugend sind: so würde dennoch jede derselben, um original, aus der sittlichen Ueberzeugung des Subjects hervorgegangen, d. h. um wirklich „Tugend“ zu sein, nothwendig sich individualisiren, in jedem Subjecte einen andern Charakter und künstlerischen Ausdruck annehmen müssen. Desshalb giebt

es gar keine einzelnen oder besondern Tugenden in unveränderlicher Gestalt, sondern die Eine sittliche Gesinnung offenbart sich in Jedem eigenthümlich, nach seinem individuellen Lebensverhältnisse, wie nach der subjectiven Stufe seiner Tugendbildung. Dies äusserliche Element war es eigentlich, nicht die gleichbleibende Gesinnung, welche Aristoteles meinte, wenn er in seiner berühmten, aber vielfach misverstandenen Definition von der Tugend behauptete: dass sie „das Mittlere bezeichne zwischen dem Zuviel und Zuwenig, nach dem relativen Standpunkte eines Jeden, und wie es der Besonnene bestimmen würde.“

Auch Schleiermacher hat in seiner „Kritik der bisherigen Sittenlehre“ *) schon eine Menge von Tugenden des gemeinen Lebens und der gewöhnlichen Vorstellung als nicht stichhaltig beseitigt. Er zeigt sehr eindringend, dass Mässigkeit, Sparsamkeit, Keuschheit, Schamhaftigkeit, Wahrhaftigkeit, Bescheidenheit, Dankbarkeit, Grossmuth, Mitleid, Nachsicht u. s. w. gar keine sittliche Bedeutung und keinen Werth für sich haben; denn wirklich können sie solchen nur empfangen, sofern sie aus der Einen tugendhaften Gesinnung hervorgehen. Aber desselben Gedankens des nur Phänomenalen und Unselbstständigen hätte er bei eigener Behandlung der „Cardinaltugenden“ und bei Zurückführung der übrigen Tugenden auf jene bestimmter eingedenk bleiben sollen. Auch ihm fixiren sich die mannigfachen „Tugenden“ zu sehr zu festen, stehenden Formen; auch ihm gelingt es vielleicht nicht immer, — seinen Nachfolgern noch weniger, — die Flüssigkeit und Relativität derselben, als blosser Momente und immer anders modificirter Aeusserungsweisen des Einen Tugendwillens, überall sich gegenwärtig zu erhalten.

II. Die Tugend ist ein frei Erworbenes, in keinem Sinne bloss Natürliches, „Angeborenes“. Daher fällt sie überhaupt nicht mehr in den Bereich des Naturells, sondern steht auf der Stufe des Charakters. Desshalb ist sie aber auch, wie dieser (§§ 30. 34.), kein ruhender, unveränderlich verharrender Zustand, sondern das unablässig sich steigernde und bewusste

*) S. 199–220.

Streben nie erkaltender Begeisterung, die sich am idealen Zwecke stets entzündet, welcher den Genius auf eigenthümliche Weise ergriffen hat. Daher die durchgreifende Erfahrung im Leben der Individuen, wie der Völker und Zeitalter, dass Diejenigen, welche sittlich nicht fortschreiten, in ihrer Gesinnung nicht sich vertiefen und befestigen, in ihrer künstlerischen Fähigkeit nicht sich steigern und immer neuen Aufgaben sich zuwenden, unabwendbare Rückschritte machen, weil sie unwillkürlich im Mechanismus der Gewohnheit erstarren, und so von der Stufe des Charakters auf das Naturell herabsinken, aber nicht auf das ursprüngliche, naturfrische, sondern mit der Gestalt eines bloss Angebildeten, Nachgeahmten sich begnügen müssen. Jede ächte Tugendwirkung dagegen ist original und ursprünglich; denn sie geht hervor aus selbstständiger Entwicklung der sittlichen Individualität, und ist eine neue schöpferische That im Reiche der Sittlichkeit.

Aus dem gleichen Grunde wendet sich der Tugendwille nicht bloss darstellend nach Aussen, sondern, weil eben von der innern eigenthümlichen Idee begeistert, zugleich selbstbildend auf sich zurück. Dies ist es, was wir Tugendbildung nennen, welche unabtrennlich ist vom ächten Tugendwillen. In welchem Subjecte daher die Begeisterung der sittlichen Idee wahrhaft gezündet hat, das trägt in sich selbst die Gewissheit ihrer Fortdauer und unablässigen Steigerung: es ist in eine neue Ordnung der Dinge eingerückt, Glied einer höhern Welt geworden, welche es nicht mehr loslässt.

Desshalb ist auch das sittliche Streben, jeder Anfang der Entselbstung, schon Tugend zu nennen, wenn auch noch nicht die volle Tugendbildung. Die substantielle Sittlichkeit dagegen (§ 43—45.) verdient noch keineswegs diese Bezeichnung: dort nämlich ist das Specifische der Sittlichkeit schon vorhanden, die bewusste Unterwerfung der Selbstheit unter die Idee des Guten; hier fehlt sie in der bloss instinctiven Wirksamkeit eines sittlichen Triebes. Desshalb tritt der specifisch tugendhafte Wille, das „Gewissen", — was der folgende Abschnitt von der „Tugendbildung" näher zu zeigen hat, — erst am Gegensatze, am Bewusstsein des Nichtseinsollenden und

an der Versuchung hervor, als die überwindende, reinigende Macht des Guten. Diese im Willen und Bewusstsein hervortretende Krisis ist stets Anfang der Tugend, aber selbst schon Tugend.

III. Hieraus ergiebt sich ferner, wie in der Tugend, die als ruhende Gesinnung einfach und untheilbar bleibt, indem sie in sittlich schöpferischen Handlungen hervortritt, zugleich ein Element der Mannigfaltigkeit und Beweglichkeit sich geltend mache, das um so genauer zu untersuchen ist, je nachdrücklicher wir im Vorigen die Einheit der Tugend behauptet haben. Wenn wir nämlich schärfer als bisher ins Auge fassen, worin jener Charakter einfacher Untheilbarkeit bestehe, wird sich erkennen lassen, was dies zweite Element eigentlich bedeute.

a) In jener Hinsicht bezeichnet Tugend den bleibenden und unverrückten Vorsatz des Subjects, seinen Willen zu entselbsten, dem Inhalte der sittlichen Idee gemäss zu machen, in welcher bestimmten Gestalt sie ihm sich darstelle, wie schwer es also auch z. B. der sinnlichen Neigung werde, einer bestimmten, aus diesem Verhältnisse hervorgehenden Verpflichtung zu genügen. Dies die innere, ideale Seite der Tugend, die gleichmässige Stimmung des sittlichen Selbstbewusstseins, die sittliche „Gesinnung“, der „gute Wille“, — zugleich das eigentlich Bleibende und Substantielle, was über das Vorhanden- oder Nichtvorhandensein der Tugend im Subjecte entscheidet: — was daher als Minimum, in der Gestalt „guter Vorsätze“, eines wenn auch noch kämpfenden sittlichen Strebens schon gegeben sein muss, was aber zugleich als sich steigernde sittliche Energie unendlich perfectibel ist.

b) Jenem Bleibenden der Gesinnung tritt aber zugleich ein unablässig Wechselndes zur Seite. Die Gesinnung muss sich in der Mannigfaltigkeit des Wollens darstellen auf eine ihr völlig gemässe Art: dies ist nur möglich innerhalb eines bestimmten ethischen Gutes und sich anschliessend an den eigenthümlichen Charakter desselben. So tritt die Gesinnung durch ihren Willen in eine Reihe von sittlichen Aufgaben („Tugendwerken“) auseinander, in welchen jene Eine Gesinnung

dem *besondern* Begriffe des Gutes gemäss sich darstellen soll: — die Seite der *sittlichen Lebenskunst*. Die Tugend ist daher zugleich *künstlerische Fähigkeit*, beurtheilend und handelnd das Angemessenste für das bestimmte sittliche Verhältniss zu wählen. Ein Minimum solcher Fähigkeit muss in jedem Tugendwillen vorhanden sein; sonst könnte es gar nicht zur wirklichen That kommen. Anderntheils ist dies jedoch wieder die unendlich perfectible Seite an der Tugend: in beurtheilender wie in darstellender Rücksicht kann der Sittliche niemals gewiss sein, das Vollkommne geleistet zu haben, wenn er auch seines guten Willens, seiner *Gesinnung* dabei auf das Entschiedenste gewiss ist.

§ 53.

Schon seit dem Alterthum bestand die Controverse: ob die Tugend *lehrbar* sei oder ob sie nur *geübt* werden dürfe, ebenso ob sie *erworben* werden könne oder ob sie freies *göttliches Geschenk* bleibe? Hier erledigen sich diese Gegensätze von selbst, aber dergestalt, dass keiner in eigener Ausschliesslichkeit wider den andern zu gelten habe. Es zeigt sich vielmehr, dass *jede* dieser Auffassungen richtig ist, aber gerade insofern, als sie durch die andere näher bestimmt und berichtigt wird.

I. Alle Tugend ist *lehrbar*: sie wird nur durch Lehre *fortgepflanzt* in der Gemeinschaft, ebenso nur durch Lehre zu höheren Formen *gesteigert*. So gewiss aber alles ächte Lehren und Lernen nur *Erwecken* und *Entwickeln* Desjenigen ist, was *im Lernenden schon als Anlage* vorhanden: so kann das ächte *Tugendlehren* nur in begeisternden Vorbildern der *Tugendübung* bestehen. Zugleich, je tüchtiger in diesem Sinne sie *gelehrt* wird, desto sicherer wird ein Ursprüngliches *erweckt*. So sehen wir auch, wie alle höheren sittlichen Entwicklungen im Einzelnen, wie in ganzen Culturstandpunkten, nur von solchen grossen sittlichen Genien ausgegangen sind, in welchen Beides auf unmittelbare Weise zusammenfiel, deren Lehre zu Thaten erweckte, weil sie begeisterte, und deren Leben zugleich lehrte,

weil es nur den gediegenen Inhalt des höhern sittlichen Vorbildes darstellte. Durchaus ebenso verhält es sich mit dem Lernen der Tugend: nur dann ist sie eigentlich gelernt worden, hat das sittliche Vorbild das verwandte Element in uns geweckt, wenn sie selbstständig geübt zu werden vermag. Und so sagen wir in beiderlei Beziehung: Alle Tugend ist nur lehrbar und lernbar, sofern sie geübt wird: *in dieser unablässigen Ausübung bestehen eben ihre, aus dem gleichen Grunde auch niemals endenden Lehrjahre.*

II. Sofern jedoch die Tugend keineswegs eines *bestimmten* Wissens oder positiver Erkenntniss bedarf, sondern in eigenthümlicher Gesinnung und in künstlerischer Fähigkeit besteht: hat sie mit dem specifischen Erkenntnissprocesse, mit eigentlichem Lehren und Lernen, Nichts zu thun. Sie besteht nur in der Uebung. Aber diese Uebung ist selber nur insofern die rechte, als sie zugleich ein unablässiges Lernen ist. Und zwar in doppelter Weise: sie ist ebenso Entwicklung und Befestigung der Gesinnung, wie Ausbildung der künstlerischen Fähigkeit. Insofern vereinigt sich in ihr Lehren und Lernen zu einem untheilbaren geistigen Acte: Tugendübung als Selbstbildung ist das Eine wie das Andere: sie wächst an sittlicher Einsicht, indem die Gesinnung in einem immer reichern Handeln sich bethätigt. Ihr bewusstes Ueben ist nach der andern Seite hin bewusstes Lernen. Und so fügen wir, als wesentliche Ergänzung des vorigen, den zweiten Satz hinzu: Alle Tugend lässt sich nur richtig üben, sofern sie auf Lehre beruht und durch Selbstbildung gezeitigt ist: in diesem unablässigen Lernen und sittlichen Erfahren besteht die rechte perfectible, damit zugleich demuthsvolle Tugendübung.

III. Sofern alle Tugend auf sittlicher Begeisterung beruht und von solcher ausgeht, kann sie nicht erworben werden, sondern entspringt aus göttlicher Begabung. Es ist auf das Tiefste wahr, dass weder die sittliche Begeisterung, noch das eigenthümliche sittliche Talent (der Genius) willkürlich vom Menschen erzeugt oder in ihrer bestimmten Richtung hervorgebracht oder umgelenkt werden könne. Schon eine aufrichtige

Selbstbeobachtung muss uns lehren, dass der Grund und Ursprung unserer Sittlichkeit, mithin auch unserer „Besserung“ und „Wiedergeburt“, nicht Menschenwerk sei, weder eigenes noch fremdes, sondern Werk einer göttlichen Erweckung, ohne welche wir todt bleiben und unberührt vom Hauche lebendiger Sittlichkeit. Aber diese „Gnadenerwählung“ zieht nicht Einzelne hervor und schliesst Andere aus, — wie die ephemere Erfahrung über die Menschen freilich eine grosse Abstufung sittlicher Vollkommenheit in den Einzelnen darbietet, — sondern in Jedem ist die ganze Immanenz der ethischen Ideen gesetzt; aber zugleich ist er in ihnen und durch sie ethisch individualisirt. Diese ethische Individualität ist aber zugleich, wie sich aus den metaphysisch-anthropologischen Prämissen unserer Weltansicht ergab (§ 6, II. III.), das Ewige, über den Zeitwechsel und die Vergänglichkeit Hinausgerückte im Menschen. Dies göttliche Pfund, mit dem er wuchern soll, kann ihm nie verloren gehen; denn es ist das eigentlich Substantielle in ihm, was ihn in aller Zeiterscheinung trägt und allein seine Zeit ihm erfüllt. So ist vor der wahren Betrachtung der factisch allerdings vorhandene ungeheuere Unterschied zwischen den einzelnen Menschen, nach dem Grade ihrer sittlichen Anlagen und ihrer Ausbildung, dennoch nur ein relativer: wenn wir ihr wahres Wesen betrachten, dem Ursprunge nach keiner, der Entwicklung nach daher ein immer sich vermindernder. Am Allerwenigsten können wir daher (nach der völlig verwerflichen Vorstellung einer „Gnadenwahl“) diesen Unterschied an den Anfang ihrer Existenz stellen und so für einen definitiven halten. Wir haben auch psychologisch gezeigt, dass es kein ursprüngliches, „radicales“ Böse im Menschen giebt, dass vielmehr, was scheinbar mit diesem Charakter hervortritt, nur die gehemmten und dadurch verkehrt wirkenden Kräfte irgend eines ethisirbaren Triebes sind. Dass endlich der Grad der Lebendigkeit, mit dem die sittliche Idee im Bewusstsein der Einzelnen hervortritt, factisch ein so unbestimmbar abgestufter sei, das ergiebt sich von selbst, sobald wir erwägen, wie verschieden die Bedingungen der sinnlichen Individualität sind, in denen der Genius sich verwirklicht,

ebenso wie mannigfaltig, begünstigend oder benachtheiligend, die Umgebung dabei einwirkt. Dass im gegenwärtigen Zustande der Menschheit die Meisten sittlich völlig unerweckt uns erscheinen, davon ist der Grund nicht darin zu suchen, dass ihnen der sittliche Genius gebräche, sondern dass die rechte Sphäre sittlicher Gemeinschaft ihnen nicht zu Theil geworden ist, um jenen zu wecken oder um sie darin zu befestigen. Diese individualisirenden Bedingungen bleiben für den Einzelnen freilich ein Unbegreifliches: sie sind sein „Schicksal", die äussern Schranken seiner Existenz, welche der frei Sittliche gleich einem Stoffe künstlerisch verarbeitet, welchen der sittlich Ohnmächtige unterliegt. Die Wissenschaft aber, vom centralen Standpunkte der Weltbetrachtung, findet daran weder ein Unbegreifliches, noch mit der Vollkommenheit der auf freie Entwicklung gestellten Geisterwelt Streitendes. Und dem Begriffe der „Gerechtigkeit" Gottes, d. h. seiner alldurchdringenden geistigen Gegenwart und Vorsehung in der Menschheit, geschieht vollends eine Genüge, wenn die gänzliche Bedeutungslosigkeit des Zeitverlaufes und der sinnlichen Gegenwart zur Erwägung kommt. Alle sind ursprünglich gleichmässig auserwählt zur Tugend, und da das Ursprüngliche niemals verloren geht, auch zur gleichen Erreichung derselben irgendwann berufen, wenn diese auch erst jenseits ihrer sinnlichen Erscheinung fallen sollte.

IV. Damit ist zugleich die letzte Antinomie gelöst. Die Tugend, eben weil sie auf einer göttlichen, aber erst zu entwickelnden Begabung beruht, ist hiernach um nichts weniger das Resultat freier Erwerbung und aneignender Selbstthätigkeit von Seiten des Subjects. Es ist ein weiteres Resultat unserer gesammten Weltansicht, dass alles Ursprüngliche, „Verliehene", um für das Subject eigentlich vorhanden zu sein, durch den Process der Freiheit und des Bewusstseins hindurchgehen und dadurch zum Selbsterworbenen werden muss. Jegliche gelungene Bildung ist, ihrem Inhalte nach, ebenso ganz nur das Resultat des in uns schon Präexistirenden, substantiell Vorhandenen — wir können (und sollen) uns nur zu Demjenigen machen, was wir schon sind, — als jene

Bildung doch ebenso ganz und völlig das Ergebniss freibewusster, damit auch der Zurechnung anheimfallender Selbstthat bleibt. Und anders lehrt es auch nicht die schärfere Selbstbeobachtung und Selbstbeurtheilung. Wir müssen in der Tiefe unsers Bewusstseins uns bekennen, dass alles Gute und Rechte in uns auf Eingebung beruhe, und dennoch ist es unser Eigenes geworden, ein frei erworbener und eben darum unverlierbarer Besitz. Aber nur dadurch wird es dies, dass unser Wille es ergreift, zuhöchst, dass er sich ihm angemessen macht. Von dieser Seite, d. h. in ihrem letzten, bewussten Erfolge betrachtet, ist die Tugend daher durchaus nur Ergebniss der Selbstthätigkeit des Subjects, — der „Tugendbildung“, zu deren ausführlicher Betrachtung wir dadurch hinübergeführt werden.

II. Die Tugendbildung.

§ 54.

Tugendbildung, gleich der Charakterbildung, deren allgemeinerem Begriffe sie zufällt (§ 31 u. ff.), besteht in der freibewussten Entwicklung des geistigen Princips über das bloss natürliche und unmittelbare hinaus. Somit enthält sie eine ganz allgemeine Bestimmung des Menschen und die Grundbedingung alles specifisch menschheitlichen Daseins. Jeder Culturprocess ist in Bezug auf den Willen Tugendbildung, und umgekehrt: jede Tugendbildung verliert nur dadurch den Charakter der Unbestimmtheit und eines nebeligen Idealisirens, sofern sie zu einer genau begränzten Fähigkeit und Leistung erzieht innerhalb der ethischen Güter. Ihr besonderer Inhalt fällt daher theils der Pflichten-, theils der Güterlehre zu. Dennoch ist, was sonst „Ascetik“ genannt worden, — denn diesem Ausdrucke entspricht, was wir im gegenwärtigen Abschnitte behandeln — nicht, wie es gewöhnlich geschehen, der Pflichtenlehre zuzuweisen, sondern es gehört hierher, weil es dabei auf Bildung der allgemeinen Gesinnung und des Willens — kurz der Tugend — ankommt. Dies hat schon Rothe erinnert, ohne jedoch die gewöhnliche Anordnung zu verlassen, indem die

„Ascetik" auch von ihm unter den „Selbstpflichten" abgehandelt wird.

I. Der Ausgangspunkt aller Tugendbildung ist Entselbstung (§ 51, I.), die Ueberwindung der bloss natürlichen oder der selbstsüchtigen Zwecksetzungen, welche indess, wie bewiesen worden, nach ihrem ganzen Umfange ethisirbar sind, d. h. keinen Widerstand dem mit ihnen sich vermittelnden Grundwillen entgegensetzen können. Das Ziel der Tugendbildung ist ebenso erreichbar, als doch zugleich niemals vollkommen erreicht: immer bleibt, bewusst und erkennbar, dem Strebenden ein noch höheres vor Augen. Der tiefste Grund davon ist, weil alle Entselbstung, nur wenn sie von sittlicher Begeisterung getragen wird, wahrhaft gelingt: diese aber, als die stets überlebende, treibt uns einem immer höheren Ziele zu. Sittlich begeistern jedoch kann uns gleichfalls nur die Idee, welche uns in irgend einer individuellen Gestalt ergriffen hat. Auch die Begeisterung daher ist keine unbestimmte, abstracte; ihr Ziel ist ein individuelles, genau begränztes, und je bestimmter es ist, desto intensiver und regsamer dafür ist die Begeisterung. Und so ist es eben so erreichbar, als eben darum in stätiger innerer Steigerung begriffen.

Somit fällt auch in der „Tugendbildung" der ganze Nachdruck auf den Inhalt der ethischen Ideen. Sich zur „Tugend" bilden heisst daher eigentlich dem Berufe sich gemäss machen, welcher durch unsern Genius gefordert wird, oder — da in der gegenwärtigen Weltlage eine solche Uebereinstimmung zwischen beiden nur höchst zufälliger Weise zu Stande kommt, — demjenigen Berufe, welchem unsere Lebensstellung, im Zusammenwirken aller wesentlichen und zufälligen Umstände, uns zuführt: — wobei nicht unerwähnt bleiben kann, dass in dem Grade unsere Tugend- oder Berufsbildung mühsamer wird und ungenügender sich abschliesst, je heterogener äusserer Beruf und innerer Genius sich zu einander verhalten. Da nun auf dem gegenwärtigen Culturstandpunkte der Menschheit solcherlei Conflicte ganz unvermeidlich sind: so kann es uns nicht wundern, das Resultat davon in tausendfacher Gestalt praktisch vor uns zu erblicken, — in ihrer Entwicklung gehemmte oder völlig in Verkehrung ge-

rathene, an innern und äussern Widersprüchen dahinsiechende Individualitäten, welche zudem noch ganz falschen Zielen nachstreben oder in heillosen Aufspannungen, die sie für höhere Bildung halten, den rechten, ihnen gemässen Beruf übersprungen haben. Daher kommt es endlich, dass auch von der Schulweisheit die menschliche Vollkommenheit als ein Traum weltunkundiger Schwärmer, die Tugend als ein unerreichbares Ideal betrachtet wird. In der That bleibt auch für die Wissenschaft, empirisch beurtheilt, die Tugend ein Ideal, weil die unmittelbaren Anknüpfungen ihr noch gebrechen, in deren Umkreis sie frei und allseitig sich darstellen könnte. Unsere gegenwärtige Tugend kann sich weit mehr in Entsagung und Entbehrungen bewähren, als in der Entselbstung für begeisternde positive Zwecke. Daher die austere Freudenlosigkeit, welche wir mit jenem Begriffe verbinden, während die wahren Quellen der Tugend auch die einer unvergänglichen Thatenfrische und Glückseligkeit sind!

II. Allem Bisherigen zufolge würde die Lehre von der Tugendbildung eigentlich mit der Aufgabe der ganzen Ethik, näher sodann mit einer erschöpfenden Güterlehre zusammenfallen, sofern der vollständige Tugendbegriff nur aus der rechten Erkenntniss der Berufsarten sich ergeben kann. Und in diesem Sinne stellen wir jede allgemeine Tugendbildung deutlich und entschieden in Abrede, so gewiss es in wirklicher Ausübung keine abstracte Tugendhaftigkeit giebt, sondern nur Tugend im klar begränzten Umkreise des Berufes.

Hiernach bestimmt sich nunmehr auch von dieser Seite, was wir Tugendlehre nennen. Sie kann entweder eine Reihe von ascetischen Beobachtungen und Rathschlägen enthalten, welche sich auf Standes- und Berufslagen, kurz auf bestimmte Zeit- und Culturverhältnisse beziehen; eine Art von moralischer Diätetik und Casuistik, welche, praktisch gewiss von hohem Werthe, dennoch ganz ausserhalb der gegenwärtigen Untersuchung liegt. Oder, was allein eine eigentlich wissenschaftliche Behandlung zulässt, sie ist die Darstellung des umbildenden Processes, welchen die sittliche Idee und der Beruf auf

die ganze Persönlichkeit in ihrer organisch-geistigen Untheilbarkeit ausübt. So behandelt, tritt die Tugendlehre als ein neuer ergänzender Moment zur Lehre von der sittlichen Charakterbildung hinzu, welche wir im Vorigen (§ 46—49) nach allen Momenten kennen lernten. Wie dort der allgemeine Charakter jeder Stufe des sittlichen Bewusstseins bezeichnet wurde, so wird hier, in der Lehre von der Tugendbildung, näher gezeigt, an welchen bestimmten Eigenschaften („Tugenden") jene Stufenfolge des sittlichen Bewusstseins sich erkennen lasse. Durch diese Untersuchung tritt die Lehre von der Tugendbildung einerseits als ergänzender Moment und bestimmtere Ausführung der Lehre vom sittlichen Charakter zur Seite, anderntheils führt sie dadurch in die „Pflichtenlehre" über, wo der sittliche Charakter abermals in grösserem Umfange der Betrachtung, als handelnder, dargestellt wird.

1) Die sittliche Selbstentäusserung.

§ 55.

Der Anfang aller Tugendbildung entspricht der Stufe des „werdenden sittlichen Charakters" (§ 46): in der Innerlichkeit der Gesinnung ist der Wille des Guten schon vorhanden, aber er kämpft noch mit ungewissem Erfolge gegen den selbstischen Trieb und die durch ihn hervorgerufenen Neigungen und Abneigungen. Die Entselbstung, die eigentliche Grundlage aller Sittlichkeit, hat erst begonnen im Subjecte; wir können sie, die zwischen Sieg und Rückfall schwebende, nur sittliche Selbstentäusserung nennen (vgl. § 46).

Ihre allgemeine Bedeutung ist: das gesammte unmittelbare Selbst, den „natürlichen Menschen" in seiner Untheilbarkeit, zum Organe zu machen für die sittliche Idee, in welchem zugleich der Genius, der „geistige Mensch", sich darstellt und zu seinem Rechte kommt. Dies Recht wird ihm aber nur dadurch zu Theil, dass er auch mit seiner sinnlichen Unmittelbarkeit sich versöhnt, sie zu seinem fügsamen Werkzeuge erhebt.

a) So beginnt noch eigentlicher der Ausgangspunkt aller Tugendbildung von der leiblichen Entselbstung. Sie ist

die erste, zugleich universalste Tugendprobe, indem durch Abhärtung, Schmerzverachtung, Lebensaufopferung, — was bis zur Tapferkeit und Todesverachtung der Naturvölker hinabreicht — auch der an sittlicher Bildung Geringste zu bewähren vermag, dass er der Selbstentäusserung fähig sei, sowie anderntheils jene leibliche Entselbstung und Zucht bis in die höchste Gestalt der Sittlichkeit hineinreicht und als mitbestimmendes Element von ihr gar nicht getrennt werden kann. Der Umfang dieses Begriffes wäre bis dahin auszudehnen: dass der Leib überall, wo er als Selbstzweck auftritt, immer mehr (durch „Abhärtung") einzuschränken, — aber zugleich zum allseitigen Organe der sittlichen Thätigkeit innerhalb der bestimmten Sphäre des Lebensberufes zu machen sei. Jene negative Seite leiblicher Entselbstung wird die Diätetik, diese positive die Gymnastik — beide in weitestem Sinne gefasst — darzustellen haben. Alles Dahineinfallende ist jedoch nur in dem Grade sittlich und wesentliches Moment der Tugendbildung, je weniger es auf selbstständigen Werth Anspruch macht und für sich selbst sittliche Bedeutung haben will. Dies ist der Gesichtspunkt zur richtigen Beurtheilung der sinnlichen Abtödtungen, die man sonst anempfahl und welche die neuere Moral an sich mit Recht verworfen hat, ohne jedoch etwas Positives an ihre Stelle zu setzen. Ebenso sind die modernen Künsteleien der Gesundheitspflege und der Körperausbildung in Gefahr an dieser Klippe zu scheitern: sie dehnen sich über ihr inneres Maass zu selbstständigen Zwecken aus und büssen gerade dadurch ihre ethische Bedeutung ein.

Die Diätetik lehrt eine sittlich geordnete Lebensgewöhnung, in Gemässheit der Constitution, des Temperaments, des Geschlechts und Alters, wie nach der besondern Berufs- und Lebenssphäre eines Jeden. Sie ist daher am Meisten der individualisirenden Lebenskunst zu überlassen, am Wenigsten aus gemeingültig ethischen Principien zu begründen. Nur das Doppelte liegt in ihrem allgemeinen Begriffe: zuerst, dass jeder Sinnengenuss als Selbstzweck durch sie negirt werde. Er kann nur in wirklicher Leibesstärkung seinen Zweck finden oder es

muss durch ihn ein Gemüthliches oder Geistiges, — ein humaner oder Culturgenuss — sich vermitteln. In dieser Rücksicht kann man von einer „Tugend“ der Nüchternheit, Keuschheit (in weiterm Sinne) sprechen, welche organisirend die ganze Lebensgewohnheit überwachen soll. Sodann aber hat die Diätetik noch ein höheres, positives Ziel: die Integrität und harmonische Zusammenwirkung aller Leibes- und Lebenskräfte für den sittlichen Beruf zu erhalten. Hier nimmt sie die Gymnastik zu Hülfe; der durch diese schon organisirte Leib behauptet sich durch die rechten diätetischen Mittel in seiner ganzen selbstaufopfernden Energie, ohne Verzärtelung und nachgiebige Schwäche gegen sich selbst. Es ist in niederer Sphäre dieselbe Kraft, welche im höheren Gebiete als sittliche Begeisterung bezeichnet wurde. In diesem Sinne und Maasse kann gleichfalls daher von einer „Tugend“ der Ausdauer oder der Abhärtung (fortitudo) die Rede sein, welche eben darum — oder in anderm Sinne nur insofern — sittlich ist, weil oder als sie aus der Tiefe des sittlichen Willens bis hinab in sein Organ, in die Energie der äusserlichen Bethätigung, sich erstreckt.

Die Gymnastik erstrebt überhaupt die positive Ausbildung des Leibes zum vollkommensten Organe des sittlichen Berufs. Sie hebt an von der allgemeinen Uebung desselben zur Ausdauer in jeglicher Weise und gliedert sich mannigfach bis zur Ausbildung bestimmter Geschicklichkeiten, durch die der Leib Werkzeug gewisser technischer Leistungen wird. Alles gehört hierher, was den Leib zum durchgeisteten Organe des ihm innewohnenden Genius und der durch ihn bedingten eigenthümlichen Berufsbildung macht: — von den allgemeinen, eigentlich sogenannten gymnastischen Uebungen an, welche, wie gezeigt, die Grundlage der Diätetik bilden, bis hinauf zu den mannigfachsten Geschicklichkeiten (Erlernen fremder Sprachen als erweitertes Verkehrsmittel, Uebung des Auges, Ohres, der Hand für technische, künstlerische, wissenschaftliche Zwecke u. s. w.). Nichts ist hier gleichgültig oder werthlos, aber Alles ist nur in dem Maasse sittlich und Moment der Tugend, als es nicht auf epideiktische Virtuosität gerich-

tet ist, sondern als Hülfsmittel einer ethischen Lebensaufgabe dient.

b) Die Entselbstung, d. h. hier: Entsinnlichung des Geistes fällt eigentlich mit dem allgemeinen Culturprocesse zusammen und ist ebenso, wie die Entselbstung des Leibes, wesentlicher Ausgangspunkt aller Tugendbildung. Mit ihr wird die Stufe des Naturells zuerst überschritten (§§ 23, 29) und durch die Charakterbildung Ordnung und Harmonie unter den Zwecksetzungen hervorgerufen, die zunächst mit Bewusstsein und Freiheit gewählt, sodann einem höchsten idealen Endzwecke unterworfen werden. Wir bezeichneten dies als den Uebergang vom „lebensklugen" in den „sittlichen" Charakter, zugleich jedoch erinnernd, dass im einzelnen Subjecte, also in der wirklichen „Tugendbildung", das gesonderte Verharren auf der Stufe des lebensklugen Charakters, um erst von da aus zu bewusster Sittlichkeit sich zu erheben, keineswegs gefordert, sondern nur dies wesentliche Bestimmung der Sittlichkeit sei, dass sie, gleich dem lebensklugen Charakter, über die bloss instinctiven Zwecksetzungen des Naturells sich erhoben habe. Dieselbe Bemerkung gilt auch hier: es ist der erste Schritt des allgemeinen Culturprocesses, welcher noch nicht specifisch sittlich, aber doch unabweisliche Bedingung für alle Sittlichkeit ist.

Die Entselbstung des Erkennens und des Gefühls ist zunächst ihre Entsinnlichung. Die sinnliche Unmittelbarkeit beider ist auch der Ausdruck ihrer bloss subjectiven Schranke, der bornirten Selbstigkeit des gewöhnlichen Meinens und Fühlens. Der Inhalt des Geistes, der Ideen, ist dagegen für beide zugleich das Gemeingültige, Gemeinschaftstiftende, Entselbstende; denn alle Cultur begründet zugleich Gemeinschaft und erzeugt dadurch ethische Güter eigenthümlicher Art. Der ergänzende Wechselaustausch des Erkenntniss- und Gefühlsprocesses erweitert das Einzelselbst immer mehr zum Geiste der Allgemeinheit, und so ist humane Cultur, Wissens- und Kunstbildung nicht nur Ausdruck des eigenthümlichen Talentes, sondern auch wesentliches Moment der allgemeinen Tugendbildung, so

gewiss auch dadurch das Einzelsubject sich entselbstet und Glied wird einer geistigen Gemeinschaft der Genien. Desshalb ist auch Kunst- und Erkenntnissgemeinschaft niemals blosses Tugendmittel (wie die ältere Moral dies Verhältniss wohl aufzufassen pflegte), sondern sittlicher Selbstzweck und eigenthümliche Verwirklichung der Idee der Menschheit. Es wird sich nämlich (in den betreffenden Abschnitten der Güterlehre) zeigen, dass kein ächtes Kunst- oder Erkenntnissleben möglich sei ohne stäten selbstentsagenden, der Allgemeinheit der Idee sich unterwerfenden Willen.

Die Entselbstung des Willens fällt unmittelbarer dem eigentlich Sittlichen zu. Der ganze tugendbildende Process beginnt, nach der geistigen Seite, von Ueberwindung der Selbstsucht, möge sie (auf der Stufe des Naturells) an zufällig sinnlichen Regungen haften, oder mag sie sich schon zu bewusster Charakterbildung verhärtet haben. Hier erhält nun die Ascese (in dem engern und hergebrachten Sinne) ihre eigenthümliche Bedeutung und ethische Berechtigung: sie ist das äussere, vorbereitende Mittel zur sittlichen Willensbildung, nicht sowohl um die gute Gesinnung hervorzubringen, — diese muss vielmehr schon vorhanden sein, um überhaupt nur ascetische Uebungen zu sittlichen zu machen — als um jener Gesinnung im Willen und Handeln ein thatbereites und gefügiges Organ zu sichern.

Der Hauptgesichtspunkt hierbei liegt darin, dass das Subject überhaupt fähig sei, den eigenen Willen einer höhern Macht zu unterwerfen, dass dieser „gebrochen“ werde in seiner sinnlichen Zufälligkeit oder in seiner selbstsüchtigen Starrheit. Für diesen Anfang ist es daher zulässig und sogar begriffsmässig, diese höhere Macht ausser sich selbst in ein fremdes Subject hineinzuverlegen und die Zucht mit dem Gehorsam gegen diesen fremden, für besser erkannten Willen beginnen zu lassen. Wir fassen daher alle diese reichhaltigen Bestimmungen unter dem gemeinsamen Begriffe des ascetischen Gehorsams zusammen. Wie nämlich alle Kindererziehung mit Recht vom Gehorsam ausgehen soll, der eigentlich nur der Glaube an den

fremden besseren Willen ist: so stehen ganze Völker und Zeitepochen noch auf dieser Stufe formeller Willenszucht und ascetischen Gehorsams. Es ist dies sogar ein nothwendiger weltgeschichtlicher Durchgangspunkt aller Cultur, der niemals umgangen werden kann, oder der, einmal übersprungen, mit wiederkehrendem Bedürfnisse sich geltend macht. Bändigung des rohen oder selbstsüchtigen Eigenwillens durch strenge Volkssitte oder durch die Energie grosser herrschender Charaktere ist für ein Volk die Vorbereitung zu eigner Grösse und Tugend, für den Einzelnen ist es eine Busszucht, an welcher er, vielleicht zum ersten Male, der eigenen Entsagungsfähigkeit inne wird. Und hierin äussert sich nur ein tiefer sittlicher Instinct des Menschen: denn so aufopferungswillig und höherer Zwecke bedürftig ist die menschliche Natur, dass wir uns schon der Macht eines kräftigeren Willens, nicht allein der sittlichen Güte, gefangen geben, dass wir sogar einer uns aufgedrungenen Grille, nicht bloss einem wahrhaft objectiven Interesse, mit einem Analogon von Begeisterung uns zu unterwerfen bereit sind. Kriegs- oder Volksruhm, selbst der Wahn zufällig erregter Parteiinteressen, kann uns so völlig dahinnehmen, dass gar oft Herrscher oder sonst hervorragende Männer, ohne im Geringsten für sich selbst das Gefühl sittlicher Ehrfurcht erregen zu können, für ihre Heere, für ihr Volk oder ihre Zeit zum Gegenstande tugendhafter Aufopferung und Begeisterung geworden sind. Diese Thatsache ist von höchster ethischer Bedeutung, um den innerlich sich selbst nicht verstehenden, aber unaustilgbaren Geist der Sittlichkeit im Menschengeschlecht zu beurkunden. Jeder ersehnt es, einem Höhern sich zum Opfer zu bringen: fehlt ihm ein wahrhaft objectiver Zweck, so muss irgend ein Idol genügen. Und so sind nicht Wenige von uns, gerade in ihren besten Regungen, den Novizen vergleichbar, denen zur Probe ihres selbstentsagenden Gehorsams auferlegt wurde, wurzellose Stecken zu begiessen oder unfruchtbare Sandhaufen zu umpflügen. Sie begeistern sich für eingebildete Ziele und bleiben damit, wie eigentlich die ganze Menschheit auf ihrem gegenwärtigen Stadium, noch in den ersten formellen Tugendübungen der Entselbstung befangen.

Dennoch ist nicht zu verkennen, wie in diesem Allen, ihnen selber unbewusst, ein providentieller Act sittlicher Menschheitserziehung sich vollzieht: das Erdreich der verhärteten Gemüther wird gelockert für höhere, eigentlich ethische Offenbarungen. Und wenigstens formell, dem guten Willen nach, könnte man sagen, hat der Mensch darin seine Bestimmung erreicht: er ist sich des ursprünglichen Adels seiner Natur, der Energie seiner Entselbstung, bewusst geworden. Dies drückt sich auch auf schöne, ja *tiefsinnige* Weise in manchen Zügen des Volksglaubens aus: dass gesegnet sei, wer in seinem Berufe stirbt; dass der tapfere, todbereite Krieger im Dienste fürs Vaterland seiner Seligkeit gewiss sein könne. Der sittliche Instinct fühlt hier auf das Innigste, dass darin der Mensch das Höchste erreicht, die Selbstsucht in sich am Gründlichsten gebrochen habe!

2) Die sittliche Wachsamkeit.

§ 56.

Diese ist der nächste Schritt und zugleich das eigentliche Resultat der schon gewonnenen Tugendbildung. Der sittlich über sich Wachsame ist auf der Stufe der Selbsterziehung angelangt. Der Grundwille des Guten, welcher vorher, gleich einer fremden Autorität, ausser ihm stand und von einem andern Subjecte (oder auch von der Volkssitte, der Autorität bürgerlicher Gesetze und dergleichen) vertreten wurde, ist nun in ihn selbst hineinverlegt und ordnet prüfend seine Entschlüsse im Handeln und im Unterlassen. Dieser Uebergang vom Aeussern ins Innere ist von unendlicher Bedeutung für das Individuum, wie für das ganze Menschengeschlecht: er bildet die zweite durchgreifende sittliche Culturstufe (§ 55, b.). Nur von ihr aus ist die eigentliche, freie Sittlichkeit, die des Versöhntseins und der Liebe, möglich. Daher müssen wir eingedenk bleiben, dass auch hier ein sehr allmäliger, keineswegs scharf abgegränzter oder plötzliche Umschwünge bereitender Uebergang von jener auf diese Stufe möglich sei, im Einzelsubjecte und in allen Gestalten der Gemeinschaft. Die sittliche Wachsamkeit enthält an sich selbst schon eine reiche Abstufung des mehr oder

minder Vollkommnen nach der Seite der sittlichen Willensenergie, wie nach der der künstlerischen Beurtheilung. Und so kann man sehr wohl auch in dieser Beziehung nur bis zum „guten Willen" (§ 52, II.), bis zum Streben nach sittlicher Wachsamkeit gelangen, ohne damit der Nachhülfe des ascetischen Gehorsams, jener äusserlichen Abhaltungs- oder Förderungsmittel der Sittlichkeit, welche wir kennen gelernt haben, völlig entbehren zu können. Dies ist der durchschnittliche Standpunkt unserer Privat- und öffentlichen Sittlichkeit, auch da, wo der Mensch durch sittliche Bildung schon hochgestellt ist. Ob er mit dem Ringe des Gyges begabt, in allen Fällen der Versuchung zu Unerlaubtem widerstehen würde, dessen kann eigentlich Keiner ganz sicher sein: d. h. in Keinem ist der Process der Tugendbildung absolut vollendet; aber im Vorsatze des Guten und im Bewusstsein jener Alternative hat der Process doch schon wirklich begonnen. Auch von hier aus daher betrachtet gilt der Satz: dass das Streben nach Tugend schon Tugend sei (§ 52, II.). Dennoch kann umgekehrt nicht in Abrede gestellt werden, dass jener höchste Zustand dem Menschen stets erreichbar bleibe in irgend einer, wenn auch nicht geradezu diesseitigen Wirklichkeit: denn er hat das klarste Vorbewusstsein desselben und fühlt in sich auf das Entschiedenste die Fähigkeit dazu. Ebenso steht es fest, dass seine „sinnliche Natur" an sich ihn daran nicht hindern könne; vielmehr hat sich diese, in der rechten, vollkommen ausgebildeten Form des Daseins, durchaus und in allen ihren Forderungen umgestaltungsfähig gezeigt durch den sittlichen Process.

a) Die sittliche Wachsamkeit ist zunächst von vorbauender, abhaltender Wirkung. Sie ruht auf sittlicher Selbstbeobachtung und Selbstkenntniss, und ihre eigentliche Kunst im Subjecte besteht darin, alles Heterogene, sittlich Störende von sich abzuhalten, in allerweitester Bedeutung der Versuchung zuvorzukommen. Wir können dies die „Tugend" der Selbstbeherrschung (temperantia) nennen, — von dem Maasshalten in allem Sinnlichen an bis zu jener höhern Maasshaltung, welche jede Störung des sittlichen Ebenmaasses in Ge-

sinnung und Handeln zu verhüten weiss. Die Ascetik giebt darüber unter dem Abschnitte: „von der Mässigung der Affecte“ ausführliche Rathschläge, welche jedoch, um wahrhaft künstlerisch zu sein, an die Individualität des Einzelnen sich anschliessen und besonders seiner sittlichen Energie entsprechen müssen. Ein an sich Zaghafter wird die Selbstbeherrschung zur Kräftigung gegen Aussen, ein leidenschaftlich Heftiger zur Mässigung anwenden, die schwankenden, in sich ungleichen Charaktere zur innern allgemeinen Festigung, zu einem consequenten, grundsätzlichen Handeln. Der leitende Gesichtspunkt jedoch wird wohl darin gefunden werden, dass man nicht sowohl die einzelnen Handlungen nach ebenso einzelnen „Tugendregeln“ beurtheile — dies erzeugt jene werthlose moralische Mikrologie, welche von der einen Seite zu thatenloser Aengstlichkeit, von der andern zu moralischem Hochmuth (oftmals in Beides zugleich) entartet: — als dass man den Mittelpunkt der sittlichen Gesinnung, die Begeisterung für die einmal gefasste sittliche Idee und den Beruf, in voller Lebendigkeit erhalte, und von dieser begeistenden Mitte aus die einzelnen Handlungen und Unterlassungen sittlich organisire. Der Thätigkeit eines pflichterfüllten Lebens, welches in seinem Berufe stets von Neuem eine Reihe genau begränzter, aber ihm gemässer und erreichbarer sittlicher Aufgaben findet, bleibt gar keine Zeit mehr, weder von der Einen Seite in allerlei Laster und Verirrungen zu gerathen, noch von der andern leere moralische Selbstprüfungen anzustellen oder mit müssiger Wachsamkeit den „Versuchungen“ entgegenzutreten. Darin liegt eben der allgemein tugendbildende Werth jeglichen Berufes und der aus ihm sich erzeugenden Arbeit, stets entselbstet, aus uns herausgewiesen zu werden in ein objectives, der Selbstaufopferung würdiges Interesse. Ueberhaupt, gleichsam im Vorrath oder auf gutes Glück, sollen wir uns gar nicht mit uns selber beschäftigen, sondern nur in Bezug auf ganz bestimmte sittliche Leistungen und unsere Fähigkeit dafür. Es kann gerathen scheinen, unserm schwächlichen Zeitalter gegenüber, in dem es immer mehr Sitte wird, mit eklem Selbstgenusse an seiner Subjectivität die Gewissen-

haftigkeit im Einzelnen zu verschmähen, weil man nur das Grösste und Ausnehmendste für seiner würdig hält, an jene einfache Grundlage aller Sittlichkeit zu erinnern, dass die geringste That, wenn sie mit der ganzen Intensität der sittlichen Gesinnung vollbracht wird (wenn sie aus der „Liebe“ hervorgeht), den völlig gleichen Werth mit der grössten und folgenreichsten habe.

b) So erreicht jene vorbauende Wachsamkeit nur dadurch ihre ganze sittliche Bedeutung, dass sie zu positiv fortbildender Einwirkung sich erhebt und ein bestimmtes sittliches Leisten erzeugt. Dem rechten Vorbauen geht immer ein erfüllendes Leisten zur Seite, indem sich gezeigt hat, wie jede abstracte Selbstbeschaulichkeit, wenn nicht gefährlich, so doch zweckwidrig sei, sofern sie nicht von positivem Streben und Vollbringen begleitet ist.

Die fortbildende Wachsamkeit hat zur dauernden Grundlage und zum rechten Ausgangspunkte den Genius, d. h. die eigenthümliche Gestalt der sittlichen Idee, welche die geistige Grundform des Individuums ausmacht. Aus dem Instinctiven zur Sittlichkeit wird dieselbe eben dadurch erhoben, dass sie vom Subjecte mit Bewusstsein ergriffen und zum bleibenden Endzweck alles übrigen Handelns oder Unterlassens gemacht, d. h. dass sie zum Gegenstande jener fortbildenden Wachsamkeit werde. Die eigenthümliche Gestalt der Idee erzeugt nun den sittlichen Beruf in jenem allgemeinen Sinne, welcher diesem wichtigen Begriffe von jeder Ethik beigelegt werden muss, in welcher der Tugendbegriff nicht eine bloss inhaltslose, abstracte Vollkommenheit ausdrücken soll. Jede Tugendbildung kann, ihrem eigentlichen Resultate nach, immer nur eigenthümliche Berufsbildung sein, und die vorbauende, wie die sittlich fortbildende Wachsamkeit hat wiederum kein anderes Ziel, als, den Willen reinigend oder das sittlich künstlerische Urtheil schärfend, jede Berufsbildung zu leiten. Der völlig Berufslose dagegen ist ebenso unwachsam, als er der Tugendbildung fremd bleibt; denn er entbehrt ebensosehr jeder bleibenden sittlichen Zwecksetzung, als er auch im Einzelnen dem Zufalle der Motivationen, einem chaotisch unkünstlerischen Leben

preisgegeben ist. Der erste Schritt jeder bildenden Wachsamkeit, sei sie fremde oder eigene, ist es daher, einen bleibenden Endzweck und eine geordnete Folge von Handlungen, durch welche jener sich darstellt, kurz den Beruf in unser Leben zu bringen. Und eben damit tritt die Wachsamkeit in ihre vollständigen Rechte: theils abhaltend, theils hervorbildend stellt sie in einem harmonisch geordneten Leben, bis auf die einzelnen Handlungen und Unterlassungen herab, den Einen durchgreifenden Endzweck desselben dar, in welchem nichts Einzelnes schlechthin gleichgültig, aber auch Nichts von absoluter Bedeutung ist, sondern seinen relativen Werth nur erhält durch seine Beziehung auf den Gesammtberuf. (Man vergleiche damit den Begriff des „Erlaubten," § 72.)

Ein dergestalt künstlerisch durchbildetes sittliches Leben wird aber zugleich darum eine durchaus eigenthümliche („unübertragbare") Gestalt gewinnen, weil alles Einzelne seines Handelns in der Individualität des Genius und seines Berufes wurzelt und nur diese darstellt. Dies erstreckt sich daher auch auf die ethische Beurtheilung: die gesammte Lebensführung kann niemals dem Begriffe der Sittlichkeit widersprechen; Begeisterung und Entselbstung muss ihre Grundlage sein. Aber die sittliche Zweckmässigkeit der besondern Handlungen kann Keiner für den Andern auf gemeingültige Weise vertreten: die praktische Entscheidung und das Urtheil darüber ist dem Gewissen des Einzelnen zu überlassen.

Dies Künstlerische der Tugendbildung, von jenem Mittelpunkte des Genius und des Berufes ausgehend, stellt sich endlich in einem harmonischen, seiner selbst gewissen Tugendleben dar. Die klare Erkenntniss über den sittlichen Beruf leitet, mit sittlicher Wachsamkeit, seine immer vollkommnere Darstellung im Aeussern: Gesinnung und Handlung, Vorsatz und Ausführung entsprechen sich durchaus. Dadurch giebt die Eine Tugend in einer Reihe von Eigenschaften sich kund, welche man, als integrirende Erscheinungsweisen (Kriterien) derselben, eben desshalb auch Tugenden, und zwar ein geschlossenes System derselben, nennen kann.

III. Das System der Tugenden.

§ 57.

Wir haben die Controverse soeben gelöst: wie die Tugend nur Eine sei und wie dennoch von einer geschlossenen Mannigfaltigkeit der Tugenden die Rede sein könne? Sie ist Eine und untheilbar als Gesinnung, als Wille des Guten (§ 52, I.); in Hinsicht auf die sittliche Lebenskunst ist sie unendlich perfectibel, und in Betreff dieser Bildsamkeit an einem mannigfaltigen Stoffe selber einer Mannigfaltigkeit von Bestimmungen unterworfen. Daraus ergeben sich gewisse Grundeigenschaften der bleibenden Tugend und der fortschreitenden Tugendbildung, welche als feste, gleichbleibende Merkmale jedes Tugendleben begleiten und wenigstens in irgend einem Grade hervortreten müssen, wenn überhaupt Tugend vorhanden sein soll. Als solche bleibende Kennzeichen und Attribute derselben können sie selber auch ohne Misverstand „Tugenden" in eigentlichem oder eminentem Sinne genannt werden; denn sie sind die wesentlichen Folgen und Begleiter jedes sich bethätigenden Tugendlebens. Aus gleichem Grunde hat man sie wohl auch Cardinaltugenden genannt (vgl. § 52, I.). Aber auch diese sind nicht selbstständige Tugenden in dem Sinne, als wenn sie vereinzelt und ohne ergänzende Beziehung unter einander den Tugendbegriff darstellen könnten. Ohne solche Wechselergänzung und in ihrer Vereinzelung ist vielmehr jede der Gefahr ausgesetzt, eine Einseitigkeit zu erzeugen, welche den Begriff der vollkommnen Tugend aufhebt, indem entweder nach der Seite der Gesinnung oder nach der Seite der sittlichen Lebenskunst Schwäche oder praktisches Unvermögen sich verriethe. Die „Tugend" der Besonnenheit ohne Begeisterung ist künstlerisch, aber rein für sich gesinnungslos: die Tugend der Begeisterung ohne Weisheit ist nach Gesinnung tüchtig, aber sittlich unproductiv; ohne Besonnenheit ist sie unkünstlerisch, ohne Standhaftigkeit erfolglos.

So fassen wir die „Cardinaltugenden" als ein System von zusammengehörenden Grundeigenschaften des Tu-

gendbegriffes, aus deren Ineinanderwirken die Tugend, durch Tugendbildung gesteigert, immer vollkommner hervorgeht. Ihr System ergiebt sich aus folgender doppelten Unterscheidung.

I. Die Tugend ist erkannt worden als werdender, durch freie Thätigkeit unablässig zu steigernder Zustand des Subjects; dies aber in doppelter Richtung: nach Gesinnung und nach künstlerischer Fähigkeit (§ 52). Aber beide müssen zugleich sich durchdringen und ergänzen, um die Tugend auch nur dem geringsten Grade nach zur wirklichen Erscheinung im Subjecte zu bringen. Gesinnung ohne Fähigkeit bleibt eine unthätige, ins Innere verschlossene, recht eigentlich kraft- und tugendlose Gefühlsweise; Fähigkeit ohne Gesinnung erzeugt ein bloss lebenskluges, der specifisch sittlichen Motivation entbehrendes Handeln. So muss zu wirklicher Tugend in jeder Richtung die andere wenigstens nach irgend einem Grade mitgegenwärtig sein, wenngleich beide in dem gegebenen Falle noch nicht ein völlig harmonisches Verhältniss darstellen, und das subjective Tugendleben überwiegend vollkommner, entweder in der Intensität der Gefühlsweise, oder in der Angemessenheit des Handelns hervortreten kann. Hier gilt der in seiner Allgemeinheit schon ausgeführte Kanon (§ 52, II.) von einer besondern Seite: dass das Streben nach Tugend selber schon Tugend sei.

II. Aus diesem nothwendig geforderten Ineinandersein von Gesinnung und Fähigkeit ergiebt sich noch eine andere Unterscheidung. Die Gesinnung, indem sie zugleich als Fähigkeit sich bethätigen muss, vermag dies nur im scharf begränzten Umkreise des „Berufes" (§ 56, b.), d. h. in der schon gegebenen Sphäre eines bestimmten ethischen Gutes, oder, was Dasselbe heisst: einem schon vorausgesetzten sittlichen Zustande gegenüber. So ist die Tugend nur dadurch künstlerische Fähigkeit geworden, indem sie das Vorausgegebene nach dem rein sittlichen Maasstabe beurtheilt und diesem gemäss das eigene Handeln daran anreiht; indem sie als Beurtheilung und anknüpfendes Handeln in ungetheilter Wechselwirkung sich darstellt, welche beide wiederum nur dadurch sittlich werden

können, dass die ganze Intensität der Gesinnung in beide hineingelegt wird, dass auch sie nur der Ausdruck gewissenhafter Selbstentäusserung sind.

Und so treten zwischen die subjective Innerlichkeit der Gesinnung, als den Ausgangspunkt der Tugend, und die äussere Bethätigung derselben durch sittlich künstlerisches Handeln, als die beiden vermittelnden Glieder, die sittliche Beurtheilung des Gegebenen und die sittliche Ausdauer des Anknüpfens. Erst alle vier Momente in Harmonie zeigen die Vollendung der Tugend und erheben ihren Begriff zugleich zur Vollständigkeit und Klarkeit. Diese sind es aber zugleich, welche man als die niemals ganz zu entbehrenden Grundbedingungen des vollständigen Tugendbegriffes, Haupteigenschaften der Tugend, „Cardinaltugenden" nennen kann. Wir legen ihr inneres Verhältniss noch näher dar.

III. Die Tugend, von Seite der Gesinnung, beginnt mit der sittlichen Selbstentäusserung (§ 55) und steigert sich zur Begeisterung, als dem vollständigen Ausdrucke sittlicher Gesinnung. Begeisterung ist vollkommne Entselbstung des Subjects durch das stäte Erfülltsein vom Inhalte der sittlichen Idee und dadurch liebendes Versöhntsein des Subjects mit derselben. Dadurch ist sie aber nicht bloss erste Grundeigenschaft der Tugend oder eine besondere Gestalt derselben, sondern zugleich ihr eigentlicher Quell und stäter Ausgangspunkt: Alle Tugend beginnt von Entselbstung; diese ist aber nicht möglich, ohne Begeisterung, als das innerlich Treibende, schon vorauszusetzen (§ 51).

Die Gesinnung jedoch, von der Begeisterung getragen, muss sich zugleich in sittlicher Energie des Willens darstellen: in der Standhaftigkeit. Diese ist stätes Erzeugniss der Begeisterung: je intensivere Begeisterung, desto ausdauerndere Standhaftigkeit. Sie ist daher unabtrennlich von der Begeisterung und der eigentliche Maasstab derselben, indem, wo Standhaftigkeit nicht vorhanden wäre, auch die Begeisterung nicht eine originale, selbstständig dem Subjecte angehörende sein würde, sondern ein fremdes Ueberkommniss, d. h. keine Begeisterung.

IV. Die Tugend, von Seite der künstlerischen Fähigkeit, hebt an von sittlicher Wachsamkeit, in abhaltender wie in fortbildender Bedeutung (§ 56), und steigert sich bis zur Weisheit, als dem vollständigen Ausdrucke der künstlerischen Fähigkeit in beurtheilender Richtung. Weisheit ist die vollkommne Beurtheilung alles Desjenigen, was Stoff des sittlichen Handelns werden kann, nach dem höchsten Maasstabe der sittlichen Idee. Alle Tugend bedarf der Weisheit: sonst bleibt ihre Begeisterung und ihre Standhaftigkeit ein gestaltungsloses, dem Zufall preisgegebenes Wollen. Die Weisheit muss das leitende Auge derselben sein.

Aber die Weisheit wiederum kann sich vollständig nur darstellen in einem consequent anknüpfenden, der rechten Einzelmittel sich versichernden Handeln: es ist die sittliche Besonnenheit, in welcher der ganze Tugendprocess sein Ziel erreicht, indem er zur vollendeten, künstlerisch sittlichen Einzelthat sich zusammenfasst. Besonnenheit verhält sich zur Weisheit, wie Standhaftigkeit zur Begeisterung: sie ist das äussere Maass derselben, indem sie die innere Energie und die künstlerisch erreichte Reife der Weisheit ausdrückt.

§ 58.

a) Die Begeisterung ist, nach allem Bisherigen, der innerste Quellpunkt und Anfang aller Tugend, aber auch ihre stets wieder anfachende Kraft, das A und das O derselben. Desshalb aber bleibt sie Dasjenige an der Tugend, was nicht der Freiheit und Ausbildung, sondern der reinen göttlichen Begabung angehört (§ 53): das Ursprüngliche („Angeborene“) des Genius. Begeisterung ist daher, wie sich gleichfalls zeigte, von der Einen Seite das Universalste und Gemeingültigste; — denn die sittlichen Ideen sind allen Geistern immanent: — als doch aus gleichem Grunde das eigentlich Individualisirende der sittlichen Persönlichkeit. Es ist daher in doppeltem Sinne unrichtig, Begeisterung bloss der ästhetischen Kunstproduction zu Grunde zu legen, während jedes originale Hervorbringen, vor Allem auch das sittliche, ohne jene gar nicht gedacht werden

kann, oder Begeisterung bloss in den Aufwallungen eines gesteigerten Gefühlslebens zu finden. Sie ist vielmehr der universelle, specifisch menschheitliche Zustand, wenn sich das Subject von irgend einem ihm absoluten, über sein Selbst hinausliegenden Zwecke ergriffen weiss, welchem es damit sich zum Opfer bringt. Der erste Einschlag der Ideen ins Bewusstsein kündigt sich immer durch dieselbe an; und nun erst ist der Process der Entselbstung des Willens von seinen ersten Anfängen an bis zum Siege über die Selbstsucht möglich. Diesen Sieg einer gesicherten Herrschaft der Idee im Subjecte nennen wir hier daher Begeisterung, als sittliche Grundeigenschaft oder Cardinaltugend.

Sie ist somit Grundbedingung alles Ethischen und zugleich doch Resultat desselben; denn allein der Inhalt Desjenigen, was wir später als die „Pflicht" bezeichnen werden, vermag jene stille gleichmässige Energie zu erzeugen, welche das Subject in ein einziges stätiges Wollen zusammenschmilzt. Desshalb ist sie endlich auch das rechte, untrügliche Kennzeichen der Sittlichkeit. In dauernder Form der Gesinnung erzeugt sie jene Selbstlosigkeit, welche ganz vom Interesse der Idee (des „Berufes") ergriffen ist; in der einzelnen Gestalt des Willens und der Handlung wird sie das Gepräge der Selbstverleugnung, Uneigennützigkeit, des Gemeinsinns an sich tragen.

Um dieser Wirkung willen hat man die Begeisterung wohl auch „Liebe" genannt: — theils in jenem noch unbestimmteren Sinne, wo sie überhaupt jede innere Lust bezeichnet, das völlige Einsgewordensein des Subjects mit der von ihm erwählten Objectivität, — was gerade das eigentliche Wesen der Begeisterung ausdrückt: — theils aber auch als Liebe in jenem specielleren Sinne, wodurch sie im Handeln die völlige Unterordnung des eignen Selbst unter die Rechte oder unter die Interessen des Andern bezeichnet. Dass auch diese Gestalt der Entselbstung das stäte Erzeugniss sittlicher Begeisterung sei, daran kann nach dem Bisherigen nicht gezweifelt werden. Sofern daher Begeisterung zugleich Selbstvergessen, vollkommen

gleiches Behandeln der Andern, wie seiner selbst, als Folge in sich schliesst: so zeigt sich diese Folge als „Rechtschaffenheit", in antikem Sinne „Gerechtigkeit", in welche Platon und Aristoteles die vollendete Tugend im Staate setzten; und zwar aus diesem Grunde ganz mit Recht, indem das begeisterte Hingenommensein für die öffentlichen Interessen nothwendig oder unwillkürlich eben Gerechtigkeit erzeugt. Wendet sich jene *Gesinnung auf die sittliche Gemeinschaft als solche*, welche, wie wir wissen, *ihr eigentliches*, aber umfassendstes *Object ist*: so zeigt sie sich als Menschenliebe, gegen den Einzelnen gerichtet als Wohlwollen, hingebende Theilnahme, bis zur Wohlthätigkeit herab.

Ohne ein Minimum der Begeisterung (Liebe) ist gar keine Tugend möglich: sie ist das innerlich Beseelende aller Sittlichkeit. Aber die vollkommenste Tugendübung ist nur die, in welcher die Begeisterung alle einzelnen Handlungen gleichmässig durchdringt und sie organisirend auf den innern Mittelpunkt der sittlichen Idee oder des Berufes bezieht.

b) So erzeugt sie ganz von selbst die Standhaftigkeit (Kants „Tapferkeit", Schleiermachers „Beharrlichkeit"), welche daher an sich selbst gar nichts Anderes ist, als das nach Aussen hin hervortretende Maass der innern Stärke oder Intensität, welche die Begeisterung im Handeln sich giebt (§ 57, III.): — die stätige und folgerichtige Energie des Willens; eine zweite Grundeigenschaft oder Kennzeichen der Tugend. Wenn die Begeisterung das Ursprüngliche, dem Genius Verwandte darstellt, was sich nur besitzen, nicht aber willkürlich erwerben oder beliebig steigern lässt: so bezeichnet dagegen die Standhaftigkeit die bewusste, erworbene, und damit auch der Steigerung fähige Bildung des Willens. Sie ist daher die ebenso allgemeine, als doch weiterer Entwicklung und unbedingter Steigerung zu unterwerfende Eigenschaft jedes sittlichen Willens, um ihn zum bewussten zu machen, im Unterschiede ebensowohl vom blossen sittlichen Naturell, als von den unstäten, wechselnden Vorsätzen zur Tugend, welche

ebenso schnell ins Gegentheil zurückfallen und dadurch von Neuem bewähren, dass keinerlei Begeisterung eine sittliche sein kann, welche nicht zugleich als Standhaftigkeit sich darstellt. Jede sittliche That muss zugleich mit einem bestimmten Maasse bewusster Energie durchgeführt oder gegen den Widerstand behauptet werden, eben darum, weil der Sittliche von ihrer absoluten Berechtigung überzeugt, für sie „begeistert" ist. Daher macht Standhaftigkeit so sehr den allgemeinen Charakter der Sittlichkeit aus, dass Kant, welcher am Tugendbegriffe vorzugsweise die Selbstbildung des Willens hervorhob, die Tugend geradezu als sittliche Tapferkeit bezeichnete.

Diese bewusste Energie, welche den ganzen sittlichen Willen durchwaltet, kann sich eben damit entweder nach Innen, gegen das Subject wenden und wider Alles, was, als Lust oder als Unlust, Hemmniss der Pflicht und des sittlichen Vollbringens werden kann: — es ist Gewissenhaftigkeit im engern oder eigentlichen Sinne. Oder gegen die eigene allgemeine Trägheit gerichtet, gegen das Zurücksinken ins Naturell, ist sie sittliche Emsigkeit, welche einestheils der Gewissenhaftigkeit nahe verwandt ist und zur allgemeinen Wachsamkeit sich erhebt; anderntheils, indem sie durch eine frei angebildete und eingeübte Reihe von sittlichen Beschäftigungen die pflichtmässige Erfüllung des Einzelnen sich erleichtert, an die Gewohnheit gränzt, deren Beihülfe sie gleichsam auf ihre Seite zieht. Gegen Aussen gewendet, wider den von dorther erregten Widerstand oder die Unlust, ist die Standhaftigkeit — sofern ihre Energie sich in Eine Handlung concentrirt: Muth (die „Tapferkeit", welche die Alten meinten): — sofern sie sich durch eine Reihe von Zuständen und Handlungen ausdehnt, in denen äusserer Widerstand oder innere Unlust sittlich überwunden werden müssen, Geduld, nicht bloss in passivem, sondern auch in activem Sinne, Ausdauer im Leisten und im Ertragen. (Die „Correctheit", „Akribie", als gegen den „Schlendrian" gerichtete Standhaftigkeit, welche Schleiermacher in diesen Umkreis zieht, fällt eigentlicher wohl der

andern Reihe der Cardinaltugenden zu, welche die künstlerische Fähigkeit ausdrücken.)

Ohne ein Minimum der Standhaftigkeit ist gar keine Tugend möglich. Sie ist das Thatbegründende aller Sittlichkeit. Aber die erfolgreichste Tugendübung ist nur die, welche in jede einzelne Handlung die ganze sittliche Energie (Standhaftigkeit) hineinzulegen vermag, welcher daher — und dies ist der vollständige Begriff der Gewissenhaftigkeit — jede Pflichterfüllung von gleichem Werthe ist.

§ 59.

c) Die Weisheit stellt die Tugend nach ihrer künstlerischen Fähigkeit dar, aber noch eingeschlossen in die Innerlichkeit der Gesinnung (§ 57, IV.); und so ist sie ein nothwendiges Complement der Begeisterung und die zweite Quelle aller Sittlichkeit. Gleichwie der Form nach jede That nur dadurch sittlich wird, dass sie Werk der Entselbstung und Begeisterung ist, ebenso erhält sie nur dadurch sittlichen Gehalt, dass sie bezogen wird auf das Allgemeine und Ganze der sittlichen Idee. Dies eben geschieht durch die Weisheit. Sie erkennt und beurtheilt alles Gegebene, nach Dem was es ist und wozu es werden soll, nur in Bezug auf die Eine sittliche Idee, welche ihr als einziger Maasstab aller Werthbestimmung gilt. Die Weisheit ist daher Vollkommenheit der sittlichen Gesinnung nach der beurtheilenden oder werthbestimmenden Seite. Ihr Quell und Ursprung im Subjecte ist aber das bewusste Leben in den Ideen; denn nur diese können, den Willen begeisternd und dadurch versittlichend, auch der Beurtheilung jenen höchsten Maasstab geben. Daher vermag die Weisheit nur aus der „Begeisterung" zu schöpfen, umgekehrt kann diese nie ohne Weisheit sein. Hieraus geht zugleich als allgemeiner Zustand des Geistes jene vollgenügende Ruhe und Unerschütterlichkeit des Bewusstseins hervor, welche wir als die „Einheit des Selbstgefühles mit der Idee des Guten" bezeichneten und darin den Gipfel der Tugend fan-

den (§ 48); oder vielmehr: Beides ist Eines. Jene ruhige Höhe des Blicks, welche, ungetäuscht vom Scheine und ungeblendet von falscher Grösse, den Werth der Dinge nur nach dem absoluten, dem sittlichen Maasstabe abschätzt, ist unabtrennlich von eigener Tugend; und umgekehrt, wo ihre Begeisterung waltet, da fehlt auch nicht jene Weisheit des Urtheils. Beides culminirt endlich in der innern Eintracht des Geistes, wo das Erkannte auch das Gefühl begeistert und damit dem Wollen die Energie verleiht, es zu vollbringen. Desshalb ist auch die „Weisheit" (das Wachsein jenes sittlichen Urtheils), wie man mit Recht behauptet, der Anfang aller Tugend; denn sie ist die geistige Stimmung, aus welcher allein die rechte Darstellung der Tugend hervorgeht. Ebenso richtig haben die Alten (vornehmlich die Stoiker) alle Momente der sittlichen Vollkommenheit im Subjecte in den Begriff des „Weisen" zusammengefasst, wegen der dadurch geforderten idealen Beurtheilung des Lebens, welche jedoch, ganz gemäss der Stufe der damaligen Weltanschauung vom Wesen der „Weisheit", im Einzelsubjecte mehr nur als negative Befreiung von den Banden des Sinnenlebens, als Verachtung des Schmerzes, der sinnlichen Lust, der Reichthümer u. s. w. sich darstellen konnte, als einen positiven Gehalt der Idee zu gewinnen vermochte. —

Ohne ein Minimum der Weisheit ist kein sittliches Handeln möglich. Denn sie verleiht ihm erst die bewusst sittliche Zwecksetzung. Aber das vollkommenste sittliche Handeln ist nur dasjenige, welches auch die einzelne That auf die höchste Einheit der sittlichen Idee bezieht und daher — erst dies ist der vollständige Begriff der Weisheit — selbst dem Einzelnen dieselbe sittlich künstlerische Vollkommenheit zuzuwenden sucht, welche der ganzen Idee gebührt.

d) Desshalb muss sogleich die Besonnenheit hinzutreten, wenn es zum wirklichen Handeln kommt. Auch sie nämlich gehört, wie die Weisheit, der künstlerischen Seite der Tugend an: sie selbst wird aber nur dadurch sittlich, dass sie mit der Weis-

heit sich erfüllt und diese ins Leben einführt. Sie erkennt und bezieht das einzelne Gegebene auf den Begriff des bestimmten Gutes, beurtheilt jenes nach seiner Angemessenheit oder Unangemessenheit im Verhältniss zu diesem und wählt zugleich die Reihe der einzelnen Mittel, um auch in widerstrebenden Elementen das sittliche Gut möglichst vollendet darzustellen. So ist die Besonnenheit erst die vollständige, das ganze Handeln durchdringende Weisheit: ohne jene wäre sie nur der Potenz nach — in der Gesinnung und im guten Willen, — nicht aber der Wirklichkeit nach Weisheit. Umgekehrt: nur insofern die Weisheit Inhalt und Substanz der Besonnenheit ist, wird diese überhaupt Tugend; denn nur der sittliche Zweck macht die Besonnenheit zur Erscheinungsform der Weisheit. Damit zeigt sich endlich von Neuem, wie erst im Künstlerischen des sittlichen Vollbringens, d. h. in der Besonnenheit, der Quell und Ausgangspunkt aller Tugend, die „Begeisterung", ihr Ziel erreicht und ihren eigentlichen Ausdruck findet. Erst die Besonnenheit stellt die ganze, objectiv gewordene sittliche Gesinnung dar; sie ist daher die letzte, alle vorhergehenden Momente in sich zusammenfassende „Cardinaltugend." Wenn nämlich nach der gewöhnlichen Auffassung Begeisterung und Besonnenheit als sich ausschliessende Gegensätze betrachtet zu werden pflegen: so zeigt sich hier vielmehr, dass nur in ihrer Wechseldurchdringung die Besonnenheit wie die Begeisterung ihr sittliches Moment erhält. Die Begeisterung gewinnt in der Besonnenheit die Form selbstbewusster Sittlichkeit, indem sie nun nicht mehr das trübe, chaotische Ergriffensein von einer Idee bleibt, — welche, von besinnungslosem Fanatismus erfasst, zur blossen Meinung, zum Wahne herabsinkt, — sondern indem sie mit klarer Einsicht den einzelnen sittlichen Zweck am absoluten Maasstabe der sittlichen Idee prüft und das eigene Handeln darnach organisirt. Ebenso empfängt die Besonnenheit von der Begeisterung die sittliche Weihe und die Ausdauer, durch alles einzelne Handeln hindurch, durch seine Hindernisse und Gefahren, dem Einen sittlichen Lebenszwecke getreu zu bleiben.

Ohne ein Minimum der Besonnenheit kann das sittliche Handeln keines Erfolges sicher sein. Denn sie verleiht ihm erst die künstlerische Angemessenheit. Aber die vollkommenste Tugendbildung ist nur die, welche allen gegebenen Verhältnissen sittlich zwecksetzend (durch Weisheit), und künstlerisch die Mittel wählend (durch Besonnenheit), gewachsen ist.

Zweiter Abschnitt.

Die Pflichtenlehre.

I. Begriff der Pflicht.

§ 60.

Der Tugendbegriff, die allgemeine Gesinnung und die künstlerische Fähigkeit des sittlichen Subjects bezeichnend, entbehrt in dieser doppelten Beziehung noch des Gehaltes: er ist überwiegend formal oder abstract. Der bestimmte Inhalt des Tugendwillens nämlich, der die Gesinnung erfüllt und zum künstlerischen Darstellen treibt, bleibt dort unberücksichtigt. Dies führt zum Pflichtbegriffe über, der eine neue, aber ebenso durchgreifende Auffassung der sittlichen Idee und des ganzen ethischen Processes enthält. (Vgl. § 51, III.) Der Inhalt ist hier das eigentlich Bestimmende; so gewiss jede Pflicht nicht aus der sittlichen Idee überhaupt, sondern aus einer ganz bestimmten, ihr Verpflichtendes empfängt: denn Pflichtmässigkeit ist nur die im Handeln sich bethätigende sittliche Gesinnung (Tugend); aber im Handeln innerhalb der Sphäre eines bestimmten sittlichen Gutes.

So wird das Wesen der Sittlichkeit durch den Pflichtbegriff gleichfalls vollständig ausgedrückt, wie vom Tugendbegriffe aus; aber in der erweiterten Fassung: dass einerseits in jeder pflichtmässigen Handlung die ganze Intensität der Gesinnung und der künstlerischen Fähigkeit, d. h. der Tugend, gegenwärtig sei, so wie von der andern Seite dadurch ein besonderer Inhalt, ein eigenthümlich Sittliches von ganz concreter Beschaffenheit erzeugt werde. Durch die Pflicht wird die Tugend productiv; aber nur dann ist sie wirkliche, vollständige Tugend,

in der ganzen Fülle und Einheit ihrer Grundkräfte (der „Cardinaltugenden"), nicht blosse, in das Subject eingeschlossene kraftlose Velleität. Jener Inhalt, als ein sittlicher, kann daher nur in den Bereich der drei ethischen Ideen fallen, und so zeigt sich von Neuem, dass der Pflichtbegriff seine Stellung zwischen dem Tugend- und dem Güterbegriffe erhalten müsse (§ 51, II.). Wie Tugend die innere Quelle und die Seele der Pflicht, so bringt diese ein bestimmtes Gut, als ihren Erfolg, hervor. (So nämlich wird von hier, vom Pflichtbegriffe aus, der Begriff des Gutes sich nur bestimmen lassen, als das Erzeugniss pflichtmässigen Handelns.) Desshalb aber kann — und soll eigentlich — die Tugend ebenso ganz in jeder einzelnen pflichtmässigen That hervortreten, wie in der Gesammtheit des sittlichen Lebens; d. h. jede Pflicht für sich ist etwas durchaus Unbedingtes und Selbstständiges, ist in ihrer Einzelheit schon die ganze Gegenwart der sittlichen Idee.

I. Hieraus ergiebt sich aufs Einfachste der Begriff der Pflicht nach seinem Inhalte und Umfange. Die Pflicht ist ihrem Inhalte und zugleich ihrem tiefsten Ursprunge nach die Darstellung des innern Tugendwillens (des ewigen Grundwillens im Menschen) im äussern Handeln. Desshalb wird sie äusserlicher oder abgeleiteter Weise ein Gebot für den einzelnen Willen, Etwas zu thun oder zu unterlassen, schlechthin um sein selbst willen, damit es geschehe oder unterbleibe. Jedes Pflichtmässige ist Selbstzweck; es darf nicht eines Andern wegen vollbracht werden — etwa um eines zu hoffenden Vortheils oder zu fürchtenden Nachtheils willen. Damit würde es aufhören, Pflicht zu sein, d. h. eine sittliche Zwecksetzung zu enthalten. Diese letztere Bestimmung ist jedoch nur ein accidentelles Merkmal, eine Folge, nicht das Ursprüngliche der pflichtmässigen Gesinnung, deren eigentliches Merkmal vielmehr ist, aus unmittelbarem Drange des „Tugendwillens" das Pflichtmässige zu vollbringen.

Man ist bisher fast durchaus gewohnt gewesen, den Pflichtbegriff nur in dieser abgeleiteten Weise zu fassen: als „Gesetz",

„Gebot für den Willen." Aber der tiefere Grund dieses Gebotenseins ist auch das eigentliche Wesen der Pflicht. Ihr Inhalt ist Dasjenige, ohne dessen Erfüllung das Subject mit seiner eignen Gesinnung (Tugend, Grundwillen) sich in Widerspruch setzen würde. Desshalb fühlt es sich ihm, als einer subject-objectiven Macht, verbunden oder „verpflichtet." Was wir Pflicht nennen, ist nur der eigene tiefste Grundwille, der eben als Verpflichtendes erst dann ausdrücklich hervortritt, wenn er über ein bestimmtes Handeln oder Unterlassen zu entscheiden hat und so sich zur Einzelpflicht gestaltet. Die Pflicht ist immer nur die einzelne, genau bestimmte; als solche, als pflichtmässiges Handeln, begleitet sie aber stets den innern Grund- oder Tugendwillen, ist unmittelbarer Ausfluss und Abdruck desselben.

Weil jedoch der ganze Inhalt des Sittlichen (der drei ethischen Ideen) im Grundwillen enthalten und nur durch pflichtmässiges Handeln darstellbar ist: so kann es auch als ein allgemeines, wiewohl immer nur abgeleitetes Kriterium des Sittlichen gelten, dass es Gebot für den Willen werde. Aus diesem Grunde lässt sich auch die ganze Aufgabe der Ethik vom Pflichtbegriffe aus erfassen und ihr gesammter Inhalt als Pflichtenlehre behandeln. So ist es bei Kant, überhaupt in der Ethik vor Schleiermacher, so noch zuletzt bei R. Rothe geschehen. Wir haben aber schon gezeigt, dass, sofern der Begriff des Gebotes als der höchste und letzte in der Ethik angesehen werde, eine solche Wissenschaft weder im Principe noch in der Erscheinungsweise des Sittlichen den vollständigen Begriff desselben ergründet habe. —

II. Aus Vorstehendem ergiebt sich eine weitere eigenthümliche Bestimmung des Pflichtbegriffes. Indem der allgemeine Tugend- (Grund-) Wille im sittlichen Subjecte zum bestimmten Pflichtgebote wird (§ 60, I.): theilt das Subject sich in sich selber in ein Verpflichtendes und ein Verpflichtetes, und es erwächst daraus die Möglichkeit eines verschiedenen Verhältnisses dieser beiden Glieder zu einander, in welchem die Genesis und Stufenfolge des ganzen sittlichen Pro-

cesses sich abspiegelt, die wir im ersten allgemeinen Theile kennen lernten (§ 46—50).

Jedes Bewusstsein der Pflicht im Subjecte setzt nämlich einen Gegensatz in der Einen Persönlichkeit voraus, indem sich diese als das Verpflichtete, dem verpflichtenden Gesetze, welches sie sich selber auferlegt, gegenüberstellt. Ich soll Etwas thun oder unterlassen, weil ich im tiefsten Grunde meines Wesens es also will. Es ist, nach Kants sinnreicher Bezeichnung, der *homo noumenon* als Verpflichtender, welcher Sich Selber, als *homo phaenomenon*, in Verbindlichkeit nimmt. Es ist — wie wir sagen würden — der Eine, stätige Grundwille des Guten in uns, der das Einzelwollen lenkt und bindet und (in Folge des sich steigernden sittlichen Processes) immer adäquater in ihm sich darstellt. Dieser Dualismus in uns selber, entstehend aus der Ursprünglichkeit unsers Wesens, wie sie in unserer Unmittelbarkeit sich darstellt (vgl. § 5, III.), tritt am Deutlichsten und Unableugbarsten in der Thatsache hervor, die wir warnendes oder strafendes Gewissen nennen. Was da warnt oder straft, sind wir selber, ein tieferes Selbstbewusstsein in uns, gleichsam eine innigere Aufmerksamkeit auf unser bleibendes Wesen: was da gewarnt, gestraft wird, sind abermals wir selbst, aber in den wechselnden Aussenenden unsers unruhig begehrenden oder verabscheuenden Wollens. Die Erklärung dieses Dualismus und zugleich der absoluten Forderung, ihn zu tilgen, ist übrigens leicht im Rückblicke auf unsere ganze bisherige Theorie. In der Unmittelbarkeit unserer sinnlich gegebenen Existenz sind wir durchaus noch unserer eigenen Ursprünglichkeit unangemessen; desshalb ist Bildsamkeit, Ethisirbarkeit der Grundcharakter alles Natürlichen in uns. Damit ist aber auch die in uns selbst sich kundgebende Forderung der Unterwerfung des Natürlichen unter unsern höhern, ursprünglichen Willen ausgesprochen, dessen Darstellung eben der Inhalt der Pflicht ist. So lange jenes diesem noch unangemessen ist, behält die Pflicht die Form des Gebotes. Ist die Unmittelbarkeit dem Grundwillen in uns bleibend unterworfen worden: so kann die Pflicht nicht mehr blosses Gebot genannt werden,

sie ist der Ausdruck der innersten Freiheit und Neigung unsers ganzen, in sich versöhnten und vollendeten Wesens geworden.

§ 61.

Desshalb lässt sich vor Allem an den verschiedenen Gestalten, in denen die Pflicht vom Bewusstsein ergriffen werden kann, die innere Genesis und Stufenfolge des ganzen sittlichen Processes darlegen. Auch hier sind drei Stufen dieses Verhältnisses zu unterscheiden.

I. Die Unmittelbarkeit des Willens ist noch nicht unterworfen und versöhnt mit seinem ursprünglichen Wesen. Dann steht die Pflicht als äusseres Gebot, als fremde Autorität und zwingendes Gesetz noch über dem Willen. Der Gegensatz zwischen beiden ist äusserlich anerkannt — das Sittliche wird als Zwangsgesetz gehandhabt: — und auch im innern Bewusstsein des Subjects wird er bestätigt. Sein Wille unterwirft sich bald der Pflicht, bald nicht, ist überhaupt in wechselndem Ringen mit sich begriffen. Dies entspricht im allgemeinen ethischen Processe der Stufe des „werdenden sittlichen Charakters" (§ 47), im Tugendbegriffe der Stufe des noch unvollkommnen „ascetischen Gehorsams" (§ 55). Dieser äusserlich zwingenden Autorität der Pflicht gegenüber lässt das Subject in seinem Wollen und Handeln nur bis an die Gränze des rechtlich Geforderten sich einschränken und behält sich im Uebrigen die Befugniss über Jegliches vor, was darüber hinausfällt. Es ist der praktisch sehr weit verbreitete Standpunkt derjenigen Handlungsweise, welche sich mit äusserer Legalität genugthut, die Gesetze des Staats und der Sitte beobachtet, in Betreff der innern sittlichen Motivation für sein Thun und sein Unterlassen aber entweder ganz indifferent sich verhält, oder in einem unentschiedenen Schwanken begriffen ist.

II. Das Subject unterwirft sich der Pflicht in voller Anerkenntniss ihrer sittlichen Berechtigung; aber sie ist ihm im eigenen Innern doch noch ein Heterogenes, eine blosse Autorität, d. h. sie hat die Form des Gebotes, — eines

Aeusserlichen für den Willen — noch nicht abgestreift. Dies entspricht der zweiten Stufe des „in sich entschiedenen sittlichen Charakters“ (§ 48), und des vollendeten „ascetischen Gehorsams“ (§ 55). Innere Legalität, Gewissenhaftigkeit, Berufstreue macht hier den wesentlichen Charakter aus, welcher dem Pflichtgebote gegenüber jeder Neigung oder Abneigung Schweigen auferlegt. Alles Erlaubte dagegen, d. h. nicht durch Rechts- und Berufspflicht Ausgeschlossene, behält das Subject sich vor. Es ist der sittliche Standpunkt, der zwischen dem Erlaubten und Verbotenen „gewissenhaft“ unterscheidet, worin eben liegt, dass der Inhalt der Pflicht wesentlich noch als ein Gebotenes gewusst und desshalb vollbracht wird.

III. Das Subject fühlt seinen Willen versöhnt mit dem Inhalte der Pflicht: der vorige Gegensatz und unsichere Zwiespalt im eignen Wesen und Willen ist verschwunden. Es ist der ursprüngliche Wille, der sich im pflichtmässigen Vollbringen befriedigt, und umgekehrt: die Pflicht ist hier die innerste Natur des Willens selber geworden: Handeln aus freier Liebe des Guten, aus tiefer, ihrer selbst bewusst gewordener „Begeisterung“, entsprechend der höchsten Stufe der Charakter- und der Tugendbildung (§§ 49 und 56, b.). Hier behält das Subject weder eine (Rechts-) Befugniss, noch ein sittlich Erlaubtes sich vor, sondern es nimmt auch die rechtlich und sittlich erlaubten Handlungen auf in den Umkreis der Beurtheilung, ob sie vor der „Liebe“ sich rechtfertigen. Die Liebespflicht daher, die reine Begeisterung des Wohlwollens, umschliesst äusserlich und beseelt innerlich dies Handeln, welches der vollkommensten Pflichtmässigkeit und strengsten Gewissenhaftigkeit doppelt entspricht, aber nicht mehr um des Gebotes willen, sondern weil der Wille mit der Idee des Guten, mit dem „Grundwillen“ Eins geworden ist.

Hierdurch hat der Inhalt der Pflicht auch die ihm angemessene Form im Willen erhalten: sie ist nun selber das objectiv Gute (der Tugend- oder Grundwille), auf stätige und harmonische Weise im Handeln sich darstellend

(vgl. § 59, I.). Der Ausdruck des Sollens in der Pflicht ist verschwunden; aber darum hat sie nicht aufgehört, ein Bindendes, Normirendes für den Willen zu sein, der nunmehr ganz nur in ihrer Darstellung begeistert lebt. Dies ist daher ohne Zweifel die höchste und wahrhafteste Gestalt des Pflichtbegriffes, wiewohl zu bekennen ist, dass er gerade in dieser Weise am Seltensten aufgefasst worden.

Kant hat nämlich behauptet, und viele Ethiker nach ihm: dass für die vollendete Tugend, für einen schlechthin heiligen Willen, es keine Pflichten mehr gebe, weil sein Handeln schon in völliger Congruenz mit ihnen stehe. Nur wo ein „Gegensatz“ zwischen beiden und „wie weit“ ein solcher stattfinde, allein da und nur so weit gebe es auch Pflichten. Dies ist völlig wahr für die beiden ersten Stufen des sittlichen Charakters und der Pflichtmässigkeit; aber unzureichend wird es, wenn wir ins Auge fassen, was „Liebespflicht“ sei, wenn wir überhaupt uns erinnern, dass der wahrhafte und tiefste Quell aller Sittlichkeit in der Begeisterung liege, welche, indem sie das Handeln verpflichtet, damit gerade als die freie Neigung des Sittlichen sich darstellt. Ebenso wäre die Liebespflicht ein völlig sich widersprechender Begriff, da wir für Dasjenige, wozu uns Liebe treibt, keiner Gebote und Verpflichtungen mehr bedürfen, wenn nicht hier „Pflicht“ eine höhere und sogar eigentlichere Bedeutung erhielte: denn auch die Liebe bindet, „verpflichtet“ auf das Innigste unsern Willen und erzeugt so den stärksten Ausdruck der Pflicht. Es ist eben die höchste Reife der Tugend und Pflichtmässigkeit, dass uns Alles zur „Liebespflicht“ werde, d. h. dass die Neigung des Guten allein unsern Willen erfülle.

§ 62.

Jedes pflichtmässige Handeln setzt schon gewordene Sittlichkeit, bewussten Tugendwillen im Subjecte voraus: es fällt somit überhaupt innerhalb der Charakterbildung und seiner bewussten Zwecksetzungen (§ 34 ff.). Das instinctiv Sittliche des Naturells mag zwar nach seinem Inhalte mit der Pflicht übereinstimmen (wie die Eingebungen „natür-

licher" Gutmüthigkeit mitten unter verworrenen Leidenschaften oder neben verhärteter Selbstsucht die unaustilgbare Anlage des Sittlichen im Menschen verrathen, keineswegs aber schon von Sittlichkeit, noch weniger von pflichtmässigem Bewusstsein zeugen). Dennoch hat es keinen sittlichen Werth, weil es nicht in die bewusste Zwecksetzung und Beurtheilung des Subjects aufgenommen ist, weil daher die Möglichkeit des Gegentheils nicht überwunden wird. Erst im Bewusstsein des sittlichen Zweckes, — gleichviel, ob er den Ausdruck des Gebotes oder der freien Neigung annehme (§ 61, II. III.), — ist das Handeln pflichtmässig, und darin zugleich seiner selbst gewiss, der Zufälligkeit instinctiver Eingebungen entnommen. Man kann daher das pflichtmässige Handeln auch das Handeln nach Grundsätzen („Maximen") nennen, deren allgemein sittlicher Charakter in ihrer Beziehung auf die Idee des Guten liegt, ihre sittliche Werthgebung für die einzelnen Handlungen darin, dass das Subject in ihnen seiner freien Unterwerfung unter den sittlichen Zweck sich bewusst ist. Damit wird jedoch keineswegs behauptet, dass jene „Maximen", um pflichtmässiges Handeln zu erzeugen, als solche, in deutliche Begriffe gefasst, im Subjecte sich aussprechen müssen — die formelle theoretische Klarheit derselben bleibt ein untergeordnetes Moment: — nur darauf kommt es an, dass das Subject praktisch seiner Unterwerfung unter den allgemein sittlichen Zweck sich bewusst sei.

I. In jedem pflichtmässigen Handeln muss somit das Subject den sittlichen Zweck überhaupt ausdrücklich anerkennen, ebenso seiner eigenen bestimmten Verpflichtung zu einem ihm entsprechenden Handeln bewusst sein. Jede Pflicht hat daher einestheils an sich allgemeinen Charakter und gemeingültige Bedeutung; anderntheils entsteht sie doch nur auf dem individuellen Standpunkte des sittlicher Zwecksetzungen fähigen Subjects und kann nur von diesem und von seinem besondern Standpunkte aus vollbracht werden. Jede Pflicht ist daher zugleich die durchaus besondere und unübertragbare.

Beide entgegengesetzte Bestimmungen stehen jedoch nicht im Widerspruche mit einander, sondern erläutern und ergänzen sich gegenseitig. Die Pflicht ist nirgends ein bloss Individuelles, wie die augenblicklichen Eingebungen des Naturells oder die unberechenbare Willkür der Selbstsucht, sondern sie ist um ihres objectiv sittlichen Charakters willen an alle Subjecte und Willen gerichtet. Jedes andere Individuum hätte an meiner Stelle Dasselbe thun oder unterlassen müssen, wenn es pflichtmässig handelt: die subjective Willkür ist gerade aufgehoben. Dennoch entsteht, da es im wirklichen Handeln allgemeine Pflichtmässigkeit gar nicht giebt, die bestimmte, genau begränzte pflichtmässige Handlung, oder die wirkliche Pflicht, nur auf dem ebenso begränzten Standpunkte des bestimmten Individuums und lediglich für dasselbe. Nur ich, kein Anderer, hat sie zu vollbringen, aber nicht als dieser zufällig Einzelne, als gleichgültiges Exemplar einer innerlich unbestimmten Menge, sondern als dieser sittlich-schöpferische Genius, von der tiefen Einheit eines sich ergänzenden Geistergeschlechtes befasst. So knüpfen sich an die einzelne Pflicht, an ihre Erfüllung oder Unterlassung, nicht nur in der äusserlichen Verkettung der Umstände unendliche Folgen, sondern auch im Innern des Subjects selber und seiner Selbstbeurtheilung. Auch durch die einzelste, unscheinbarste Pflichterfüllung, sofern sie nur eine sittlich schöpferische, ihm selbst oder seinem Genius entsprungene ist, tritt es ein in eine heilige Gemeinschaft von Geistern und in eine sittliche Kette von Wirkungen, die beide über alle blosse Zeitlichkeit hinaus sind. Durch sie ist Etwas gethan und geleistet, was nicht noch einmal gethan werden kann oder nicht noch einmal gethan zu werden bedarf.

II. Daraus ergiebt sich zugleich ein wichtiges Kriterium zur Beurtheilung des Pflichtmässigen und des Verbotenen in zweifelhaften oder in Collisions-Fällen. Jede einzelne Pflichterfüllung muss zugleich der Ausdruck einer allgemeinen Regel, „Maxime“, sein. (So bestimmte bekanntlich Kant den Grundsatz aller Sittlichkeit: „Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst,

dass sie ein allgemeines Gesetz werde", weil er nämlich die Sittlichkeit überwiegend in der Form des Pflichtbegriffes fasste: vgl. Bd. I, § 40, S. 80.) Der Handelnde muss stets sich sagen können, dass unter allen Fällen und von allen sittlichen Subjecten so gehandelt werden würde, wie von ihm geschehen ist, dass die Einzelthat zum „allgemeinen Gesetze" erhoben werden dürfe. Alles Andere ist unsittlich oder — wenn die Handlung auch das formelle Kriterium der Selbstaufopferung an sich tragen sollte — wenigstens unkünstlerisch, überspannt, fanatisch. Alle Handlungen, wo man vermeintlich aus „guter Absicht" oder für die „gute Sache" sich schlechter oder gewaltsamer Mittel bedient, fallen jenem Gesichtspunkte zu und werden damit unwiderruflich abgewiesen. Doppelt lehrreich wird es daher für die Gegenwart, welcher jede Begeisterung sogleich in Parteileidenschaft oder Fanatismus ausschlägt, daran zu erinnern: dass jedes pflichtmässige Vollbringen auch die künstlerische Reife der „Weisheit" und „Besonnenheit" an sich tragen müsse, um sittlich zu sein.

III. Jede pflichtmässige Handlung schliesst sich einestheils an einen gegebenen Zustand in seiner ganzen concreten Bestimmtheit an: sie ergiebt sich aus ihm und entspricht dem in ihm liegenden sittlichen Bedürfnisse. Anderntheils verändert sie ihn oder bestimmt ihn weiter dergestalt, dass ein neues Sittliche aus ihm hervorgeht, durch welches das vorhandene Bedürfniss getilgt wird. Dies Verhältniss des Sichanschliessens an ein Gegebenes und des Neuhervorbringens eines Sittlichen aus ihm erzeugt den Inhalt der Pflicht im Einzelnen, so dass wir diese nunmehr erweitert also definiren können: sie ist das sittlich Hervorzubringende einem bestimmten sittlichen Bedürfnisse gegenüber, welches sie aufhebt. In diese Definition ist zugleich die andere doppelte Bestimmung aufgenommen, welche in jeder vollkommnen Pflichterfüllung liegt, die der sittlichen Gesinnung und der künstlerischen Fähigkeit (§ 61). Beide sind in dem ganzen pflichtmässigen Leben, wie in der einzelnen Handlung, desto vollkommner in einander und als Eins gesetzt, d. h. desto künstlerisch gelungener

ist die Pflichterfüllung: je mehr diese einerseits an die sittliche Beschaffenheit des gegebenen Zustandes anknüpft, andererseits je entschiedener sie es fort- oder umbildet, d. h. je mehr sie das eigenthümlich in ihm liegende sittliche Bedürfniss erfüllt.

a) Hieraus ergiebt sich, worin das Künstlerische jeder Pflichterfüllung besteht, und warum es, wenn auch im Minimum seiner Vollkommenheit, nirgends gänzlich fehlen darf, wenn es zu wirklich pflichtmässigem Handeln kommt. Jede Pflicht bewegt sich nur innerhalb eines ganz bestimmten sittlichen Verhältnisses, dasselbe seiner Beschaffenheit und seinem Bedürfnisse gemäss entweder umbildend oder weiterführend. Es beruht mithin zuerst auf einem rein erkennenden, beurtheilenden Acte, dessen Erwägung uns zu den „Cardinaltugenden" der Weisheit und Besonnenheit zurückführt (§ 57, IV. § 59). Nur die rechte Einsicht vom Wesen des ganzen sittlichen Gutes, in welches das zu behandelnde einzelne Verhältniss fällt, kurz die „Weisheit", kann die gegebene Lage richtig beurtheilen: der Pflichtmässige bleibt damit des höchsten Maasstabes bewusst, der im gegebenen Verhältniss zur Geltung kommen sollte. Aber die rechte Weisheit, wie wir zeigten, vollendet sich in der sittlichen „Besonnenheit." Diese beurtheilt das eigenthümlich Erreichbare Dem gemäss, was das nächste sittliche Bedürfniss fordert und was das entferntere erheischt (worüber in der Lehre von den Collisionen der Pflichten weiter zu handeln ist). Und so vollendet die Besonnenheit den künstlerischen Act, indem sie jenen allgemeinen Entwurf dem Gegebenen anpasst und so keinem fernliegenden Ideale, sondern dem nächsten sittlichen Bedürfnisse genügen will. Damit ist das für den bestimmten Fall sittlich Gebotene wirklich gefunden: das Handeln kann nicht stocken oder fehlgreifen; es ist stets ein Erreichbares, was es erstrebt; denn es entspricht dem nächsten Bedürfnisse.

b) Dann aber bedarf es der sittlichen Energie und Ausdauer, um das künstlerisch Entworfene stätig auszuführen, dem sinnvoll organisirten Plane der nächsten und der entfernteren

Handlungen consequente Folge zu geben. Alles sittlich besonnene (künstlerische) Handeln ist zugleich organisirend: es bezieht alle einzelnen Handlungen, welche eben dadurch pflichtmässige werden, auf den Mittelpunkt eines sittlichen Grundgedankens, welcher sich durch jene insgesammt hindurch verbreitet und in ihrer Gemeinsamkeit nur den Einen sittlichen Grundzweck darstellt. Um in jenem vielseitig künstlerischen Beurtheilen und Entscheiden diesem Einen sittlichen Vorbilde gemäss zu bleiben, bedarf daher die künstlerische Seite des pflichtmässigen Handelns der beiden andern Cardinaltugenden, der „Begeisterung" und der „Beharrlichkeit" (§ 57, III. § 58): jener, weil hier ein wahrhaftes Erfülltsein von der sittlichen Idee vorausgesetzt werden muss, dieser, weil ein solches Erfülltsein nur in der energischen Ausdauer des einzelnen Vollbringens sich bewähren kann. Im Pflichtbegriffe daher, weil hier die Handlung und zwar die einzelne den Mittelpunkt der Betrachtung ausmacht, kehrt sich ganz sachgemäss die innere Folge der Cardinaltugenden um: wir können hier nur von „Besonnenheit" und „Weisheit", welche dem einzelnen Handeln das Gepräge der Pflichtmässigkeit aufdrücken, zum tieferen Grunde derselben, der Standhaftigkeit und Begeisterung, zurückgehen oder von der Wirkung zum tieferen Principe derselben uns erheben.

c) Der gegebene, sittlich fortzubildende Zustand ist entweder ein widersittlicher, oder ein sittlich neutraler oder er enthält schon Sittliches. Im ersten Falle ist die Handlung umbildend — zerstörend das Alte und das sittliche Neue an die Stelle setzend: im zweiten Falle ist sie einbildend — erziehend in weitestem Sinne und das Alte mit dem Seinsollenden stätig verknüpfend. Beides aber, das Umbilden wie das Einbilden, ist nicht möglich, ohne das Sittliche als Ursprüngliches in der menschlichen Natur überhaupt und im Hintergrunde jedes gegebenen Verhältnisses, als wahrhaft, wenn auch noch bewusstlos, Normirendes desselben, vorauszusetzen. Auch in jeder Umbildung, Aufhebung des Nichtseinsollenden, kann nur das ursprünglich Sittliche geweckt, in jeder Einbildung kann es nur entwickelt, zu deutlichem

Bewusstsein erhoben werden. Endlich im dritten Falle ist das Verfahren fortbildend, das schon vorhandene Sittliche bestätigend und daran es weiterführend. Auch hier, und hier gerade am Wenigsten, gestattet der Pflichtmässige sich einen Sprung in der sittlichen Continuität des Handelns. Er misachtet nie eine gegebene Form des Ethischen, oder wirft sie hinweg, bis sie nicht vollständig ersetzbar ist durch die neue. (Diese Bemerkung, dass jedes sittliche Weiterführen damit zugleich Bestätigung des im gegebenen Verhältnisse schon vorhandenen Sittlichen sein müsse, ist für die Praxis und ihre Beurtheilung von grösster Wichtigkeit: sie erzeugt erst ein fruchtbares und erfolgreiches Anknüpfen und ein wahrhaft organisirendes Handeln. Ohne sie wird Beides, vielleicht bei besten Vorsätzen und in reinster Absicht, immer phantastisch oder revolutionär, d. h. in höherem oder geringerem Grade unkünstlerisch bleiben. Und dies ist zugleich der einzig praktische und gründliche Begriff der Perfectibilität: vgl. § 2, IV.)

Somit lässt sich noch allgemeiner behaupten, dass in allen drei Fällen des Handelns, auch im Tilgen des Bösen, nur das ursprünglich Sittliche in uns entwickelt, aus seiner innern Verborgenheit hervorgelockt wird. Desshalb ist jedes pflichtmässige Handeln, sofern es nur auf richtige Weise künstlerisch anknüpft und kein nächstes sittliches Bedürfniss (aus Ungeduld und Unbeharrlichkeit) überspringt, sicherlich unwiderstehlich und siegreich in seiner Wirkung; denn wie sich durchgreifend ergab, liegt im Bösen gar keine selbstständige Kraft und kein eigenthümliches Wollen, sondern es sind nur in ihm die in Verwirrung gekommenen Kräfte des Guten, welche dem rechten organisirenden Handeln weichen müssen. Alles Widersittliche kann getilgt werden, wenn man nur die Geduld hat, ein wahrhaft organisirendes, Nichts überspringendes Handeln gegen dasselbe zu richten.

IV. Gleichwie sich zeigte (§ 51, IV.), dass der Begriff der Tugend ebenso gut auf die Collectivpersönlichkeiten, wie auf die einzelnen, eine Anwendung leide: so gilt Dasselbe

und aus denselben Gründen vom pflichtmässigen Handeln. Ja für die Praxis tritt die Wichtigkeit dieser Ausdehnung des Pflichtbegriffes noch stärker hervor, weil die Tugend der Collectivpersönlichkeiten eigentlich nur in ihrem Handeln sich bewähren kann, in Form der Gesinnung aber innerhalb der Gesammtheit entweder nur halbbewusst oder auch gar nicht ausdrücklich existirt. Statt dessen schreitet entweder der Wille des Einzelnen als leitendes Vorbild der Gesammtheit voran; dann repräsentirt dieser eigentlich die Gesinnung für die Andern. Oder es ist die Form der Sitte, des positiven Gesetzes, in der das Seinsollende für die Menge existirt, wo sie also ihre Collectivgesinnung nur mittelbar, auf unselbstständige Weise, im Befolgen des Gesetzes, documentiren kann. Was daher im folgenden Abschnitte von den Pflichten im Besondern gelehrt wird, bezieht sich, unter den im Einzelnen von selbst sich ergebenden Modificationen, durchaus auf beide Sphären.

II. Das System der Pflichten.

§ 63.

Es ist schon nachgewiesen worden, warum der Eine Begriff der Pflicht im Handeln sich zerlegen müsse in eine stätige Reihe genau verbundener und organisch bezogener einzelner Pflichthandlungen (§ 62, III.). Jede Pflicht nämlich entspringt theils aus der objectiven Idee eines bestimmten sittlichen Gutes (des Berufes, der Lebenslage u. s. w.), theils aus dem subjectiven Verhältnisse des Handelnden zu jenem Gute (nach seiner sittlichen Reife, seinem Lebensalter, seiner allgemeinen Vorbildung u. s. w.). Daraus ergab sich zunächst (§ 62, I.), dass jede Pflicht nicht nur unübertragbar sei von dem Einen Subjecte auf das andere, dass Jeder in ihr lediglich für sich einstehen könne, sondern auch, dass sie für Jeden nur einmal gesetzt sei und ihm selber niemals in gleicher Gestalt wiederkehren könne.

Es fragt sich daher und ist gefragt worden, wie bei diesem durchaus individualen, somit unendlichen Inhalte eine erschöpfende, in sich begränzte Pflichtenlehre möglich sei, wie man vollends

von einem „Systeme“ der Pflichten reden könne? Und doch hat keine ihres Zieles vollständig bewusste Ethik diese Aufgabe abweisen können, weil sie erkennen musste, dass nur dadurch der Pflichtbegriff wissenschaftlich erschöpft, aber auch praktisch oder ascetisch eine normirende Bedeutung für das wirkliche Handeln gewinnen könne.

Wir untersuchen daher, was in ihm das individuale Moment, was dagegen das gemeingültige und somit wissenschaftlich zu erschöpfende sei.

I. Unendlich und somit unbestimmbar ist das subjective Verhältniss, aus welchem dem Einzelnen das Bewusstsein der Pflicht entsteht; und dies eben ist es, was jede Pflicht zur individuellen und unübertragbaren macht. Aber auch hier liegen der unbestimmbaren Verschiedenheit bleibende und gemeinschaftliche Gesichtspunkte zu Grunde, welche wir im Vorhergehenden schon vollständig kennen gelernt haben. Derselbe Inhalt der Pflicht kann von den verschiedenen Individuen, nach den verschiedenen Stufen ihrer Tugendbildung, theils als äusseres Gesetz beobachtet, theils als inneres Gebot befolgt, theils endlich mit freier Neigung um sein selbst willen erfüllt werden (vgl. § 61). Ebenso werden demselben Individuum mannigfache Sphären des pflichtmässigen Vollbringens sich eröffnen, worin der Pflichtbegriff in verschiedener Stärke der Forderung sich an ihn richtet. Die Erfüllung alles rechtlich Geforderten (§ 61, I.), die Vermeidung alles sittlich Unerlaubten (§ 61, II.) ist das allgemein und unbedingt Gebotene; „Liebespflichten“ zu üben (§ 61, III.) vermag nur der am Höchsten von sittlicher Begeisterung Erfüllte, oder anders ausgedrückt: sie haben die beschränkteste Geltung und geringste Erzwingbarkeit. Dieser Unterschied, der aber, wie wir zeigten, eigentlich keiner des Inhalts, sondern nur der Abstufung des sittlichen Bewusstseins ist, lag dunkel der ältern Eintheilung der Pflichten in vollkommne und nicht vollkommne oder in Zwangs- und nicht erzwingbare Pflichten zu Grunde. Es ergiebt sich indess, dass dies die nicht erschöpfbare, damit auch nicht der wissenschaftlichen Eintheilung zu Grunde

zu legende Seite am Pflichtbegriffe sei. Wir müssen ein anderes Princip derselben suchen.

II. Völlig zu erschöpfen dagegen ist das objective Gebiet, in welchem der Pflichtbegriff sich darstellt: es ist der Inhalt der ethischen Ideen. Hierin liegt daher auch der rechte, innere Eintheilungsgrund für denselben: er ergiebt sich aus der Eigenthümlichkeit des Pflichtbegriffes, in seiner Stellung zwischen dem Tugend- und dem Güterbegriffe. Tugend ist ruhende Gesinnung, allgemeines Erfülltsein des Willens mit dem Inhalte der ethischen Ideen (§ 51 ff.). Pflicht stellt das Sichbethätigen jenes Willens in Verwirklichung des Inhalts jener ethischen Ideen dar; die Güter endlich zeigen die äussere Objectivität dieses Inhalts, durch pflichtmässiges Handeln hervorgebracht. Somit kann für beide Gebiete, der Pflicht und der Güter, nur der Inhalt der ethischen Ideen den Eintheilungsgrund abgeben: — in Bezug auf die Pflicht dergestalt, dass der Unterschied der ethischen Ideen sich in den verschiedenen Richtungen des pflichtmässigen Handelns darstellen muss; — in Bezug auf den Güterbegriff also, dass dieser Unterschied zu einem objectiven Systeme wechselseitig sich ergänzender Güter sich ausbildet; wovon später das Nähere.

Hiernach kann die Richtung des pflichtmässigen Handelns nur eine doppelte sein: die auf sich zurückkehrende und die nach Aussen gewendete. So entstehen zwei grosse Gebiete der Pflicht: zuerst eines Handelns in Bezug auf uns selbst, welches eben dadurch sittlich oder pflichtmässig wird, indem es von der Idee der Vervollkommnung erfüllt ist und diese auf eigenthümliche Weise darstellt. Sodann eines Handelns in Bezug auf Andere, welches dadurch pflichtmässig wird, indem es die Rechtsidee, die der ergänzenden Gemeinschaft, sofern sie bestimmte Gemeinschaften hervorbringt, und die Idee des Wohlwollens darstellt. Die Idee der Gottinnigkeit erzeugt keine eigenthümliche Pflichtsphäre; sie ist das Beseelende und zur Vervollkommnung Steigernde in allen, oder in dem ganzen sittlichen Leben. Daher kann auch,

aus einem weit tiefern Grunde, als man gewöhnlich annimmt,*) in keinem eigentlichen Sinne von „Pflichten gegen Gott“ die Rede sein, weil das Bewusstsein eigener Gottinnigkeit, Andacht, wenn man dasselbe auch ungeschickter Weise eine „Pflicht“ und Pflicht „gegen Gott“ nennen wollte, niemals doch ein besonderes sittliches Vollbringen, Handeln, bezeichnen kann, welches neben andere Pflichten tritt, diese ausschliesst und von ihnen ausgeschlossen wird. Vielmehr kann es und soll es unsere allgegenwärtige Stimmung sein und somit in jedem besondern pflichtmässigen Handeln mittelbar Kunde von sich geben. Dennoch liegt ein Soll in ihm, wie schon die vorhergehende Redewendung verräth. Aber dieses Soll wendet sich an uns selbst: die „Pflicht“ der Ausbildung und Steigerung des religiösen Bewusstseins fällt unter die Pflichten der Selbstvervollkommnung und ist unter diesen eine der wichtigsten und fundamentalsten.

III. Beide Richtungen und Gebiete des pflichtmässigen Handelns stehen aber nicht im Gegensatze mit einander, sondern in stäter innerer Wechselbeziehung. Dies folgt schon auf allgemeine Weise aus dem innern Verhältnisse der ethischen Ideen zu einander, namentlich aus der Unabtrennlichkeit der Ideen der Vervollkommnung und des Wohlwollens (§ 13—16). An dieser Stelle bewährt es sich im Besondern: die Idee der Vollkommenheit kann sich nur an der sittlichen Gemeinschaft bethätigen; umgekehrt sind die Güter der sittlichen Gemeinschaft nur dadurch und in dem Maasse darstellbar in einem pflichtmässigen Handeln, als die Idee der Vollkommenheit im handelnden Subjecte realisirt ist.

Hiernach bestätigt sich von Neuem ein Hauptgesichtspunkt unserer Ethik: es giebt keine abstracte „Tugend“ oder gleichförmige „sittliche Vollkommenheit“, sondern nur eine in Bezug

*) Selbst Kant, der in seiner „Tugendlehre“ (S. 179 ff.) diesen Gegenstand umständlich bespricht, beschäftigt sich eigentlich doch nur mit einer formellen Kritik des Ausdrucks: „Pflichten gegen Gott“, ohne wesentlich und erschöpfend in das innere Verhältniss des religiösen Bewusstseins zum sittlichen einzugehen.

auf die Gemeinschaft und in den eigenthümlichen Gränzen des Genius und des Berufes. Von der andern Seite: Keinerlei Gemeinschaft ist „sittlich", welche nicht die Vollkommenheit der an ihr Theilnehmenden steigert. Desshalb ist auch das Verhältniss zwischen den beiden Pflichtgebieten also zu formuliren: Jede Selbstvervollkommnung ist nur insofern sittlich und Inhalt eines pflichtmässigen Handelns, als sie die Vollkommenheit der Gemeinschaft zum Ziele hat. Die Pflichten der Selbstvervollkommnung finden ihren letzten Zweck und Inhalt an den Rechts-, Berufs- und Liebespflichten. Umgekehrt: wo es im besondern Falle der Selbstvervollkommnung bedarf, das erkennt das Subject nur an dem sittlichen Wechselverhältnisse mit den Andern: die Rechts-, Berufs- und Liebespflichten normiren stets und bringen zum Bewusstsein, worin wir die Vervollkommnung erstreben sollen.

Aus diesem Grunde halten wir die Eintheilung der Pflichtenlehre in „Selbstpflichten" und „Socialpflichten", wie sie z. B. Rothe aufstellt, wenigstens im Ausdrucke für nicht ganz glücklich gewählt, weil darin der Anschein liegt, als seien die „Selbstpflichten", die der Vervollkommnung, nicht socialer Natur, und umgekehrt; während sie doch nur die Vervollkommnung für die Gemeinschaft betreffen, alle Pflichten somit sociale sind, nur in unmittelbarer oder in mittelbarer Weise; während ebenso die Socialpflichten in mittelbarer Weise auf die Selbstvervollkommnung zurückwirken, demnach nicht weniger „Selbstpflichten" in weiterem Sinne genannt werden können.

§ 64.

Nach diesen Prämissen ergiebt sich nun folgende Eintheilung des ganzen Pflichtgebietes:

I. Die Pflichten „in Bezug auf uns selbst" können nur aus der Idee der Vervollkommnung entspringen und diese am ganzen Umfange des sittlichen (Collectiv- wie des einzelnen) Subjects darstellen. Dadurch entsteht eine Reihe von Pflichten, welche sich wechselseitig bedingen oder

wie Mittel und Zweck zu einander verhalten und aus welchen eben damit ein sittlich organisirtes Leben der Selbstvervollkommnung entsteht. Der Grund einer solchen Unterscheidung zwischen bedingten und unbedingten Pflichten liegt jedoch darin, dass alle diejenigen äussern und innern Bedingungen, welche zur Realisirung der sittlichen Vollkommenheit, als des absoluten Zweckes in uns, nothwendig sind, um dieser Nothwendigkeit willen zu bedingten Pflichten für uns werden; aber demzufolge zugleich untergeordnet werden müssen den unbedingten oder an sich selbst Zweck seienden Pflichten, wenn sie mit ihnen unvereinbar sind oder in „Collision" gerathen.

A) Die Pflichten der Selbsterhaltung des Subjects im ganzen organisch-geistigen Bestande sind die ersten und allgemeinsten unter den bedingten Pflichten. Bedingte sind sie aber und eben dadurch erheben sie sich über das Instinctive des unmittelbaren Selbsterhaltungstriebes (§ 25) ins Sittliche und zum Pflichtbegriffe, dass die Selbsterhaltung nicht Zweck an sich, sondern Mittel sei zur Darstellung der sittlichen Idee. Nur desshalb, weil und nur in dem Umfange, als das Subject Werkzeug der sittlichen Idee ist, hat es die Pflicht, sich zu erhalten, und lediglich aus diesem Gesichtspunkte organisirt der Sittliche sein ganzes äusseres und inneres Leben, dass er seine physischen und geistigen Kräfte nur für den Dienst der Idee erhält und steigert.

a) Dies bezieht sich theils auf die unmittelbare Erhaltung des Lebens und Leibes, indem man beide ohne entschiedenes Pflichtgebot nicht Gefahren aussetzt oder jenes nicht aufopfert (gegen den Selbstmord, wie gegen den Zweikampf um conventioneller Ehrenpunkte willen): ebenso indem man die volle ungeschwächte Gesundheit des Geistes und Leibes sich zu erhalten oder sie wiederherzustellen sucht, als des starken und willensbereiten Organes für Darstellung der sittlichen Idee. (Gegen die ascetische Entsagung, wie andererseits gegen jene moderne Selbstverweichlichung, die in flanirendem Lebensgenusse und im Hegen aller Bedürfnisse einer

zufälligen Subjectivität schon ein geistig würdiges Ziel oder sogar die einzig erleuchtete Lebensweisheit findet! In jener Beziehung: Der Sittliche wünscht sich körperliche Kräfte nur, um desto kräftiger wirken zu können; er schwächt sie also nicht durch künstliche Entsagungen. Alles, was auf „Kasteiung" abzweckt, fällt also nur der untersten Stufe sittlicher Cultur zu, um durch vorläufig äusserliche Uebungen überhaupt sich an Selbstüberwindung zu gewöhnen; und von diesem untergeordneten Gesichtspunkte aus lässt sich, wenn es mit menschenerziehender Weisheit behandelt wird, gegen das Princip selber gar Nichts einwenden. In dieser Hinsicht ist gegen die moderne geistreiche Genusskunst zu sagen, dass sie gerade im Principe verkehrt und dabei noch das sichere Kennzeichen einer innerlich hohlen, oberflächlichen, der Begeisterung und damit auch jeder entschiedenen Ueberzeugung unfähigen Subjectivität ist. Dergleichen halbe, nirgends einwurzelnde Persönlichkeiten gleichen den Schatten zwischen Himmel und Hölle: sie fallen eigentlich ganz ausserhalb des sittlichen Processes, indem sie während eines vielleicht langen Lebens niemals entschieden gewollt, geliebt oder gehasst, für irgend Etwas sich bleibend begeistert haben.)

b) Theils reicht die Pflicht der Selbsterhaltung noch weiter: sie erstreckt sich auf die Erhaltung unserer ganzen persönlichen Selbstständigkeit und Freiheit, als sittlich wirkenden Individuums. So wird sie zur Pflicht des Erwerbs und der Erhaltung des Eigenthums, indem nur durch Eigenthum, — d. h. durch individuellen Erwerb, der nicht bloss den Lebensunterhalt sichert, sondern auch Musse zur Cultur und Selbstbildung übrig lässt, — die Persönlichkeit sittlich vollkommen selbstständig wird. — Ebenso wird sie zur Pflicht der Erhaltung der rechtlichen Freiheit und der sittlichen Selbstbestimmung des Individuums. Ein für Alle gleichmässig bestimmter Bereich politischer und geistig sittlicher Freiheit (Gewissens-, Glaubensfreiheit, selbstständige Wahl des Berufes u. s. w. fällt hier hinein) muss Jedem zugewiesen sein. Diesen sich zu sichern,

für seine Wiedererringung zu kämpfen, hat er die Pflicht; damit aber auch das unveräusserliche Recht in einem rechtlich-sittlich geordneten Gemeinwesen, jene Freiheit zu fordern, indem er hier, innerhalb dieses geordneten Gemeinwesens, eigentlich nur dadurch jene Freiheit sich sichern kann, dass er Alles unterlässt, wodurch er sich derselben unwürdig machen und auf gesetzlichem Wege ihrer verlustig werden könnte. — Endlich wird sie zur Pflicht der Erhaltung der persönlichen Ehre (§ 28). Wie es die erste Pflicht ist, sittliche Würde anzustreben, als den geistigen Ausdruck sittlich bewusster Kraft in der Persönlichkeit: so ist es unmittelbare Folge davon, also ebenso vollständige Pflicht, die äussere Erscheinung der innern Gesinnung entsprechen zu lassen. Dies fordert ein Doppeltes: zuerst ein der allgemeinen Sittlichkeit und dem besondern Berufe angemessenes Leben zu führen, das innerlich Sittliche zugleich objectiv werden zu lassen; sodann aber auch jeden äussern Angriff auf dies in unserer Person dargestellte Sittliche kräftig zurückzuweisen. Dies allein ist der sittliche Begriff der Ehre und einer Pflicht der Ehre. Es ist pflichtwidrig und feig, das Sittliche, in welchem Organe es auch erscheint, erniedrigen, es von seiner ursprünglich angestammten Höhe herabziehen zu lassen. Desshalb wird der Sittliche ebenso für die fremde Ehre kämpfen, wie für die eigene; denn die Verletzung der sittlichen Idee ist es eigentlich, welche ihn indignirt. Alles Uebrige der „äussern Ehre" (§ 28) und der besondern Ehrenstellung bekümmert dagegen ihn nicht.

In allen diesen drei Rücksichten erzeugen jedoch, wie schon angedeutet, diese Pflichten zugleich Rechte — Rechte des Einzelnen an das Gemeinwesen (den Staat), dessen Mitglied er ist und von welchem er in grösserem oder geringerem Grade abhängig wird bei Erfüllung jener Pflichten. Der Staat seinerseits, wie sich hier schon vorläufig ergiebt, hat demnach die dreifache Pflicht, dafür zu sorgen, dass jeder Staatsangehörige durch seine Arbeit (Eigenthum) leben könne und zugleich Musse übrig behalte: ebenso Jedem rechtliche, Gewissens- und Berufsfreiheit zu garantiren, endlich Jedem rechtlichen

Schutz wider Ehrenkränkungen zu verleihen. Merkwürdig ist es, aber keineswegs unerklärlich, dass nur die letztere Verpflichtung, ebenso wie den negativen Schutz des Eigenthums, der bisherige Staat unbedingt anerkannt hat; dass er nur sehr zögernd und allmälig die zweite anzuerkennen begonnen, bisher aber noch bis auf das Aeusserste sich gesträubt hat, auch der zuerst genannten Pflicht deutliche Anerkennung zu Theil werden zu lassen.

§ 65.

B) Die Pflichten der Selbstvervollkommnung haben allein den Charakter der Unbedingtheit unter den Pflichten „in Bezug auf uns selbst“: sie sind im ethischen Processe schlechthin Zweck an sich selbst, alle jene bisher aufgezählten dagegen nur Mittel zu ihrer Erreichung.

Nachdem jeder abstracte Begriff der Vollkommenheit bereits abgewiesen ist, kann hier Selbstvervollkommnung nur bedeuten die vollständige und rückhaltlose Ausbildung des Genius in einem Jeden. Und eben desshalb ist diese eine Pflicht, und zwar die erste, unbedingte aller Pflichten gegen uns selbst, weil mit ihr der eigentlich sittliche Charakter des Individuums erst beginnt und seine sittliche Lebensstellung sich abgränzt. Der Genius enthält nämlich die Einheit des allgemein (menschlich) Sittlichen und der individuellen geistigen Begabung, welche letztere eben dadurch zur sittlichen wird, indem sie, im „Berufe“ zur bewussten Klarheit aufgenommen, von hier aus das ganze übrige Leben sittlich organisirt und dadurch das Subject zum Gliede sittlicher Gemeinschaft erhebt. „Selbstvervollkommnung“ daher ist, in Beziehung auf das Subject, unablässige Entselbstung, Abstreifen des Zufälligen, Willkürlichen, Unorganisirten in unserm Leben, in Bezug auf den objectiven Gehalt der Vollkommenheit, immer tiefere Einbildung des Subjects in die verschiedenen Gestalten („Güter“) der sittlichen Gemeinschaft. Es giebt an sich ebenso viele Richtungen der menschlichen Selbstvervollkommnung und „Pflichten“ derselben, als es Güter der Gemeinschaft

giebt, in denen die geistigen Anlagen ihrer eigenthümlichen Richtung (ihrem innern Berufe) gemäss sich ausbilden können. Demgemäss sind nur zwei Gebiete solcher Pflichten zu unterscheiden, die der allgemeinen Cultur- und der besondern Berufsbildung.

a) Die Pflichten allgemeiner Culturbildung entsprechen denjenigen Gütern der Gemeinschaft, durch welche die allgemein menschlichen Seiten des Genius angeregt und damit zugleich auf individuale Weise in der Persönlichkeit entwickelt werden. Durch sie wird erst die menschheitliche Grundlage zur Berufsbildung erzeugt, welche letztere zugleich dadurch ihre sittliche Rechtfertigung erhält und der Gefahr entgeht, bloss den Abdruck eines einseitigen Berufslebens, eine durch Bildung gerade verstümmelte Persönlichkeit hervorzubringen. Desshalb giebt es für Alle Pflichten der intellectuellen, der rechtlich-sittlichen, der ästhetischen, der religiösen Cultur, deren Einzelheiten hier um so weniger zu verfolgen nöthig ist, als im Begriffe der besondern, im Folgenden zu betrachtenden Güter auch der eigenthümliche Charakter jeder dieser Pflichten mitbestimmt wird. Welche besondere Seite dieser Allen gemeinsamen Cultursphären jedoch das Individuum sich anzueignen vermag und desshalb in sich auszubilden die „Pflicht" hat, das entscheidet sich nach seinem Genius und der dadurch bedingten eigenthümlichen Berufsstellung, wodurch allein die allgemeine sittliche Aufgabe des Menschen und die individuelle des Einzelnen in Uebereinstimmung treten und wechselseitig sich decken können.

b) Hiermit ergiebt sich, dass auch die Pflichten der besondern Berufsbildung in keinerlei Widerspruch oder Incompatibilität mit den allgemeinen Culturpflichten treten können, wenn die Berufsbildung gründlich und sittlich geübt wird. In dem „Berufe", in der eigenthümlich sittlichen Lebensstellung eines Jeden, scheint die ganze sittliche Idee wieder: sie lässt sich nicht nur in ihn hineinlegen durch die Intensität der Gesinnung, durch die „Gewissenhaftigkeit" in Berufsbildung und Berufserfüllung, sondern weit allgemeiner noch wird jeder Beruf

dadurch zu einem rein humanen, der ganzen Gemeinschaft angehörenden Vollbringen gesteigert, je höher der Einzelne durch allgemeine Culturbildung der ganzen Menschheit angehört. So ist es das lebendige Wechselspiel eines unablässig fortschreitenden, in jedem Berufe uns offenstehenden Culturlebens, dass jeder allgemeine Culturgegenstand mit Empfänglichkeit ergriffen, immer aber der individuellen Begränzung des Berufes angeschlossen und eigenthümlich ihm angeeignet werde; — der Landbauer oder der Industrielle wird sich die allgemein bildenden Resultate der Naturforschung z. B., anders aneignen, als der Gelehrte und Staatsmann, das weibliche Geschlecht anders, als das männliche: — dass aber auch umgekehrt jede bestimmte Berufsstellung dazu erweitert werde, die Empfänglichkeit für die allgemein menschheitlichen Interessen sich zu erhalten.

Damit bewährt sich von Neuem (vgl. § 63, III.), dass alle Pflichten der Selbstvervollkommnung sociale sind und dass umgekehrt die rechte Uebung jeder socialen Pflicht auf unsere Vervollkommnung zurückwirkt. Jede ächte und darum sittliche Cultur, von welcher einsamen Ascese auch sie beginne, endet immer damit, eine eigenthümliche Gemeinschaft, ein geistig-sittlich Verbindendes in der Menschheit oder unter Einzelnen hervorzubringen. Jede ächte und darum sittliche Gemeinschaft umgekehrt regt irgend eine, sonst in uns verborgen gebliebene, geistige Eigenthümlichkeit auf, wirkt daher wahrhaft cultursteigernd und erzeugend, indem nur in das Reich des Geistes die wahren Neuzeugungen fallen können.

§ 66.

II. Die Pflichten „in Beziehung auf Andere" betreffen die Gemeinschaft in engerem oder im eigentlichen Sinne und normiren den unmittelbar wirksamen Verkehr unter den freien Subjecten. Diese Gemeinschaft empfängt aber nur aus den Ideen des Rechts und des Wohlwollens ihre sittliche Bedeutung; ebenso können die daraus sich ergebenden „Pflichten" nur dadurch erschöpft werden, dass sie der vollständige Ausdruck jener beiden Ideen sind. So entstehen für dieses Gebiet

(nur) zwei Pflichtsphären, die der Rechts- und der Liebespflichten, die aber gleichfalls nicht in innerm Widerstreite, sondern in wechselseitiger Ausgleichung, und als sich gegenseitig schützende und unterstützende zu einander verhalten.

Zunächst findet zwischen den beiden Pflichtsphären ein analoges Verhältniss statt, wie im vorigen Gebiete zwischen den bedingten und den unbedingten Pflichten „in Bezug auf uns selbst“: dass nämlich auch hier die erstern, die Rechtspflichten, den höchsten sittlichen Zweck nicht in sich selbst tragen, sondern dass sie nur die nothwendigen Bedingungen, „Mittel“, enthalten, um innerhalb ihrer festen Normen und unausweichlichen Schranken die höheren, in sich selbst Werth habenden, auf Wohlwollen gegründeten Pflichten der Gemeinschaft verwirklichen zu können. Der Grund dieses Verhältnisses ist in dem allgemeineren Verhältnisse enthalten und zugleich dies in jenem abgebildet, welches zwischen der Rechtsidee und der Idee ergänzender Gemeinschaft besteht (§ 12): die Rechtsidee erzeugt in den sämmtlichen festen und gesetzlich gesicherten Rechtsformen der Gemeinschaft nur die äussere Schranke, in welche sich jene Idee, mit ihren höheren eigentlich humanen Formen, der Gemeinschaft einbilden kann und soll.

A) Die Rechtspflichten sind schlechthin allgemeine und unbedingt geltende; denn sie enthalten die unerlässlichen Bedingungen, die in keinem Falle übertreten werden dürfen, wenn überhaupt eine geordnete Gemeinschaft zwischen freien Subjecten bestehen soll. Sie sind daher das Minimum des sittlichen Willens, welches von Jedem gefordert werden muss, der überhaupt an der Gemeinschaft theilnehmen will. Da sie jedoch eben damit an sich selbst nur die „Mittel“, die äussern Bedingungen enthalten, die Existenz der Gemeinschaft selber aber der „Zweck“, das an sich Werthhabende ist: so müssen sie um ihres Zweckes willen unbedingt gefordert werden; — d. h. sie sind erzwingbar, „Zwangspflichten“ ihrer Form nach.

a) Hierin liegt ein Doppeltes. Zuerst fragt sich, was die innere Bedeutung jenes „Zwanges“ und sein wahrer Grund

sei? In jener Beziehung ist geltend zu machen, dass bei den Rechtspflichten die *innere Gesinnung* nicht vorauszusetzen oder abzuwarten sei, welche sich freiwillig ihnen unterwerfe, wie bei den Liebespflichten: sondern ganz unabhängig von aller Gesinnung muss jedes Subject gewisse Bedingungen des freien Zusammenseins erfüllen, *damit* ein solches überhaupt nur möglich sei, oder wenn es dieselben übertritt, muss es durch äussere Umstände genöthigt werden, sein verkehrtes Handeln zu *unterlassen* oder es zu *büssen*. *Dies* ist der wahre Grund des Zwanges *zum* Rechte und *innerhalb* des Rechts. Er liegt, wie man hier deutlich sieht, nicht in der unübertreffbaren Höhe oder *inneren* Absolutheit des Rechts, auf welche Art man in der Regel die Sache gefasst hat; vielmehr darin, dass es ein *untergeordnetes*, aber *unabweisbares* Mittel für einen höheren, allerdings absoluten Zweck ist. Ohne *festgesichertes*, also *nöthigenfalls* auch durch Zwang hervorzubringendes Recht kann auch keine sittliche Gemeinschaft existiren. *Zwang* und *Erzwingbarkeit* ist daher, wie wir schon früher zeigten (§ 10, Anm.), kein specifisches und unerlassliches Merkmal des Rechts; sie sollen vielmehr auch innerhalb des Rechts überflüssig werden. Daher ist eine *Erziehung* zum Rechte, eine *Bildung* zur rechtlichen Freiheit schlechthin gefordert. Aber dieser freiwillige Gehorsam kann nicht abgewartet werden, sondern ihm *vorantreten* muss der Zwang zum Rechte, damit überhaupt nur eine sittliche Gemeinschaft und innerhalb derselben eine Erziehung zum Rechte und zur Sittlichkeit möglich werde.

Sodann ergiebt sich aus der ganzen Stellung, welche der Zwang im Rechtsbegriffe erhält, dass, da seine Bedeutung nur ist, die Gemeinschaft möglich zu machen, er auch rechtmässiger Weise nur dem Organe anvertraut werden kann, durch welches der *Wille der Gemeinschaft* sich vollzieht: Zwangs- und Strafrecht besitzt nur der *Staat*, und zwar nicht darum, weil die Einzelnen, in eigener Ohnmacht den Zwang wirksam auszuüben, es *ihm übertragen hätten* (diese Fiction eines Theils der ältern Kantischen Schule ist ganz abzuhalten), sondern ursprünglich und begriffsmässig darum, weil nur hier der Zwang

objectiv gerecht sein und seinen absoluten Zweck erfüllen kann. Weil ferner dieser Zweck nicht in ihm selbst liegt, sondern eigentlich darauf gerichtet ist, einen Zustand herbeizuführen, in welchem der Zwang überflüssig geworden: so wird auch die Strafgewalt des Staates ihre vollständige Rechtmässigkeit nur dadurch erhalten, dass er zugleich die Pflicht übernimmt, durch Bildung des Volkes, durch unablässige Steigerung seiner Sittlichkeit und seines Wohlstandes die Verbrechen immer seltner, jene Strafveranstaltungen daher immer unnöthiger zu machen.

b) Die Idee des Rechts ihrem Inhalte nach umfasst normirend und schützend alle freien Verhältnisse der Subjecte in Bezug auf ihr Leben, ihr Eigenthum und ihre ideale Persönlichkeit (Ehre; vgl. § 28, b. § 64, A. b.). Auf den Umfang dieser drei Güter beziehen sich daher auch die Rechtspflichten als solche, und auf Weiteres nicht. In den besonderen Inhalt dieser Pflichten hier einzugehen, wäre jedoch um so überflüssiger, als darin abermals nur vorweggenommen werden könnte, was die Güterlehre im Folgenden über jene Begriffe auszuführen hat. Pflichtmässiges Handeln — dies hat sich ja schon auf allgemeine Weise ergeben (§ 60) — heisst nur, den ganzen Inhalt eines sittlichen Gutes, wie aller Güter in die Gesinnung aufnehmen und im Willen darstellen.

Dagegen ist ein anderer Gesichtspunkt hier auszuführen. Jede Rechtspflicht kann selbst nach einem doppelten Maasstabe behandelt und in der Ausführung dargestellt werden, nach dem negativen des blossen Rechts oder nach dem höhern, positiven der Billigkeit. Hierdurch entsteht nicht sowohl ein doppeltes Gebiet von Rechtspflichten, als besonderer „Pflichten des Rechts“ und besonderer „der Billigkeit“ — wie gewöhnlich die Sache betrachtet wird, — als ein doppelter Gesichtspunkt, jede Rechtspflicht zu behandeln. Auf der ersten Stufe — man kann sie die der formellen Rechtlichkeit nennen — begnügt sich der Rechtswille, die gegebenen Rechts- und Vertragsverhältnisse als solche zu beobachten, d. h. keine Unrechtlichkeit zu begehen. Hier geht er nicht hinaus über die

Gränzen des einmal vorgeschriebenen Rechts; was aber jenseits desselben liegt, dazu hält er sich befugt, auch wenn es gegen die „Billigkeit“ wäre, d. h. wenn es der höhern oder allgemeinen Idee der Gerechtigkeit widerstreiten sollte. Auf der höhern Stufe dagegen, — man kann sie die der Billigkeit nennen — sucht der Rechtswille auch das einzelste Rechts- und Vertragsverhältniss der allgemeinen Gerechtigkeit so adäquat als möglich zu machen, und enthält sich daher, von einer positiven Rechtsbefugniss Gebrauch zu machen, welche jener höhern Idee nicht entsprechen würde. Aber auch hier ist noch nichts specifisch Sittliches, dem „Wohlwollen“ Entspringendes gesetzt, sondern nur die Idee des Rechts ist völlig verwirklicht, indem sie auch bis in das Einzelne hinein die Rechte und die Verbindlichkeiten einander proportional macht. Die ganze, völlig durchgeführte Rechtspflicht stellt eben nur die Billigkeit dar. (Vgl. § 12, II.)

Um so unsittlicher erscheint von diesem Gesichtspunkte aus das von den rechtmässigen, wie unrechtmässigen Weltmächten, ihren Verbindlichkeiten gegenüber, oft genug geübte Auskunftsmittel: statt gerecht zu sein, lieber grossmüthig sein zu wollen, d. i. ihre Rechtsverbindlichkeiten für freiwillig geübte Liebespflichten auszugeben. Ja dergleichen wird für den Empfänger eine desto beleidigendere und empörendere Gabe, als dadurch das wahre Verhältniss lügenhaft umgekehrt wird: der in seinen gerechten Ansprüchen Beeinträchtigte sieht sich zum begünstigten Clienten herabgedrückt und der Schuldner giebt sich für einen edelmüthigen Spender von Wohlthaten aus. Es lässt sich nicht leugnen, dass eine Menge Anrechte im Staate und in der Gesellschaft, welche im Kreise der Billigkeit, d. h. des allgemeinen Rechtes, liegen, noch immer auf diese Art behandelt werden. Die, welche sie vorenthalten, glauben noch edel und grossmüthig zu sein, wenn sie die Erfüllung jener Ansprüche einer fernen Zukunft überlassen wollen, während das Aufgeben derselben schon lange im Rechte begründet gewesen wäre!

§ 67.

B. Die Liebespflichten bilden das zweite grosse Gebiet der Pflichten „in Bezug auf Andere“: sie erschöpfen alle Beziehungen unter den freien Subjecten, welche aus Wohlwollen entspringen und die daher nicht in einer blossen Abgränzung ihrer Freiheitssphären gegen einander sich genugthun, sondern zu einer wahren, positiven Ergänzung und (eben darum „uneigennützigen“) Hingabe ihrer Persönlichkeiten an einander sich erweitern. Diese Pflichten sind daher die wahren und vollständigen der Gemeinschaft, die eben darum auch an sich selbst sittlichen Werth haben, und solchen nicht erst, wie die Rechtspflichten, von einer durch sie hindurch zu vermittelnden höhern Ordnung erwarten dürfen. Wenn sie daher auch nicht unbedingt gefordert werden können, als das „Minimum des sittlichen Willens“, wie die Rechtspflichten (§ 66, A.), wenn sie vielmehr nur aus freier Gesinnung hervorgehen und von sittlicher Begeisterung eingegeben sind: so zeigen sie doch gerade dadurch ihren höhern und absoluten Charakter. Jede Liebespflicht, — auch die einzelste und kleinste, wenn aus dem freien Drange sittlicher Begeisterung geübt, — stellt die ganze Idee des Guten dar: jede ist in sich selbst Zweck und von absoluter Bedeutung. Jede hat eben damit auch in sich selber unbedingten sittlichen Werth, und es findet in diesem Betreff durchaus kein Unterschied zwischen den einzelnen Liebespflichten statt. (Was das Folgende, besonders durch den dazutretenden Begriff der „Berufspflichten“, daran noch modificiren, nicht aber ändern oder aufheben wird, dies ergiebt der weitere Zusammenhang.)

Die Liebespflichten umfassen ein doppeltes Gebiet. Wir können in ihnen besondere und allgemeine Pflichten der Nächstenliebe unterscheiden; beginnen aber von den erstern und gehen zu den allgemeinen fort gegen die hergebrachte Ordnung, weil von jenen naturgemäss und auch nach der äussern Erfahrung der sittliche Process in der Regel beginnt, welcher erst allmälig immer bewusster zu den allgemeinen Pflichten der Menschenliebe sich erhebt.

a) Die besondern Pflichten der Nächstenliebe gehen hervor aus den genau abgegränzten Sphären der Gemeinschaft, in denen die Individualitäten sich auf bleibende und eigenthümliche Weise ergänzen und dadurch ein ebenso dauerndes Verhältniss oder „Gut“ hervorbringen, welches dadurch insbesondere ein sittliches wird, indem es einerseits aus Wohlwollen hervorgeht, andererseits Vervollkommnung erzeugt unter den Theilnehmenden. Daher entspricht der immer vollkommneren Hervorbildung dieser Güter in ihrer Eigenthümlichkeit eine Reihe besonderer Liebespflichten, über deren Inhalt und Wesen wir auch hier an die Güterlehre verwiesen werden, welche allein im besondern Begriffe des Gutes auch mittelbar erkennen lehrt, was das von der Liebespflicht eigenthümlich in ihm zu Producirende sei. Wir können in dieser Beziehung zwei Reihen von Gütern und von ihnen entsprechenden Pflichten unterscheiden. Von der Familie an, durch die Gemeine- und Standesgemeinschaft hindurch bis zur staatsbürgerlichen Gemeinschaft, findet jedes Subject bestimmt gegebene Verhältnisse, welche es dadurch sittlich oder pflichtmässig behandelt, dass es durch Anerkennung derselben sein Wohlwollen bethätigt und durch Unterordnung sich ihnen gemäss macht. Hier ist das Anknüpfen an die Gegebenheit das Vorwaltende (sogar in der Ehe, weil die Geschlechtsdifferenz und selbst die Unwillkürlichkeit der ersten geschlechtlichen Wahlanziehung ein gegebenes und jeder freien Wahl vorausgehendes Element ist); und das eigenthümlich Gesinnungsvolle und Künstlerische der Pflichterfüllung besteht in dem liebevollen Unterordnen der eigenen Subjectivität unter die gegebenen Schranken. — Ebenso in der zweiten Reihe durchläuft das Subject von der Geselligkeit und Freundschaft durch die Erkenntniss- und Kunstgemeinschaft hindurch bis zur Association für humane Zwecke und zur religiös-kirchlichen Gemeinschaft, — (wenigstens sollte es so sein in der letztern Hinsicht!) — ein Gebiet frei gewählter Ergänzungen, in denen sich die Eigenthümlichkeit des Genius allseitig entfalten kann. Hier ist das Gesinnungsvolle und Künst-

lerische der Liebe, wahrhaft und stätig productiv zu sein, d. h. dem Neuerzeugen solcher Verhältnisse stets offen zu bleiben und stets eigenthümlich thätig in ihnen zu sein.

In diesem ganzen Gebiete walten die Liebespflichten an der Stelle der Rechtspflichten und mit Ausschluss derselben, indem jedes der bezeichneten Güter über das blosse Recht hinausliegt und durch dasselbe gar nicht mehr normirt werden kann, wiewohl (was in die „Pflichtenlehre" als solche gar nicht gehört) aus jenen Verhältnissen Folgen hervorgehen oder sie begleiten können (wie in der Ehe und in jeder Association gemeinsam oder getrennt besessenes Eigenthum, in der Familie Erbschaft u. s. w.), welche nur nach Rechtsnormen behandelt werden können. Wenn dagegen in jenen Gemeinschaften das Recht sich wieder geltend machen will, wenn es Bedürfniss wird, den Schutz desselben anzurufen: dann hat gerade die Wirkung der Liebe aufgehört, die „Liebespflicht" und das eigenthümlich Sittliche des Verhältnisses ist erloschen und hat einem blossen Vertragsverhältniss Platz gemacht.

b) Die allgemeinen Pflichten der Nächstenliebe erheben sich über jedes bloss einzelne oder specifische Verhältniss, indem sie aus dem rein menschlichen, allgemeinen Wohlwollen hervorgehen und dieses allseitig bewähren. Aber eben desshalb zeigen sie sich auch nicht in den Schranken einzelner Güter und bestimmter Formen der Gemeinschaft, sondern sie sind das Bewegliche und Allverbindende. Ebenso lassen sie sich nicht begränzen durch irgend ein besonderes Verhältniss, sondern richten sich über jedes hinaus an jeden Menschen ohne Unterschied. Zwar können wir nicht behaupten, dass sie desshalb die höheren seien, da jede „Liebespflicht" von gleichem sittlichen Werthe ist; aber es ist entschieden, dass sie, auf bewusst sittliche Weise geübt, nur aus der reifsten sittlichen Durchbildung des Subjects hervorgehen können. Denn bewusst sittlich, oder „pflichtmässig", ist die allgemeine Menschenliebe erst dann, wenn sie sich über jenes instinctive und eben darum unstäte und willkürliche, oder auch

fehlgreifende Wohlwollen erhebt, welchem wir schon im Naturell begegnet sind: wenn jeder „Nächste" geliebt und befördert wird nicht nach seiner persönlichen Zufälligkeit oder wegen seiner ebenso zufälligen Interessen, sondern sofern er Glied der sittlichen Gemeinschaft ist oder es werden soll. Erst dadurch kann die „allgemeine Nächstenliebe" eine durchaus universale und in jedem Augenblicke zu übende Pflicht werden; denn nicht gerade in bestimmten einzelnen Thaten der „Dienstfertigkeit" oder der „Wohlthätigkeit" braucht sie sich zu zeigen, oder in einem besonders cultivirten Verkehre mit Menschen, welchen man desshalb für pflichtmässig und verdienstlich halten könnte, um für jene besondern Bezeigungen stäte Gelegenheit zu haben: sondern auch dann übt der Sittliche Nächstenliebe, wenn er mit Bewusstsein und Selbstaufopferung den allgemeinen und besondern Zwecken der sittlichen Gemeinschaft sich widmet, an der Vervollkommnung des ganzen Brudergeschlechtes durch allgemeine Bildung arbeitet, übrigens aber sich bereit hält zu jedem besondern Dienste und jeder einzelnen humanen Pflichterfüllung, ohne gerade ausdrücklich sie aufzusuchen. (Nach der entgegengesetzten Seite hin giebt es aber auch unter den „allgemeinen Nächstenpflichten" keine sogenannte „Pflicht des guten Beispiels"; sondern auf welche Weise man handelt in jedem Kreise der Pflicht, so soll man immer der Darstellung der sittlichen Idee in der Handlung sich bewusst sein, und so wird man mit jeder ächten Pflichterfüllung auch „die Pflicht des guten Beispiels" nebenbei vollbringen, welche daher als besondere Pflicht gar nicht übrig bleibt. Sicherlich wirkt das gute Beispiel auf die Sittlichkeit der Andern kräftig ein, weil es die Macht und Gegenwart der sittlichen Idee ihnen vor Augen stellt. Aber jede absichtliche Hervorbringung eines solchen Beispiels, vor Allem bei Uebung der „Nächstenpflichten", vernichtet unmittelbar seine Wirkung, ja empört den sittlichen Instinct; eben darum, weil der Charakter jeder sittlichen Pflicht, Zweck an sich selbst zu sein, aufgehoben wird. Schleiermacher hat, ohne gerade auf diesen tieferen Grund einzugehen, äusserlich normirend mit treffen-

der Kürze das Rechte gesagt*): „Man soll Nichts thun um des Beispiels willen, aber sich bei dem, was man thut, des Verbreitungsprocesses bewusst sein.“)

Die allgemeinen Pflichten der Nächstenliebe, — da sie in keinem einzelnen Gute ausschliesslich darstellbar sind, sondern nur auf die allgemeine sittliche Gemeinschaft sich beziehen und schlechthin Jeden umfassen als gegenwärtiges oder dereinstiges Glied dieser Gemeinschaft, — können nur dreifach sich abstufen, indem das Gebot allgemeiner Menschenliebe immer intensiver und zugleich künstlerischer in jenem allgemeinen Verkehre sich darstellt.

Zuerst fordert die in Jedem sich darstellende sittliche Idee, — als allgemeiner Begriff ausgedrückt: die sittliche Würde, welche wir in Jedem, als zur sittlichen Gemeinschaft berufen, vorauszusetzen haben, — die Anerkennung, welche ihn für uns selber uns völlig gleichstellt: — es ist die Pflicht der Achtung des Nächsten, die Ausübung des wichtigen und tiefgeschöpften Gebotes: „Seinen Nächsten wie sich selbst zu lieben“, zunächst mehr auf negative als auf positive Art. Aber diese Anerkennung bezieht sich auf nichts Anderes, als auf seinen sittlichen Werth; und so steht ihr gegenüber die ebenso entschiedene „Pflicht“ der Verachtung des Unsittlichen im fremden Subjecte — nicht der Person selber, welche man vielmehr, gerade durch jenen sittlichen Drang der Verachtung getrieben, für die Gemeinschaft zu retten, oder als ein künftiges Glied derselben zu dulden und zu tragen eben damit verpflichtet ist. Der Umfang der hier eingeschlossenen Pflichten ist ebenso gross, als ihr Inhalt wichtig und bedeutungsvoll. Vom Gebote der Aufrichtigkeit und Wahrhaftigkeit an (deren Verpflichtendes wir nur darin finden, dass wir die sittliche Würde des Andern nicht verletzen dürfen, dass wir auch darin ihn uns gleichstellen müssen) bis zum Gebote der Bescheidenheit, des pflichtbewussten sittlichen Sich-

*) Schleiermacher, „die christliche Sitte“, Beilage B. S. 142. Vgl. Beil. A. S. 71, und im Texte S. 439. Nach ihm die spätern Ethiker.

gleichstellens dem Andern, der sittlichen Anerkennung der fremden Individualität, als einer besondern und eigenthümlichen Darstellung der sittlichen Idee in ihrem Genius: — alle diese Pflichten sind allgemein menschliche und können (sollen) gegen Jeden geübt werden, aber sie haben den gemeinsamen Charakter, dass sie mehr die sittliche Gränze ausdrücken, welche die Individualitäten auseinanderhält, als denjenigen Zustand, wo diese aufgehoben ist durch sittlich positives Eingehen in einander.

Die Nächstenliebe steigert sich daher zum gänzlichen Sichaufschliessen an das fremde Subject, zur wohlwollenden Offenheit, welche keinen Unterschied der Wahl mehr anerkennt unter den Individuen, um mittheilend wie aneignend sich ihnen hinzugeben, welche sogar den persönlichen Stolz überwunden hat, der sie abhielte, von den Andern mit ebenso anerkennender Liebe Ergänzungen zu empfangen, als sie ihnen zu leisten. So ist sie einerseits mittheilende, thatbereite Güte, — „Wohlthätigkeit" in dem allgemeinen Sinne, dass sie die ganze Eigenthümlichkeit zu rückhaltlosen Ergänzungen den Andern aufschliesst; — andererseits empfangende, demuthsvoll anerkennende Liebe, — „Dankbarkeit" in ebenso allgemeiner Bedeutung.

Endlich erhebt sich die Pflicht der Nächstenliebe zur höchsten, freiesten und edelsten Gestalt: zur sittlichen Geduld und Langmuth, mit der wir, bis in die härteste Negation der Andern hinein, niemals die helfende und bessernde Liebe vergessen. Mit dieser hat die Menschenliebe ihren Gipfel erstiegen: sie ist in der Gesinnung der reine Tugendwille, die Begeisterung des lautern, ungetrübten Wohlwollens, in der Darstellung ist sie die höchste künstlerische Fähigkeit, indem sie niemals die sittlichen Anknüpfungen fallen lässt. Sie ist die „Menschenliebe" *κατ' ἐξοχήν*.

§ 68.

III. Die Berufspflichten endlich stehen zwischen den zwei grossen Gebieten der Pflichten in Bezug auf uns selbst

und in Beziehung auf Andere und vermitteln beide unablässig, und zwar auf eigenthümliche Weise für einen Jeden. Wie sich jene bisher abgehandelten allgemeinen Begriffe der Pflichten für jeden Einzelnen individualisiren, das erkennt er selber erst vom Mittelpunkte des klar ergriffenen sittlichen Berufes aus. Denn „Beruf" ist eben die mit Bewusstsein ergriffene sittliche Stellung des Einzelnen in der Gemeinschaft; die durch „Selbstvervollkommnung" immer gesteigerte Darstellung des Genius in und für diese Gemeinschaft; und so geht der Beruf stets aus den Pflichten der Vervollkommnung hervor und in die Pflichten für die Gemeinschaft über, in deren Umkreis er nun den festen Ausgangspunkt bildet für die individuelle Sphäre der Rechts- und der Liebespflichten eines Jeden. Die Rechtspflichten, wie die Rechtsbefugnisse, gehen von der Eigenthümlichkeit des Berufes aus; aber auch die Liebespflichten können, wenn sie sittlich künstlerische sein und nicht auf abenteuerliche Weise, den Wohlthaten irrender Ritter gleich, ihre Gaben ins Blinde hin spenden wollen, — nur anknüpfen an den Beruf und durch ihn begränzt oder bedingt werden.

a) Zunächst folgt auf ganz allgemeine Weise, dass jeder Mensch, so gewiss er Genius ist und desshalb dazu „berufen", Glied der sittlichen Gemeinschaft zu werden, auch seinen Beruf haben müsse. Den rechten zu finden und den gefundenen immer vollkommner zu erfüllen, wäre daher die erste der Berufspflichten zu nennen. Der Beruf soll den Genius darstellen in möglichst objectiver Erscheinung: desshalb ist er das individualste und unaustauschbarste Erzeugniss desselben. Kein Anderer kann (streng genommen) denselben Beruf haben oder einen ähnlichen auf dieselbe Weise erfüllen. Aber dadurch gerade wird er sicherlich ergänzend und bereichernd in eine bestimmte Form der sittlichen Gemeinschaft eingreifen, dass er, seinem Genius getreu, eigenthümlich Geistiges und Sittliches erzeugt. Keiner kann daher auf sittliche Weise seinen Beruf fördern, ohne dadurch mittelbar die gesammte sittliche Gemeinschaft zu fördern. Einzelnes und Allgemeines gleicht sich auch

hier unablässig aus. Der tiefste Grund davon besteht darin, weil jeder Genius integrirender Moment ist in der Idee der Menschheit; der nächste und unmittelbarste ist der, weil jede eigenthümlich sittliche (Berufs-) That gar nicht ohne Einwirkung auf die Gesammtheit bleiben kann, in deren Umkreis sie eintritt. Darum erstrebt der Genius, sich selbst überlassen, auch nirgends ein Abnormes, der Menschennatur Unangemessenes oder sie Ueberschreitendes. Von der geringsten bis zur höchsten, von der schlichtesten bis zur complicirtesten Beschäftigung ist es Menschliches, was er darstellt. Somit ist jeder Beruf, sofern er wirklich nur Ausdruck des Genius ist, sittlich erfasst, von ganz gleichem sittlichen Werthe.

b) Ferner: da jedoch — zumal bei unsern gegenwärtigen, durchaus nur präliminaren Cultur- und socialen Zuständen, wo die allgemeine und die besondere Berufsbildung der Meisten noch immer die mannigfachsten Hemmnisse erleidet, — kaum Jemand in sich zur absoluten Gewissheit kommen kann, ob er wirklich den allein ihm angemessenen Beruf gewählt, die einzig ihm vorbehaltene Stelle in der sittlichen Gemeinschaft sich errungen habe: so bleibt auch in dieser Beziehung nur ein relatives Maass des sittlich Erreichbaren übrig. An die Stelle des innerlich specifischen, absoluten Berufes tritt der äusserlich erreichbare, relative; und hiermit verwandelt sich die erste Pflicht, „den rechten Beruf zu finden", in die zweite, modificirte: sich in die gegebene Sphäre des Berufes mit sittlicher Kraft hineinzubilden, indem kein Beruf und keine denkbare Beschäftigung so gering ist, dass sie, auf sittliche Weise erfasst, d. h. als eine That der Entselbstung und des Dienstes für die Gemeinschaft ergriffen, nicht die Sittlichkeit in uns steigerte und nicht wirklich der Gemeinschaft diente. So ist jeder Beruf auch darum von ganz gleichem sittlichen Werthe, sofern er Ausdruck der sittlichen Gesinnung ist, welche bereit bleibt, jeden gegebenen Lebensstoff sich anzueignen und sittlich zu verarbeiten.

c) Jeder besondere Beruf kann, um seiner innern Begränzung willen, nicht die ganze untheilbare Persönlichkeit darstellen,

sondern nur eine einzelne Geistesrichtung oder Beschäftigung, wie sie durch das Bedürfniss der Gemeinschaft gefordert ist. Diese Beziehung auf die Gemeinschaft macht ihn jedoch erst zum „Berufe"; wo diese gänzlich fehlte, wäre daher die Beschäftigung sittlich werthlose Liebhaberei oder willkürliche, der innern Wahrheit entbehrende Laune. — Jeder Beruf daher ist wesentlich einseitig und ausschliessend; ja diese selbstgewählte Begränzung macht erst einen relativen Grad von Fertigkeit, oder in höherem Grade, von Virtuosität in ihm möglich. Aber sein, wenn immer einseitiges Wirken erfrischt sich doch nur aus der ungebrochenen Kraft der ganzen Persönlichkeit und aus der sittlichen Begeisterung, welche jegliche Beschäftigung erst weiht und sie gerade zum Berufe erhöht. Und so ist dies die Stelle, auf die wir schon vorher hindeuteten, wo der Beruf unablässig in die allgemeinen Pflichten der Selbstvervollkommnung (§ 65, A.) zurückgreift, welche ihrerseits wieder an ihm sich individualisiren und zu specieller Einzelheit gestalten.

Jede besondere Berufsbildung soll daher unausgesetzt getragen sein von allgemein menschlicher Culturbildung, welche die nothwendige Beschränkung jener überragt und ihre Specialität nicht zu wirklicher Einseitigkeit erstarren lässt. Beide im Gleichgewichte zu halten, aus dieser die stäte Erneuerung zu schöpfen für jene, dem besondern Berufe immer mehr Seiten abzugewinnen, welche ihn ins Allgemeinmenschliche zurückleiten, ist das eigentlich Künstlerische aller Berufs- und Culturbildung. Und an diese Berufspflicht, also behandelt, schliessen sich endlich, auf besondere und besonderste Weise, die eigenthümlichen Rechts- und Liebespflichten an, durch welche auch der einzelste Beruf mit allen sittlichen Gemeinschaftskreisen in Berührung bleibt und so von seiner Mitte aus das Leben, bis ins einzelste Thun und Unterlassen hinein, zu einem sittlich harmonischen Ganzen organisirt.

In diesem grossen Wechselverhältniss zwischen allgemeinem und besonderem Berufe sind es zwei Formen der Gemeinschaft, in denen Jeder gleichmässig wurzeln und geistig aus ihnen

sich wiedererzeugen soll: die Familie und die religiöse Gemeinschaft, jene als die individualste und schlechthin begränzende, diese als die freieste und allaufschliessende, beide aber als die gemeinsam menschlichen, an denen schlechthin Alle theilnehmen sollen. In die Mitte fällt die Ausbildung für die „politischen Tugenden", d. h. die Pflicht der Selbstaufopferung für den Staat und im weitern Sinne für die sittliche Menschengemeinschaft überhaupt. Auch an diesen politischen Berufspflichten, der Vaterlandsliebe und Aufopferungsfähigkeit für allgemeine Zwecke, sollen Alle theilnehmen, Alle ihnen zugebildet werden, auch das weibliche Geschlecht, wiewohl bei diesem, für welches ohnehin alle besondern Pflichten nur Absenker der Familientugend sind und es bleiben sollen, diese Pflichten niemals einen öffentlichen Charakter annehmen können; wie denn auch aus demselben Grunde das Weib, wiewohl „Bürgerinn", nicht zur Vertheidigung des Staates nach Aussen, zum „kriegerischen Berufe", aufgefordert wird.

Jeder besondere Beruf endlich ist um so freier von Einseitigkeit und um so leichter eine sittlich harmonische Ausbildung durch ihn zu erlangen, je näher er jenen menschlich sittlichen Quellen bleibt. So am Meisten der Familienberuf; daher wir weit mehr in sich befriedigte und zum Ebenmaasse sittlicher Haltung gelangte Persönlichkeiten im weiblichen Geschlechte antreffen, als im männlichen. Aber jeder Beruf, eben um seines eigenthümlichen Werthes willen, trägt zugleich die Gefahr einseitiger Selbstüberhebung in sich; dann will er sich an die Stelle der sittlichen Gesammtbildung drängen und wird eben dadurch unsittlich, — selbstsüchtig, was in den verschiedenen Verzerrungen des Pedantismus, des Zunftgeistes, des Beamten-, Gelehrtenstolzes u. s. w. sich darstellt. Doch liegt hierin Nichts, was bis zur eigentlichen „Bosheit" zurückfiele. Es ist mehr die Selbstsucht mangelhafter Bildung und geistloser Beschränktheit, als eines verhärteten Willens; und so erlischt sie am Sichersten vor der vernünftigen Einsicht über das Ineinandergreifen aller Berufsarten im Organismus der sittlichen Gemeinschaft. —

§ 70.

Begründet durch das innere Verhältniss der ethischen Ideen, welches im Systeme der Pflichten sich darstellt, ist noch eine andere Abstufung unter den einzelnen Pflichtgebieten anzuerkennen, wodurch sie sich als niedere und höhere, negative und positive, „enge" und „weite", „unerlassliche" und „verdienstliche" Pflichten von einander unterscheiden lassen. Die Bedeutung dieser Unterscheidungen und die Kritik der dafür gewählten Ausdrücke ergiebt sich am Sichersten, wenn wir auf den Anfang zurückgehen, aus welchem die gesammte Gliederung des Pflichtbegriffes sich ergab.

I. Die Rechtspflichten umfassen das niederste und allgemeinste Pflichtgebiet, sofern sie nur die unerlasslichen Bedingungen aller rechtlichen und sittlichen Gemeinschaft enthalten. Sie bezeichnen daher das Minimum und den Anfang aller pflichtmässigen Gesinnung: „Keinen zu schädigen, Jedem das ihm Gebührende zu gewähren." Sie können daher die negativen, auch die engen oder die unerlasslichen Pflichten genannt werden. — Ihnen gegenüber steht die Rechtsbefugniss, welche den ganzen Bereich von Handlungen umfasst, die ohne Verletzung eines fremden Rechtes oder zufolge eines eignen ausgeübt werden dürfen. Kein Sittlicher, d. h. von der Idee des Wohlwollens Erfüllter, wird den ganzen Umfang seiner Rechtsbefugniss benutzen, für den Bereich der besondern Liebespflichten gar nicht, wo diese vielmehr an der Stelle des Rechts und der Rechtsbefugniss walten; aber auch nicht im weitern Kreise der allgemeinen Menschenpflichten (vgl. §. 67, a. b.). Vielmehr ist es der specifische Charakter des sittlich Wohlwollenden, seiner Rechtsbefugnisse sich zu enthalten, wenn nicht besondere Pflichten (Berufs- und ihm näher stehende Liebespflichten) ihn nöthigen, seine ganze Rechtsbefugniss geltend zu machen. (Wovon das Weitere bei der „Collision der Pflichten.")

Der Grundcharakter dieser sittlichen Stufe ist die Unbescholtenheit, die äussere Legalität, wo noch eigentlich

nicht die innere Gesinnung entscheidet oder deutlich von sich Kunde giebt. Es ist die erste Bändigung der rohen Selbstsucht, welche freilich jedoch aus sehr eigennützigen Gründen zurückgehalten werden kann, — um nicht durch Rechtsverletzung in eignen Schaden zu gerathen: — daher zwar die äussere Bedingung, aber freilich auch das negative Minimum aller sittlichen Cultur.

§ 71.

II. Die Berufspflichten gehen hervor aus der, über das Gebiet des Rechts hinausliegenden, sittlichen Lebensstellung. Denn „Beruf" (§ 68) ist das bleibende Verhältniss des Subjects zu einem bestimmten sittlichen Gute, aus welchem der organisirende Mittelpunkt für alle einzelnen sittlichen Zwecksetzungen desselben hervorgeht. Es ergab sich daher, dass schlechthin jeder sittlich Strebende, seinen Willen bewusst Entselbstende, einen Beruf habe, zunächst also ihn suchen müsse. Erst damit tritt er, wie sich gleichfalls ergab, in den Organismus der sittlichen Gemeinschaft ein.

Aber durch jenes Suchen des Berufs findet er zugleich eine gegebene Sphäre bestimmter sittlicher Verhältnisse: er erzeugt sie sich nicht, sondern passt Sich ihr an: und dies Sichhineinfinden, Sichunterordnen ist das erste allgemeine Kriterium der „Berufspflicht." Sie ist nur productiv innerhalb einer schon vorhandenen ethischen Lebensform, welche sie zu erhalten und höher zu steigern strebt. Das sittlich Künstlerische in ihr ist daher mehr nachbildend als neubildend, um das Gegebene fortzugestalten, niemals es wegzuwerfen oder aufzugeben. Jeder Beruf muss als ein von der sittlichen Gemeinschaft Anvertrautes betrachtet werden, welches man in seiner Integrität bewahren, aber auch gesteigert zurückgeben soll. Nur in den seltensten Fällen einer wahrhaft productiven sittlichen Begeisterung kann es gelingen, eine neue Lebensform zu erzeugen, welche nun zugleich einen neuen Beruf im Gefolge hat. Aber selbst hier wird das Neuerzeugte, sofern es sittlich sein will, an irgend ein Gegebenes sich anschliessen müssen;

und so ist auch dann der Unterschied zwischen sittlichem Nachbilden und Neubilden nur ein gradweiser, niemals ein absoluter und specifischer. Desshalb ist der Grundcharakter dieser Stufe, auf welcher die grösste Mehrzahl der Sittlichen verweilt und bleiben darf, der der Gewissenhaftigkeit, sittlichen Sorgfalt und sich unterordnenden Genauigkeit („Akribie"). In diesem Sinne könnte man die Berufspflichten auch „Gewissenspflichten" nennen, wiewohl diese Bedeutung des Wortes nicht die hergebrachte ist.

Was durch die Rechts- und die Berufspflichten nicht ausgeschlossen wird, sondern von hier aus dem Wollen frei bleibt, heisst das Erlaubte, das sittlich Gleichgültige, oder eigentlicher noch: das von dort aus, durch Rechts- und Berufspflicht nicht zu Normirende. Wie daher dem Rechte die Rechtsbefugniss gegenübertritt, so dem Berufe das für ihn Gestattete, „Erlaubte." Wir fassen dadurch, wie man sieht, den Begriff des Erlaubten sogleich in einer Begränzung, welche geeignet scheint, besser als es bisher (selbst durch Schleiermacher) geschehen, ihn in seiner innern Bedeutung und in seinem Umfange festzustellen. Schleiermacher*) kommt bekanntlich zu dem Resultate: „dass der Begriff des Erlaubten dem Gebiete des Rechts und des Gesetzes angehört. Es wird diejenige Handlung erlaubt genannt, welche, wenn sie aus dem freien Willen des Einzelnen entspringt, vom Gesetze aus nicht kann angefochten werden, welche also ausserhalb dieses Gebietes liegt, — worüber dann meistens die Sitte und öffentliche Meinung entscheidet." — „Auf dem sittlichen Gebiete erhält dieser Begriff vorzugsweise eine Stelle in der Beurtheilung der sittlichen Handlungen Anderer. Alle nicht durch ein bestimmtes sittliches Verhältniss im Voraus bestimmten Handlungen sind in Bezug auf dies Verhältniss erlaubte. Jede aber ist jedesmal, wenn sie vom Thäter vollzogen wird, für ihn entweder pflichtmässig oder pflichtwidrig.

*) In seiner Abhandlung: „über den Begriff des Erlaubten" (1826): wiederabgedruckt in seinen „Vermischten Schriften" Bd. II. S. 440 ff.

Für die Beurtheilung des Andern dagegen, noch dazu wenn kein Offenbarenwollen stattfindet, muss sie als eine erlaubte erscheinen, weil ihm der innere Maasstab des Urtheils fehlt."

So besteht Schleiermacher darauf, dass es auf dem Gebiete des Sittlichen kein „Erlaubtes", d. h. frei Wählbares gebe, sondern nur was im bestimmten Falle „entweder pflichtmässig oder pflichwidrig sei." Es wird sich ergeben, dass er auch hierbei von einer richtigen Grundanschauung ausgegangen ist, welche nur nicht bis zur vollständigen Erklärung der wirklichen Erscheinungen vordringt, wodurch wesentliche Bestimmungen an jenem Begriffe unentwickelt bleiben. Wir haben daher den Begriff vollständiger zu fassen.

a) Ein Erlaubtes ist eigentlich Alles, was vom Begriffe einer bestimmten Pflicht aus nicht normirt werden kann, was daher in Bezug auf ein gewisses Pflichtgebiet geschehen oder auch unterlassen werden darf, ohne die sittlichen Forderungen in Bezug auf dasselbe zu verletzen. (Gewissen Ständen, Berufsarten, Lebensverhältnissen ist nicht gestattet, was andern sittlich erlaubt erscheint und umgekehrt!) Ein solches Erlaubte giebt es daher für Jeden zu jeder Zeit, dem eigenthümlichen Umkreise seiner Pflichten gegenüber. Denn zuvörderst macht ein Jeder nur ein bestimmtes Pflicht- (Berufs-) Gebiet zu seinem sittlichen Lebensmittelpunkte, von welchem aus er alle seine Handlungen organisirt, während die ferner liegenden oder von dort aus gar nicht bestimmbaren, ihm gleichgültig werden oder sittlich unorganisirt bleiben, d. h. für ihn dem Gebiete des Erlaubten zufallen. In diesem Zustande relativen Unorganisirtseins gewisser Sphären des Handelns befinden wir uns Alle und können nicht umhin, darin zu verweilen: schon aus dem äussern Grunde, dass, wenn wir bei jeder einzelnen Handlung die möglichste sittlich-künstlerische Vollkommenheit herauszubilden und jedes gleichgültig Unbestimmte, was an ihr zwischen Erlaubtem und Unerlaubtem schwankt, zu vertilgen trachteten, wir mit der sittlichen Reflexion niemals zu Ende kommen, nie zum wirklichen Handeln gelangen könnten. Das Beste aber, was wir vollbringen, geschieht vielmehr aus dem

unmittelbaren Drange unsers ursprünglichen unreflectirten Willens (unserer „Gesinnung"), bei welchem das Bewusste, Künstlerische, nicht auf die sittliche Entscheidung sich bezieht, sondern auf die angemessene Form, mit welcher die Entscheidung ins Aeusserliche eingeführt wird.

Wenn es daher von diesem Gesichtspunkte aus dabei bleiben muss, dass neben jeder sittlichen Thätigkeit der Bereich eines Erlaubten beiherspielt: so tritt sodann noch ein anderer Gesichtspunkt hinzu. Das Erlaubte hat zugleich auch seinen Ausgang in der Reife und Höhe der subjectiven sittlichen Gesammtbildung. Je mehr die „Liebe" und die „Weisheit" (§. 58) in unserm Willen sich darstellen, desto mehr organisiren sie auch die einzelnen Handlungen und scheiden in ihnen aus, was als gleichgültig darin erscheinen könnte, so dass dem sittlich höher Gebildeten nicht mehr „erlaubt" sein kann, was dem tiefer Stehenden ohne Bedenken gestattet ist. Und auch in dieser Beziehung urtheilt das natürlich sittliche Bewusstsein durchaus nicht anders, indem es nach der subjectiven sittlichen Bildung des Einzelnen zugleich über das ihm Gestattete entscheidet. Doch giebt es in letzterem Betrachte keine absolute Gränze, wo alles Erlaubte, damit eigentlich jede freie Wahl, völlig verschwände.

Und so ist der Umfang des Erlaubten objectiv und subjectiv ein veränderlicher, dergestalt jedoch, dass es für keine Berufsart und kein sittliches Individuum völlig verschwindet, eben weil, in beiderlei Hinsicht, der sittliche Process der Vervollkommnung ein werdender, niemals vollendeter bleibt.

b) Nun hat sich aber in Folge unserer allgemeinen Theorie ergeben, dass schlechthin Alles, jeder menschliche Trieb und jedes damit zusammenhangende Gut ethisirbar sei, d. h. es kann zum Momente eines sittlichen Lebens und seiner Pflichterfüllung gemacht werden. Desshalb ist von gar Nichts schlechthin und auf gemeingültige Weise zu behaupten, dass es sittlich indifferent und unbestimmbar sei. Alles vielmehr ist der sittlichen Beurtheilung zu unterwerfen und fällt der sittlichen Le-

benskunst zu, auch Dasjen ige, wa wir so eben (a.) als das Erlaubte bezeichneten. Dies ist nämlich, von hier aus betrachtet, weder das schlechthin „Pflichtmässige“ (Gebotene), noch das „Pflichtwidrige“ (Verbotene), — darin besteht eben die allerdings ungenügende Alternative, bei welcher auch Schleiermacher es belassen hat, — sondern Dasjenige, was, vom sittlichen Lebensmittelpunkte der Pflicht und des Berufes aus, immer zweckmässiger für denselben (künstlerischer) organisirt werden muss. Hierher gehört nun Alles, was man „Erholung“ (Ausruhen von der Berufspflicht) genannt hat. Auch dies ist nicht sittlich gleichgültig, ein unethisirbarer Stoff, aber ebenso wenig unter die Form der „Pflicht“ zu fassen, sondern es muss durch sittliche Lebenskunst der geistig sittlichen Eigenthümlichkeit und dem Berufe entsprechend gestaltet werden, so dass alle Handlungen, bis auf die kleinsten der Erholung hinab, gerade darum, weil sie erlaubte, d. h. frei wählbar *sind*, zweckmässig gewählt sein müssen, um ein sittlich harmonisches Lebensganze (schöne Sittlichkeit) in sich darzustellen. Hierher gehören auch die Bestimmungen der sittlichen Diätetik und Gymnastik (§ 55, a. b.): alle Leibes-Pflege und -Erholung, ebenso alle geistig gymnastischen Culturübungen sollen, „vervollkommnend“ der Individualität und ihrer allgemeinen Culturstufe, unterstützend dem Berufe entsprechen; aber eben hierin der frei künstlerischen Wahl überlassen bleiben: d. h. das Wesen des Erlaubten liegt nicht sowohl im Resultate der Handlung, als im Waltenlassen der geistig-sittlichen Individualität, die weder durch den Beruf gezwungen, noch durch irgend einen ascetisch-abstracten Pflichtbegriff eingeschränkt, frei aus sich selbst sich entscheidet.

c) Hiermit ergiebt sich endlich der dritte und höchste Gesichtspunkt am Begriffe des Erlaubten. Es hat sich gefunden: Jedem sittlichen Leben und pflichtmässigen Berufe steht ein Gebiet des Erlaubten, d. h. des von der Rechts- und Berufspflicht nicht Vorgeschriebenen, zur Seite, worin die sittliche Individualität frei wählend sich ergehen kann. — (Daraus folgt nebenbei, dass es die Pflicht eines sittlich geord-

neten Gemeinwesens [Staates] sei, jedem in seinem Berufe Tüchtigen — Jeglicher soll aber in ihm einen ausreichenden Beruf erhalten — eine solche Lage zu sichern, in der ihm eine freie Sphäre des Erlaubten [Erholung und Cultur] vergönnt ist.)

Aber für dies Gebiet kann nun ein neuer Gesichtspunkt sittlicher Organisation beginnen, indem man in jener Sphäre des Erlaubten der freien Ausübung der Liebespflichten sich widmet. Hiermit ist die höchste Stufe betreten ebenso der sittlichen Vollkommenheit, wie auch der Pflichtausübung. Die eigentlich hochbegabten sittlichen Naturen, die von Begeisterung erfüllt nie unthätig sein können, lassen ihre Erholung nur in dem Wechsel sittlicher Handlungen bestehen. Gerade dies aber lässt sich nicht als allgemein Pflichtmässiges vorschreiben; ebenso wenig kann man es an sich selber erzwingen. Dergleichen hervorkünsteln zu wollen, ohne dass die Gesinnung ihm gleichen Schritt hält, wäre vielmehr gerade unsittlich: es wäre ein traditionell Nachgeahmtes, nicht sittlich Originales, blosse „Werkheiligkeit.“ Alles dies kann nur aus wahrhafter Eingebung und Begeisterung entspringen; und so wird es, in Betracht der verschiedenen sittlichen Stufen und Begabungen, durch die sich die einzelnen Individualitäten unterscheiden, mit dem „Erlaubten“ in der Regel bei den beiden ersten Gesichtspunkten sein Bewenden haben müssen.

§ 72.

III. Die allgemeinen Liebespflichten (§ 67, b.) enthalten endlich die vollendetste Darstellung der sittlichen Eigenthümlichkeit und die höchste Stufe der Pflichtausübung. Wie sie aus der besondern Intensität der sittlichen Begeisterung entspringen, so sind sie eben darum auch wahrhaft neuschöpferisch. Jede höhere oder neue Gestalt des sittlichen Daseins ist in ihrem Gründer aus jenem selbstaufopfernden Drange der reinen Liebe zur Idee (in irgend einer ihrer Gestalten) hervorgegangen. Aus gleichem Grunde sind sie wahrhaft gemeinschaftstiftend und alle Gemeinschaften neubefestigend; denn jene Begeisterung geht wahrhaft entzündend vom Einzelnen aus und ergreift die ver-

wandten sittlichen Individualitäten. Daraus entsteht ein ebenso freies als inniges Band, was eben die tiefste Gemeinschaft erzeugt. Der Grundcharakter dieser sittlichen Stufe ist die begeisterte Liebe. Sie hat den Standpunkt der blossen Rechtsverpflichtung und der Berufspflicht weit unter sich; ebenso wenig bedarf sie mehr den Spielraum eines „Erlaubten". Keine Liebespflicht achtet dessen, dass ihr auch die Unterlassung erlaubt sei: sie schreitet aus innerm Drange, aus freier Begeisterung über jede Erlaubniss eines Unterlassens hinüber.

a) Hiermit ergiebt sich zuvörderst, dass in diesem Gebiete der Ausdruck „Pflicht" eine andere Bedeutung erhalten müsse. Es ist eine nahe liegende Reflexion, dass es keine unbedingte Pflicht geben könne zu lieben, sich zu begeistern, oder ausserhalb seines Berufes freiwilligen Selbstaufopferungen sich hinzugeben: dass dies Alles nur aus unwillkürlichem Drange der Gesinnung, kurz aus „Eingebung" entspringen könne. Im gewöhnlichen Begriffe der Pflicht daher, wie er zunächst im Gebiete des Rechtes und Berufes sich darstellt, liegt die wesentliche Mitbestimmung, dass das Subject durch einen bewussten Act der Unterwerfung unter die Pflicht zwischen den entgegengesetzten Möglichkeiten wählt und die eine, pflichtwidrige, bestimmt verwirft (geschehe dies nun mit ausdrücklicher Reflexion oder nicht). Desshalb bleibt der Pflicht gegenüber, so lange sie mit dem Bewusstsein der Unterwerfung auftritt, noch ein anderes Gebiet für den Willen, entweder die Rechtsbefugniss, oder der Bereich des Erlaubten, bestehen. Dies Gegenüber ist hier verschwunden: die Liebespflichten lassen keine Wahl; Erlaubniss und Pflicht fallen in ihnen zusammen, sie werden um ihrer selbst willen geübt. Dennoch ist darum der allgemeine Begriff des Verpflichtenden, des Seinsollenden, des sittlichen Ideals für den Willen, auch für dies Gebiet der Pflichten nicht verschwunden, im Gegentheil gesteigert. Es hat nur eine andere Gestalt erhalten: das Verpflichtende, das vorher als Gebot für den Willen empfunden wurde und welches Gehorsam, Unterwerfung forderte, ist nunmehr zu freier Aneignung, zur Liebe desselben erhoben worden. So ist es zugleich eine allgemeine

Form des sittlichen Bewusstseins, in die jeglicher Inhalt der Pflicht aufgenommen werden kann, — und dies erst ist die Vollkommenheit des Sittlichen. (Vgl. § 48, c.)

Diesen Begriff der Vollkommenheit hatte auch die ältere Ethik im Auge, wenn sie diese Pflichten die weiten oder verdienstlichen nannte, weil ihre Erfüllung nicht immer gefordert, ihre Unterlassung nicht stets als unsittlich bezeichnet werden könne, wie bei den Rechts- und Berufspflichten; während doch auch nach ihrem Geständnisse gerade in ihnen die „Seele der wahren Tugend" liegt. Dasselbe schwebte der scholastischen Moral des Mittelalters vor bei ihrer Lehre von den „über das Gebot hinausgehenden Werken" der Heiligen und anderer sittlich Hochbegabter, deren „Schatz" die Kirche zu besitzen behauptete, um davon Andern, mit ihren Werken nicht Ausreichenden, Etwas abzulassen. So verschroben und in ihrer Anwendung sogar widersittlich diese Vorstellung ist, — schon darum, weil sie die „Werke" von der Gesinnung losreisst und für etwas an sich selbst Werthhabendes hält: — so liegt ihr doch eine wahre sittliche Anschauung zu Grunde. Es ist eben die, dass die höchste Stufe der Pflichtmässigkeit nur in Dem gefunden werde, was wahrhaft freiwillig, um sein selbst willen, geübt wird. Die höchste Pflichtmässigkeit hört auf, von der „Pflicht" Etwas zu empfinden.

b) Hierein ist daher das höchste Ziel alles Sittlichen zu setzen. Der ganze sittliche Gehalt kann in die Form der freien Liebe aufgenommen werden. Damit verschwinden nicht die drei Sphären verschiedener Pflichtbethätigung, in Recht, Beruf und Wohlwollen; aber die sittlichen Motive in allen dreien sind dieselben geworden. Man spart nicht für den Einzelnen, uns Angehörenden, eine bevorzugende Liebe auf, während man die Andern nur nach ihrer Rechtsbefugniss oder nach der eigenen Berufspflicht behandelt: sondern mit freier, begeisterter Liebe wendet man sich selbstaufopfernd Allen gemeinsam zu. Darin fassen sich aber alle vorhergehenden Stufen und Bildungsrichtungen der Sittlichkeit wie in ihrer höchsten Vollendung zusammen. Es ist die durchgebildetste Gestalt der sittlichen Charakter- und Tugendbildung: die schöne Sitt-

lichkeit (§ 49.), ebenso die harmonische Zusammenwirkung aller Cardinaltugenden (§ 58.), endlich die höchste Form, in der die Pflicht sich darstellt (§ 72, a.). Die Rechtsbefugniss und das Erlaubte ist für den Sittlichen auf dieser Stufe nicht verschwunden: er könnte Gebrauch machen von ihnen; aber er lässt sie, in freiwilliger Entsagung, unbenutzt hinter sich liegen, weil sein ganzes Begehren und Wollen in der einen sittlichen Begeisterung aufgegangen ist.

c) In diesen Umkreis fallen auch die „Pflichten gegen die Thiere und das Lebendige überhaupt"; und Nichts ist besser geeignet, das innere Verhältniss der drei Pflichtsphären zu einander erkennen zu lassen, als indem wir die Frage untersuchen, was der wahre, bisher fast durchaus verfehlte, Charakter jener Pflichten sei.

Eine Pflicht gegen die Thiere lässt sich aus dem Pflichtbegriffe in seinem engern Sinne, auf welchen die bisherige Moral sich fast ausschliessend eingeschränkt hat, durchaus nicht herleiten. Weder der Rechtsbegriff, noch die Berufspflicht enthält ein Verpflichtendes, was bis auf das Lebendige, auf die Thiere, herab sich erstreckte, indem sie, dem Menschen gegenüber, weder Rechte haben, noch unmittelbar (mittelbar allerdings) Gegenstand eines besondern Berufes für denselben werden können. Ebenso wenig kann man behaupten, dass die Pflichten der Selbsterhaltung und Selbstvervollkommnung in innerm und natürlichem Bezuge stehen zu den Pflichten gegen die Thiere. Aber auch die Liebespflichten in dem engern Sinne, wie man sie zu nehmen gewohnt ist, der sich nur auf menschliche Gemeinschaft beziehen kann, haben keinen Raum für die Thiere übrig.

Dennoch konnte das allgemeine sittliche Bewusstsein darüber niemals zweifelhaft sein, dass Wohlwollen gegen die Thiere ein untrügliches Kriterium des lebendigen sittlichen Gefühles sei, dass es also auch in irgend einem Sinne ein Verpflichtendes für den Willen enthalten müsse. Hier hat man nun den seltsamen Umweg gemacht, die Pflichten gegen die Thiere unter die Selbstpflichten zu rechnen und eine Verletzung seiner selbst,

eine „Vernunftwidrigkeit" des Menschen darin zu finden, das Wohlwollen gegen die Thiere zu verleugnen.*) So wären diese Pflichten denen der „Selbstvervollkommnung" zuzurechnen. Und dies sind sie auch, aber in keinem andern oder specifischeren Sinne, als alle übrigen Nächstenpflichten, indem sich gezeigt hat (§ 63, III.), wie die immer vollkommnere Erfüllung jeder Pflicht „gegen Andere" auch Gegenstand unserer Selbstvervollkommnung sei. Diejenigen Ethiker daher, welche, wie Chr. F. Ammon, die Pflichten gegen die Thiere in einem „Anhange" ihrer Moral nachbringen, bekennen wenigstens dadurch

---

*) So zuletzt noch K. Rosenkranz „System der Wissenschaft, ein philosophisches Encheiridion", 1850. S. 455, § 696: „Was man Pflichten gegen das Thier nennt, sind primitiver Weise Pflichten des Menschen gegen sich selbst. Ein Thier zu quälen ist ebenso unvernünftig, als ihm ebenso viel Gemüth zuzuwenden, wie nur der Mensch es verdient. Nicht aber nur auf das Thier, sondern auf die Natur überhaupt sollte man reflectiren; denn auch gegen die Pflanze kann der Mensch sich unvernünftig betragen." — Wir haben diese Aeusserung herausgehoben, weil wir sie für charakteristisch halten. Sie zeigt das auch bei gebildeten Denkern noch immer zurückbleibende Schwanken über den wahren Grund und Ursprung des sittlichen Bewusstseins und des Wohlwollens, wovon wir schon im ersten kritischen Theile mancherlei Proben gefunden haben. So heisst es bei Rosenkranz: ein Thier zu mishandeln, sei „unvernünftig", und darum werde gegen eine menschliche Selbstpflicht verstossen! „Unvernünftiges" Handeln kann jedoch an sich nur unzweckmässiges oder zweckwidriges Handeln bedeuten. Damit hebt sich indess jene ganze Beweisführung auf; denn es kann unter gewissen Umständen — im Falle der Noth — sehr zweckmässig, also gar nicht „unvernünftig" sein, ein Thier durch übermässige ihm zugemuthete Anstrengungen zu „quälen", während es darum nicht weniger „unmenschlich", dem sittlichen Gefühle widerstreitend bleibt; d. h. wir fühlen dann immer noch die allgemeine Idee des Wohlwollens verletzt; wiewohl zweckmässig, d. i. nicht vernunftwidrig gehandelt worden ist! Es sollte doch endlich einmal feststehen, dass, wie sehr auch Kant, damals in seinem Rechte, von einer praktischen „Vernunft" gesprochen hat, man in ihr allein, im κοινὸς λόγος der Folgerichtigkeit und Zweckmässigkeit des Handelns, schlechterdings nicht den specifischen Ursprung des sittlichen Bewusstseins finden könne, so wenig als man das Böse in seiner Eigentlichkeit zum bloss Unvernünftigen zu stempeln vermag!

offen, dass sie mit ihrer systematischen Einreihung noch nicht das Rechte getroffen haben.

Ihre wahre, von selbst sich darbietende Stellung ist unter den allgemeinen Liebespflichten in dem Sinne, wie wir diesen Begriff oben entwickelt haben; denn auch jene lassen sich von einem Gemüthe, in welchem überhaupt die Liebe eine allbeherrschende Macht geworden ist, gar nicht mehr abweisen. Die „Pflichten gegen die Thiere" werden, unwillkürlich oder mit Bewusstsein, geübt, je entschiedener das allgemeine Wohlwollen im Gemüthe sich Bahn bricht und auf alle Willensverhältnisse mildernd und beseelend einwirkt, kurz je mehr das Subject dem Ideale der schönen Sittlichkeit sich nähert.

Diese Liebe für alles Lebendige und Empfindende hat aber eben darum einen ethisch-religiösen Ursprung; sie bezeichnet das in uns aufdämmernde Bewusstsein von der ursprünglich solidarischen Einheit aller seelischen und geistigen Wesen im Einen Urleben und Urgeiste Gottes (§ 5). Und so durfte schon vorher die Thatsache jenes natürlichen Mitgefühls als ein entscheidender Beleg für die Richtigkeit unserer ganzen ethischen Theorie bezeichnet werden. An dieser Stelle bestätigt sich aber zugleich, was wir früher erkannten (§ 5, S. 19. 20.), dass dies natürliche Mitgefühl für die Thierwelt, weil es ein „ursprüngliches" sei, eben darum auch zum bewusst-sittlichen sich ausbilden müsse, indem erst darin vollständig das Verborgene unsers „Grundwillens" ins Bewusstsein und Wollen hervortreten könne. Desshalb ist dies Gefühl und seine allseitig mitempfindende Erregbarkeit ein untrügliches Zeichen sittlichen Adels und sittlicher Schönheit. Gerade desshalb aber können die sogenannten „Pflichten gegen die Thiere" keineswegs, wie die Rechts-, Berufs- und Liebespflichten (in ihrer engern Bedeutung), ein unbedingt Verpflichtendes enthalten; sie sind Etwas, das allerdings „sein soll", dessen Ausübung aber von selbst sich einstellt, je unwillkürlicher und stärker entweder das angeborne Sittliche in uns hervortritt, oder je weiter wir in bewusst-sittlicher Bildung und Entselbstung uns vervollkommnen. —

III. Die Collision der Pflichten.

§ 73.

Durch Kant ist es ausgesprochen und von Andern nachher fast unverändert wiederholt worden, dass es objectiv einen Widerstreit der Pflichten gar nicht geben könne. „Ein Widerstreit der Pflichten würde das Verhältniss derselben sein, durch welches eine derselben die andere — ganz oder zum Theil — aufhöbe. Da aber Pflicht und Verbindlichkeit überhaupt Begriffe sind, welche die objective praktische Nothwendigkeit gewisser Handlungen ausdrücken und zwei einander entgegengesetzte Regeln nicht zugleich nothwendig sein können, — sondern, wenn nach einer derselben zu handeln Pflicht ist, so ist nach der entgegengesetzten zu handeln nicht allein keine Pflicht, sondern sogar pflichtwidrig: — so ist eine Collision von Pflichten und Verbindlichkeiten gar nicht denkbar."

„Es können aber wohl zwei Gründe der Verbindlichkeit, deren einer aber — oder der andere — zur Verpflichtung nicht zureichend ist, in einem Subject und der Regel, die es sich vorschreibt, verbunden sein, da dann der eine nicht Pflicht ist. Wenn zwei solcher Gründe einander widerstreiten, so sagt die praktische Philosophie nicht: dass die stärkere Verbindlichkeit die Oberhand behalte, sondern der stärkere Verpflichtungsgrund behält den Platz."*)

Der Sinn dieser vielgedeuteten Stelle scheint uns nur der sein zu können: der allgemeine Begriff der Pflicht schliesst jede Collision entgegengesetzter Verbindlichkeiten aus; denn widerstreitende „Regeln" — allgemeine Maximen — des Handelns können nicht zugleich nothwendig sein. An sich daher, in der Welt der Sittlichkeit und ihrer allgemeinen Begriffe, existirt keine Pflichtcollision. Dagegen können wohl „in einem Subjecte und der Regel, die es sich vorschreibt"

*) Kant „metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre"; Einleitung S. XXIII—XXIV.

— in der Maxime, überhaupt nach der Pflicht zu handeln, — entgegengesetzte „Gründe“ moralischer Verbindlichkeit zusammentreffen: dann behält der „stärkere Verpflichtungsgrund“ — die stärkere einzelne Pflicht — den Platz. Also im wirklichen Handeln giebt es durch den möglichen Conflict entgegengesetzter moralischer Bestimmungsgründe, auch nach Kant, eigentliche Pflichtcollisionen, die so gelöst werden, dass das stärker Verpflichtende den Ausschlag giebt. Dies Kant's vollständige Meinung, welche auch in seiner „Tugendlehre“, bei Behandlung der einzelnen „casuistischen Fragen“, ihre Bestätigung findet.

Dass er übrigens bei dieser Frage den weit stärkern Nachdruck auf den allgemeinen Begriff der Pflicht legte und demzufolge in ihm jede eigentliche Pflichtcollision leugnete, dies hängt genau mit seinem ganzen Standpunkte, überhaupt damit zusammen, dass er die Tugend nur als allgemeine Pflichtmässigkeit fasste, somit den Pflichtbegriff lediglich formal behandeln konnte, wo von einer „Collision“, von einem Widerspruche dieses Begriffes mit sich selbst, nicht die Rede sein kann. In der That kann die reine Pflichtmässigkeit nie in Widerstreit mit sich selber treten, sondern nur innerhalb derselben können stärkere oder schwächere Entscheidungsgründe einzelner Pflichten einander widerstreiten. Dieser letztere Punkt ist aber für Kant nur von accidenteller Bedeutung und untergeordnetem Interesse, indem die Unbedingtheit und ausnahmslose Geltung des Pflichtbegriffes, des „kategorischen Imperativs“, ins Licht zu stellen seine nächste Hauptaufgabe blieb. Daher sind es nur ausserhalb des Systems stehende „casuistische Fragen“, in denen er jene Probleme mehr gelegentlich und beispielsweise, als principiell und erschöpfend behandelt.

Anders stellt sich der Gesichtspunkt, wenn man auf den mannigfaltigen Inhalt des Pflichtbegriffes eingeht und weiter geltend macht, dass Ein und dasselbe Subject den verschiedenen Sphären des Pflichtbegriffes zugleich angehöre, dass somit im einzelnen Subject der verschiedene Inhalt des gemeinsam Geforderten nothwendig collidiren müsse. Jeder Sittliche

hat sich in jedem Augenblicke nach den Rechts-, Berufs- und Liebespflichten zugleich zu entscheiden: hier sind die sittlichen Entscheidungsgründe für das Handeln verschiedener Natur, d. h. sie erzeugen eine Collision, in deren wirklicher Ausgleichung gerade das richtige pflichtmässige Handeln besteht.

Von hier aus ist demnach gerade umgekehrt zu behaupten: dass jede pflichtmässige Handlung zugleich in der gelungenen Lösung einer Pflichtcollision bestehe, indem durch sie nach dem stärkern sittlichen Motive über die verschiedenen Möglichkeiten, welche bei jeder einzelnen Handlung vorliegen, entschieden wird. Jeder einzelnen Pflicht liegt die Möglichkeit einer Collision von Pflichten zu Grunde: dennoch stehen die verschiedenen Pflichtgebiete an sich in keinerlei Collision.

Diese Ansicht hat nun — unsers Wissens zuerst — Schleiermacher ausgesprochen, ohne ihr jedoch in Bezug auf das innere Verhältniss der Pflichtgebiete auf einander eine vollständige Ausführung zu geben. Auch von seinen Nachfolgern, so weit sie uns bekannt geworden sind, ist Nichts in dieser Richtung geschehen. Und so bleibt dies eine Anforderung an die Wissenschaft, allerdings weniger im Interesse eines praktischen Nutzens für das wirkliche Handeln, wie man gewöhnlich sich einredet, — als zur tieferen theoretischen Erkenntniss des Verhältnisses unter den verschiedenen Pflichtgebieten selber.

Schleiermacher erklärt sich darüber im Wesentlichen also: Da jede sittliche Sphäre immer werdend und da Jeder in jeder thätig ist: so kann auch in jedem Augenblicke in jeder Etwas geschehen. So gewiss nun der Mensch in jedem Augenblick nur in einer handeln kann, so „muss der Streit Aller um diesen Augenblick geschlichtet worden sein, und jede pflichtmässige Handlung ist daher die Auflösung eines Collisionsfalles."

Nun ist aber das höchste Gut die Totalität aller pflichtmässigen Handlungen. Wären diese also im Widerstreite, so wären einzelne Theile des höchsten Gutes mit einander in Wider-

streit. „Also kann keine Collision zwischen den Pflichten stattfinden."

Die Lösung liegt nun darin. Da die verschiedenen Regionen des Pflichtmässigen in der Idee des höchsten Gutes Eines sind: so muss auch in der einzelnen That die Richtung auf das Ganze sein können, wenngleich jene nur in Einem Gebiete producirt. „Der Mangel eines Widerspruches im Selbstbewusstsein repräsentirt die Zustimmung der andern Sphären, die sich natürlich das gleiche Recht vorbehalten." — „Ob die Lösung der Collision einer Pflicht die rechte ist oder nicht, und also eine Handlung pflichtmässig oder nicht, lässt sich auf keine Weise äusserlich beurtheilen, sondern nur, wenn man weiss, was im Gemüthe des Handelnden gesetzt ist. Eine Lösung kann unrichtig, und doch subjectiv die Pflicht nicht verletzt sein, wenn das Gefühl dabei war, aus vollständigem sittlichen Bewusstsein gehandelt zu haben. Nur der Mangel dieses Gefühles ist die vollkommne Verletzung der Pflicht." *)

Es ist offenbar, dass in dieser Entwicklung eine Lücke bleibt, indem vom objectiven Momente der Pflichtcollision durch den verschiedenen Inhalt der Pflichten völlig unvermittelt auf die Lösung „im Gemüthe des Handelnden" übergesprungen wird. Jede Pflichtcollision soll sich hiernach dadurch ausgleichen, dass der Handelnde sich in gutem Glauben darüber befindet! So sehr hierin auf einen wichtigen Nebenmoment hingewiesen wird, — dass Keiner in den Geist der Andern hinein urtheilen könne über das Pflichtmässige oder Pflichtwidrige der einzelnen Handlung: — so kann doch unmöglich darin der vollständige Endbescheid enthalten sein, auch nicht in Schleiermachers Geiste, welcher dem moralischen Probabilismus gewiss nicht das Wort zu reden gedachte! Hier ist daher die Lücke, welche indess noch durch einen andern treffenden Gedanken ersetzt wird, der freilich mehr gleich einer allgemeinen Voraussetzung im Hintergrunde bleibt, als deutlich ausgeführt wird. Es ist der, dass eine Pflicht-

*) Schleiermacher, „Entwurf eines Systems der Sittenlehre, herausgegeben von A. Schweizer" § 327. S. 433 — 435.

collision auf mehr als Eine Weise gelöst werden könne. Schleiermacher deutet dadurch wenigstens mittelbar auf das rechte Element, das künstlerische, hin, in welchem alle Pflichtcollisionen approximativ gelöst werden; aber eben darum nach besonnener Erwägung der Gründe und Gegengründe, nicht nach jenem dunkeln, halb fatalistischen Gefühle, es wenigstens „gut gemeint zu haben!"

§ 74.

Jene Antinomie, als deren Hauptvertreter wir Kant und Schleiermacher bezeichnen durften, löst sich nun nach der Construction unseres Pflichtbegriffes auf folgende, wie uns dünkt, erschöpfende Weise:

I. Die Gesammtheit der ethischen Güter, das höchste Gut darstellend, bildet ein System innerlich sich ergänzender Gemeinschaften, aus deren Zusammenwirkung allein objectiv Vollkommenheit des Ganzen (der menschlichen Gesellschaft, in ihrem grössten Umfange, wie im kleinsten Umkreise), — subjectiv Glückseligkeit des Einzelnen in diesem Ganzen, hervorgehen kann. Dies das Resultat alles Bisherigen!

Hierin nun liegt Nichts, wodurch eine eigentliche, reale Pflichtcollision jemals entstehen könnte. Vielmehr ist von diesem Standpunkte aus zu sagen, dass alles Handeln, das pflichtmässige wie das pflichtwidrige, zuletzt an der innern objectiven Macht des Guten sich ausgleiche, welches durch alle jene Formen der Gemeinschaft, wie durch die einzelnen Willen, allgegenwärtig und geheim harmonisirend hindurchwirkt. Wie wir gezeigt haben, dass das Böse, — die eigentliche reale Collision gegen das pflichtmässige Handeln, — von Innen her sich zerstört und immer von Neuem vernichtet wird an jener objectiven Macht des Guten, — wie es im grossen sittlichen Weltganzen erfolglos ist, einer meteorischen Erscheinung gleich, und mittelbar sogar durch die erregte Krisis das ausheilende Gute hervorruft: — so sind auch die eigentlich sittlichen Pflichtcollisionen nur vorübergehend und wirkungslos für die Gesammtheit, innerhalb deren sie sich, wie unwillkürliche Irrthümer, stets wieder

ausgleichen. Ihre Busse für das handelnde Subject liegt in der Erkenntniss derselben und ihre eigentliche Frucht besteht darin, dass in der dadurch errungenen höhern sittlichen Klarheit ein solcher Irrthum nicht mehr möglich bleibt.

Es giebt hiernach keine eigentlichen Pflichtcollisionen, sondern nur vorübergehende, auflösbare Verwicklungen des Handelns. Alles dies ist völlig mit dem Theoretischen zu vergleichen, da ein „Widerspruch" nichts Anderes ist als eine theoretische, aus Gründen und Gegengründen erwachsene „Collision." Es giebt keinen realen Widerspruch im Universum, an dem es untergehen müsste, weil es Einheit, Ordnung ist: dennoch scheinen bestimmte Thatsachen in ihm einander zu widersprechen. Diesen Schein löst die tiefere Forschung auf. Ebenso scheint im Gebiete der Freiheit das Böse, das praktische Unvermögen, die falsche Beurtheilung mancherlei Schädliches hervorzubringen. Diesen allerdings vorübergehenden Erfolg vertilgt die innere, durch die falsche Freiheit selber sich hindurchringende geheimnissvolle Gewalt des Guten stets von Neuem.

II. Dagegen ist vom Standpunkte der einzelnen freien Subjecte die stäte Möglichkeit eines Widerstreits der Pflichten aus doppeltem Grunde gesetzt.

Zuvörderst gehört jedes Subject den verschiedenen Sphären der sittlichen Gemeinschaft zugleich an, deren jede gleichzeitig ihm Pflichten auferlegt. Indem Jeder durch seine Geburt in Familienbande, in bestimmte sociale Verhältnisse hineingewachsen ist, indem er bestimmten Verpflichtungen in der Staats- und kirchlichen Gemeinschaft unterliegt, wie ihm stets neue aus seinem Berufe, aus frei gewählten persönlichen Beziehungen (Ehe, Freundschaft u. dgl.) erwachsen: so befindet sich Jeder in einem Durchkreuzungspunkte eigenthümlicher Pflichtanforderungen, welche unablässig und von stets andern Seiten auf ihn einströmen. Daher bleibt ihm für jeden Augenblick seines Handelns eine unbestimmbare Möglichkeit verschiedener pflichtmässiger Leistungen übrig, die nur durch stäte Wahl entschieden werden kann. Desshalb ist für den Einzelnen jede wirkliche Hand-

lung die Auflösung einer Collision zwischen mancherlei möglichen Handlungen. Pflichtmässig ferner wird jede solche Handlung nur dadurch, ebenso wird die Entscheidung dadurch zur Lösung einer Pflichtencollision, dass der Handelnde sich dabei eines sittlichen Motivs, als des entscheidenden, bewusst wird.

Hierdurch ist nun der zweite Grund gesetzt. Sodann befindet sich nämlich jedes Subject auf einer bestimmten Stufe sittlicher Bildung, die nur die seinige ist. Nach der Tiefe und Festigkeit der Gesinnung, nach der künstlerischen Fähigkeit und Uebung ist jeder Sittliche von jedem verschieden: dennoch richtet sich nach Beidem ebensowohl die beurtheilende Auffassung der eigenthümlichen sittlichen Aufgaben, als die Lösung und Durchführung derselben im wirklichen Handeln. Jeder kann daher nur für sich urtheilen und aus sich handeln, nach der ihm eigenthümlichen Auffassung der sittlichen Motive, — nach eigenem „besten Wissen und Gewissen."

Und so ist endlich, beide Seiten zusammengefasst, also zu sagen:

Jede sittliche Handlung ist die Lösung einer wirklichen Pflichtcollision. Wie diese aber gelöst werde, ist schlechthin der freien Entscheidung des Handelnden zu überlassen (ist auf sein „Gewissen" gelegt), und kann durch einen Andern oder auf bloss gemeingültige Weise gar nicht vollständig beurtheilt werden.

Ebenso ist es eine falsche Voraussetzung der Schule, dass für jede eigentliche Pflichtcollision nur eine einzige Entscheidung die richtige sei, indem an sich sehr verschiedene Auswege nicht nur sittlich zulässig sein können, sondern sogar sittlich gefordert werden, so gewiss jede Individualität nur ihrer eigenen sittlichen Kraft und Reife gemäss jede Collision lösen kann. Es entscheidet hierbei theils die sittliche Energie und die künstlerische Begabung des Handelnden, theils die Umgebung, auf welche sittlich eingewirkt werden muss. Und so soll endlich Jeder jede Pflichtcollision anders lösen, auf der,

übrigens gemeingültigen, Grundlage einer durchaus nur sittlichen Motivation. Jede wirkliche Lösung fällt demnach der unendlich perfectibeln Seite des ethischen Processes, der sittlichen Lebenskunst zu. Nie ist daher, auch für den Handelnden selbst, absolute Gewissheit vorhanden, die vollkommenste Lösung erreicht zu haben.

III. Bei Weitem jedoch in den wenigsten Fällen, und nur auf der Stufe des schon hochgebildeten, bewusst „in sich entschiedenen sittlichen Charakters“ (§ 47), wird der Handelnde der Pflichtencollision und der verschiedenen Möglichkeiten, sie zu lösen, während des Handelns deutlich inne, sondern höchstens nachher, bei unglücklichem Erfolge, oder bei allgemeinem selbstprüfendem Rückblicke auf die Handlungen, stellt sich dies Bewusstsein ein, welches kritische Verhalten sich als ein wesentlicher Moment der „Tugendbildung“ ergeben hat (§ 56). Aber es fällt nothwendig nach der Entscheidung. Und so ist sittliche Reue nichts Anderes, als das nachträgliche Bewusstsein einer falsch gelösten Pflichtcollision, sei es, dass sich ein Unsittliches an die Stelle der Pflicht gesetzt hat, sei es, dass die rechte sittliche Vermittlung nicht gelungen ist.

Demgemäss tritt der Begriff der „Tugendbildung“ (§ 54—56) zugleich in ein noch bestimmteres Verhältniss zu den Pflichtcollisionen. Tugendbildung ist zugleich auch Bildung des sittlichen Urtheils, welches zunächst nach den Handlungen eintritt und an ihren Erfolg sich anknüpft, aber allmälig dazu sich ausbilden soll, überwachend das Handeln zu leiten und seinen Entscheidungen voranzugehen. Somit soll die Tugendbildung nach dieser Seite hin — es ist die, welche in den Cardinaltugenden der „Besonnenheit“ und „Standhaftigkeit“ dargestellt ist — sich zur Kunst des sittlichen Urtheils entwickeln, um Pflichtcollisionen zu lösen, d. h. im gegebenen Falle das sittlich Angemessene zu wählen und dadurch die Reue abzuhalten, indem es Gewohnheit wird, in jedem Handeln mit „Besonnenheit“ der sittlichen Motivationen sich vollständig bewusst zu sein, und mit „Standhaftigkeit“ nur nach ihnen sich zu entscheiden.

So lässt sich endlich aus dem Vorhandensein oder Nichtvorhandensein der Reue im Subjecte ein entscheidendes äusseres Kriterium schöpfen über die Stufe der sittlichen Selbstbildung, welcher es angehört. Der noch in sich ungewisse, erst „werdende“ sittliche Charakter, dessen Vorsätze keineswegs immer den entsprechenden Erfolg haben und der noch weniger mit Standhaftigkeit ihnen getreu bleibt, sondern allerlei fremdartige Motivationen ihnen einflicht, empfindet als Nachwirkung seiner Handlungen bald Reue, bald Befriedigung, — der treffende Spiegel seines eigenen unfertigen und unklaren Gesammtzustandes. — Von der egoistischen Gesinnung dagegen ist zu sagen, welche immer nur irgend einen ihrer Selbstsucht genügenden Erfolg im Auge hat: was diese auch thue, eigentlich wird es sie immer gereuen, weil sie sich einen noch bessern, oder einen minder schlimmen Erfolg zu denken vermöchte. Sie ist auch hier mit der innern Strafe der Rastlosigkeit und tantalischen Unersättlichkeit behaftet. — Der bewusst sittliche, nur nach pflichtmässigen Motivationen sich entscheidende Charakter endlich bleibt, auch nach dem Mislingen oder nach unerwarteten Folgen, der sittlichen Reue völlig unzugänglich. Jedes schwächliche Gefühl innerer Unsicherheit ist überhaupt ihm fern. Was wäre auch für ihn zu bereuen? Er hat, wenn auch ohne äussern Erfolg, dennoch das Bewusstsein, das für ihn Mögliche und einzig Nothwendige gethan, also, soweit der Erfolg von ihm abhing, das Rechte wirklich geleistet zu haben. So kann der Sittliche, mit vollkommner Ruhe und unerschütterlicher Freudigkeit, sich deutlich bewusst sein, warum er nur mit Untergeordnetem, ja mit dem mindest Schlimmen sich begnügen müsse, während dennoch das Vollkommne klar vor seiner Einsicht steht. Daran aber steigert sich immer mehr die sittliche Lebenskunst, indem sie jedes Gegebene der Verhältnisse als einen bildsamen Stoff erfassen lernt, dem sie stets überlegener wird, um ein eigentlich Sittliches aus ihm hervorzubilden.

IV. Was die wissenschaftliche Behandlung der Pflichtcollisionen im Einzelnen betrifft, so muss die überlieferte

Vorstellung aufgegeben werden, als besitze die Ethik Mittel oder habe die Absicht, „Vorschriften“, d. h. gemeingültige Normen zu geben, nach denen eine Pflichtcollision ein für allemal und stets auf dieselbe Weise gelöst werden müsse. Vielmehr hat sich gezeigt, dass die richtige Lösung eine durchaus individuelle, unübertragbare und nur in unendlicher Annäherung zu findende sei, dass hier also im Individuum gerade das Entscheidende liege. Zudem schreibt die Ethik gar nicht vor, weil sie, richtig verstanden, dies gar nicht kann: sie lehrt nur die innere objective Natur des Guten erkennen; sie verständigt den Menschen über seinen eignen, in der Tiefe seines Wesens ruhenden Grundwillen, klärt ihn daher auch über seine einzelnen Regungen auf, ob sie dem Grundwillen gemässe sind oder nicht. Die Lehre von den Pflichtcollisionen kann demnach wissenschaftlich keine andere Bedeutung haben, als das innere Verhältniss der verschiedenen Pflichtgebiete nach ihren einzelnen Beziehungen schärfer und tiefer zu verfolgen; praktisch keinen andern Werth, als die sittliche Selbsterkenntniss des Handelnden zu schärfen, damit er selbstständig und auf eigene Verantwortung jede Collision eigenthümlich löse.

§ 75.

Wie sich ergab, hat alle Pflichtcollision darin ihren Ursprung (§ 74, I.), dass in demselben freien Subjecte — sei es Individuum oder Gemeinwesen — mehrere Pflichtgebiete zusammentreffen und gemeinsam auf sein Handeln Anspruch machen. Die Frage entsteht dann in jedem Falle einer wirklichen Collision, welcher Pflicht, als dem stärkern sittlichen Motiv, man zu folgen habe? Dies entscheidet sich nur nach dem Verhältnisse der Pflichtgebiete zu einander, was da wiederum in dem innern Verhältnisse der ethischen Ideen seinen Grund hat, welche sich im gesammten Pflichtbegriffe darstellen. (Vgl. § 63 und ff.) So behandelt lösen aber die Pflichtcollisionen sich ganz von selbst, d. h. das stärker entscheidende Motiv kündigt sich im sittlichen Bewusstsein von selber an; es bedarf nicht erst durch einen künstlichen Pro-

cess der Reflexion gesucht oder vorgeschrieben zu werden.

I. Es kann im Gebiete der Pflichten in Bezug auf sich selbst zunächst eine Selbstpflicht mit der andern streiten:

a) Die Pflichten der Selbsterhaltung unter einander — des Lebens, des Eigenthums, der persönlichen Freiheit und Ehre (§ 64, A.). Wenn diese drei Pflichtgebiete mit einander collidiren, so geht die Pflicht der Ehre — der wahrhaften — der Erhaltung des Lebens und vollends des Eigenthums voran. Seiner freigewählten Ueberzeugung, dem innern Drange seiner idealen Vorsätze und der daraus hervorgehenden freien Selbstbestimmung, kurz Demjenigen, was allein der Persönlichkeit geistigen Werth, „Ehre," verleiht, die äussern Bedingungen desselben, sein Leben und Eigenthum zu opfern, ist das Unwillkürlichste und Gebietendste, was es giebt, was gar nicht unterlassen werden kann bei voller Kraft und Integrität der Persönlichkeit. Und so wird diese Collision täglich in der mannigfaltigsten Gestalt vor unsern Augen gelöst: der Ehrtrieb des Künstlers, des Forschers, die Tapferkeit des Kriegers, der Enthusiasmus eines Volkes für eine Idee oder auch nur für ein verworrenes Abbild derselben — alles Dies ist nichts Anderes als ein unwillkürlich fortgesetztes Opfer des Lebens und der Lebensgüter für die innere Ehre, — was wir nur zum Bewusstsein und zu allgemeinem Ausdruck zu erheben haben, um daraus die betreffende „Pflicht" vollständig zu construiren.

Doch zeigt sich schon hier, dass sittliche Collisionen nicht von Jedem auf dieselbe Weise gelöst werden können. Es giebt so schwache oder so begeisterungslose Persönlichkeiten, dass sie, ganz ohne innere Schuld, keines jener Opfer zu bringen vermögen, weil jene höhere sittliche Bedeutung der Persönlichkeit und die daran sich schliessende Begeisterungsfähigkeit noch gar nicht in ihnen entwickelt ist. Zur Aufopferungsfähigkeit in geringerem wie im höchsten Grade, gehört wahrhafte geniale Begabung, das Unwillkürliche einer Liebe, welche, wie

gezeigt worden, sich der Mensch nicht selber verleihen kann. Nicht Jeder vermag stark und gross — durch die Kühnheit einer Liebe fortgerissen — wohl aber ein Jeder sittlich unbescholten — nach Rechts- und Berufspflicht — zu handeln. —

Aus gleichem Grunde folgt von selbst, dass die Erhaltung des Lebens der des Eigenthums vorangehe, wie Zweck dem Mittel; und es erscheint völlig überflüssig, darüber das Vorhandensein einer besondern „Pflicht" zu constatiren. Dennoch finden sich Beispiele, wo selbst diese Collision, durch ein an Wahnsinn gränzendes Haften am Besitze, verkehrt gelöst wird. Geizige haben sich entleibt, weil sie einen relativ geringfügigen Verlust nicht zu ertragen vermochten. Hier war das Gefühl der eigenen Persönlichkeit, auf eine, wie gesagt, dem Wahnsinn ähnliche Weise, ihnen völlig indentificirt mit dem Gefühle eines gewissen Besitzes: durch den Verlust des letztern brach auch die Kraft der Persönlichkeit zusammen. So wenig hier von einer verkehrten Lösung aus sittlichen Motivationen die Rede sein kann: so zeigt sich doch, wie jede solche Entscheidung nur Ausdruck der Persönlichkeit und ihrer sittlichen Gesammtbildung bleibe.

b) Die Pflichten der Selbstvervollkommnung in Collision mit einander (§ 65, B.). Die Pflichten der Berufsbildung, sammt Allem, was von allgemeiner Bildung mit jenen zusammenhängt, gehen den Pflichten universeller Culturbildung voran. Erst der Beruf (§ 68) erzeugt für Jeden die eigenthümlich sittliche Stellung innerhalb der Gemeinschaft. Ueber diesen vor allen Dingen muss Jeder in sich klar, für diesen vorgebildet sein: erst daran schliesst sich alles andere Sittliche und Culturbringende, wie an einen festen Mittelpunkt. Dies ist ein reiches Gebiet von Pflichtcollisionen und zugleich von den mannigfachsten Verfehlungen ihrer Lösung, weil in diesen Dingen nur reife und vorurtheilslose Einsicht richtig entscheiden kann, nicht hergebrachte Gewöhnung oder Willkür. Im Einzelsubjecte, wie im Staate, soll das Nothwendige und Unentbehrliche der Bildung dem Glanze und der Ostentation eines entbehrlichen Culturüberflusses vorangehen, die Hebung der allgemeinen Volksbildung dem Kunstluxus und

der Aristokratie einzelner Wissenschaftsliebhabereien. Es ist wider die wahren Pflichten der Cultur, ja culturfeindlich, wenn man in den modernen Staaten die reichsten Mittel für Nebenzwecke verschwendet, ehe für allgemeine Volksbildung vollgenügend gesorgt worden ist, und wenn man vollends in jenem Benehmen die höchsten Ansprüche befriedigt glaubt, welche die Idee der Cultur an den Staat zu machen habe. Jeder Einsichtige muss bekennen, dass die gegenwärtigen Staaten einer völligen Reform ihrer Theorie und Praxis in diesem Betreff dringend bedürftig sind. Sie haben diese „Pflichtcollisionen" künftig nach anderem Maasstabe zu lösen.

c) Die Pflichten der Selbsterhaltung und Selbstvervollkommnung in Collision unter einander. Die Pflichten der Ehre können mit denen der Vervollkommnung niemals in wahren Widerstreit treten, weil in der „Ehre" der ideale Inbegriff Dessen enthalten ist, was die Vervollkommnung im Subjecte hervorgebracht hat. Und wo sie scheinbar stritten, da wäre es entweder ein „falscher Ehrenpunkt" (§ 28), der da vertheidigt werden soll, oder eine trügerische Vollkommenheit, deren Erwerbung man sich, vielleicht durch irgend einen traditionellen Wahn, als „Pflicht" einreden lässt. Hier gilt es daher, in beiderlei Beziehung sich adäquate Begriffe über den sittlichen Werth der Lebensverhältnisse anzueignen, um jene vermeintlichen Collisionen vor der höhern Beurtheilung völlig verschwinden zu sehen. — Leben und Eigenthum dagegen werden stets jenen Pflichten der Vervollkommnung nachstehen: beide sind nur Mittel für diese, seien sie auf Berufs- oder auf allgemeine Culturbildung gerichtet. So bestätigt es auch das unmittelbare sittliche Urtheil. Kein Forscher wird Anstand nehmen, zur Erweiterung seiner Berufsbildung sich Gefahren für Leben und Gesundheit auszusetzen; noch weniger schont er sein Eigenthum. Dagegen schwieriger wird die Entscheidung darüber, wie weit bloss aus Wissbegier (allgemeinem Vervollkommnungsbedürfniss) unternommene gefährliche Expeditionen sittlich sich rechtfertigen lassen? Wenn ein Arzt, zur vollständigen Ergründung des Wesens einer Seuche, sie sich selber einimpft,

so ist es die That des höchsten sittlichen Heroismus. Der Nordlandsfahrer dagegen, der sich und seine Gefährten, um sehr ungewisser oder untergeordneter wissenschaftlicher Erfolge willen, den grössten Entsagungen und fast unvermeidlichem Untergange aussetzt, dürfte zu warnen sein, ob, trotz der dabei bewiesenen Tapferkeit, sein Benehmen und das Benehmen Derer, welche ihn unterstützen, aus klaren sittlichen Motiven sich rechtfertigen lasse!

§ 76.

II. Es können ferner im weitern Pflichtgebiete die Selbstpflichten mit den Nächsten- und den Berufspflichten in Widerstreit treten. Hier ergiebt sich schon aus dem allgemeinen Wesen der Sittlichkeit der durchgreifende Grundsatz: dass die Nächstenpflicht, das Wohl der Gemeinschaft, den Vorrang haben müsse. Alles sittliche Handeln besteht ja eben in Entselbstung: das sittliche Subject fasst sich in Selbsterhaltung und Vervollkommnung niemals als letzten Zweck, sondern zum Dienste der Gemeinschaft verpflichtet in irgend einer besondern Gestalt derselben; und die „Berufspflicht" (§ 68) ist nur der bestimmte und bleibende Ausdruck dafür, wie das sittliche Subject der Gemeinschaft dient. Und so könnte zunächst

a) die Selbsterhaltung mit der Berufspflicht in Collision zu treten scheinen. Hier ist jedoch keineswegs eine wahre Collision von Pflichten vorhanden; denn stets giebt die Berufspflicht in dem umfassenden Sinne, wie wir ihren Begriff bestimmt haben, — als der bleibende sittliche Lebenszweck und organisirende Mittelpunkt alles übrigen Handelns, — den entscheidenden Ausschlag für sich; so gewiss jedem Sittlichen sein Leben und seine Persönlichkeit zu erhalten nur insofern Werth hat, als er dadurch die Berufspflicht zu üben vermag. In dieser liegt daher vielmehr die fortdauernde Lösung jener Collision, und zwar zu Gunsten der Nächstenpflichten.

Wohl aber kann im Einzelnen und vorübergehend es sittlich geboten sein, die Ausübung der Berufspflicht zu suspendiren, um der Selbsterhaltung sich ausschliessend zu widmen. Hierher fällt die Pflicht der Gesundheitspflege, der Erholung im weitesten Sinne, des völligen Pausirens jeder Thätigkeit; und hier fällt es der sittlich künstlerischen Abwägung anheim, in jedem einzelnen Falle und durchaus selbstständig zu entscheiden, welche Pflicht unmittelbarer und dringender sei, ob die der Selbsterhaltung, ob die einer unausgesetzten und aufreibenden Berufsausübung. (Ein ganz analoges Verhältniss wird sich in der Collision der Selbsterhaltung mit den „Liebespflichten" ergeben.) Bei dieser Lösung wirkt jedoch mitbedingend die augenblickliche sittliche Begeisterung, oder auf bleibende Weise die Stärke und Energie der ganzen Persönlichkeit ein; und Vielen, auch pflichtmässig Gesinnten, wäre nicht anzumuthen, was zufolge einer innern sittlichen Nothwendigkeit die hochbegabte Individualität mit leichter Mühe vollbringt und eine Macht und Virtuosität von Berufsleistungen entwickelt, welche die Andern nur bewundernd und (was hier ihre sittliche Leistung ist) demüthig sich unterordnend anzuerkennen, keineswegs aber selbst zu vollbringen vermögen, wenn sie nicht in falscher Selbstüberschätzung oder in knechtischem Nachahmungstriebe die Gränzen ihrer sittlichen Originalität überschreiten wollen; — was dann gerade das Unsittliche wäre!

b) Die Selbsterhaltung, mit der Rechtspflicht streitend, erzeugt Nothwehr — in Beziehung auf die Erhaltung des eignen Lebens; Nothrecht — in Bezug auf das unentbehrliche Eigenthum. Auf dem blossen Rechtsstandpunkte ist in der That Jeder sich selbst der Nächste, so gewiss das Recht nur äusserlich die Abgränzung der verschiedenen Freiheitssphären, innerlich die völlige Gleichstellung der Rechte und Befugnisse unter den freien Subjecten bezeichnet. Und so hat Jeder, in seinem Leben angegriffen, die rechtliche Befugniss sich zu vertheidigen auf die Gefahr, das Leben des Andern zu verletzen; er hat auf diesem Standpunkt dieselbe Befugniss, wenn er bei einer allgemeinen Gefahr

sein Leben nur retten kann durch den Untergang des Andern, die eigene Lebenserhaltung der des Andern vorzuziehen. Denn Keinem kann sittlich verboten sein, seine Rechtsbefugniss aufzugeben, vorausgesetzt, dass er, stillschweigend oder mit ausdrücklichem Bewusstsein, die gleiche Rechtsbefugniss, sich gegenüber, dem Andern einräumt.

Anders wird das Verhältniss, wenn das Recht und seine Befugniss nicht als das höchste Bedingende für den Willen angesehen, sondern durch das Wohlwollen ergänzt wird. Dies fordert jedoch der durchgreifende Standpunkt unserer Ethik, indem sich gezeigt hat, dass das Recht und seine Gemeinschaft nur das Mittel sei, um die höhern, humanen Gemeinschaften darauf zu erbauen, wie sogar alle blossen Vertragsverhältnisse dem Sittlichen zu Anknüpfungspunkten dienen sollen, um darüber hinaus ein Verhältniss des Wohlwollens zu gründen (§ 12, IV.). Wir werden daher auch im vorliegenden Falle jene Rechtsbefugniss nicht für die höchste und letzte Instanz halten können, um die bezeichneten Collisionen vollkommen zu lösen. In der That lässt sich eine Höhe der Menschenliebe denken und eine Stärke der Entselbstung, wo man die sonst unbestreitbare Befugniss der Nothwehr fallen lässt und mit voller Ergebung widerstandslos dem Angreifer entgegentritt, wie Christus seinem Jünger das Schwerdt einzustecken befahl: — oder wo man, im Collisionsfalle der eigenen Lebensgefahr oder der des Andern, durchaus es einer höhern Fügung überlässt, welchen von Beiden sie erretten will.

Aus der unverschuldeten Entbehrung eines zum Leben genügenden Eigenthums ergiebt sich das Nothrecht. Bei solcher unverschuldeten Armuth erhält Jeder das Recht auf die Unterstützung der Andern, auf „Almosen", nicht aber in der Form einer bloss zufälligen oder unorganisirten Mildthätigkeit, welche ebenso entwürdigend als unzweckmässig ist, sondern durch Einweisung in eine Beschäftigung, die den Lebensunterhalt ihm selbstständig sichert. Diese Pflichterfüllung kann jedoch nur dem Staate zufallen, und wir werden damit an die weitern Untersuchungen der Güterlehre darüber verwiesen. Es ist übrigens nur

ein Zeichen, dass er seinen socialen Beruf entweder nicht erkennt oder nicht erfüllt, wenn es im Umkreise seines Gebietes noch Individuen giebt, welche der zufälligen Mildthätigkeit anheimfallen.

c) Die Selbsterhaltung in Collision mit den Liebespflichten. Wo eine solche Collision hervortritt, da muss sie sich von selbst lösen durch die stärkere Macht der Liebe, vor welcher der Trieb der Selbsterhaltung verschwindet; und es ist nur ein Selbstmisverständniss der Schule, wenn sie meint, durch „Vorschriften" die absolute Gränze zwischen den Rechten der Selbsterhaltung und den Anforderungen der Liebespflichten feststellen und die letztern als gemeingültige Gebote dem Willen auferlegen zu müssen. Darin ja eben zeigte sich das Wesen der „Liebespflichten" (§ 67), dass sie nicht in der Gestalt des Gebotes, sondern aus innerem Drange und eigenem Bedürfnisse, mit „Begeisterung", den Act der Selbstaufopferung vollbringen. Wo daher eine eigentliche Liebespflicht sich geltend macht, da verschwinden vor ihr ganz von selbst die Rücksichten der Selbsterhaltung. Wo sie aber als ein blosses Gebot äusserlich auferlegt werden will, da ist das Subject entweder zu schwach, sie dem stärkern Triebe der Selbsterhaltung gegenüber durchzuführen, oder wenigstens übt es sie nicht in der specifischen Gestalt einer Liebespflicht. Es vollbringt sie vielleicht, um „Gott zu gefallen", zur Uebung in ascetischer Selbstentsagung (§ 54): — dann fällt die That eigentlich den Pflichten der Selbstvervollkommnung zu; — oder wenn sie aus einem allgemeinen Vorsatze geübt wird, wie bei dem Orden für die Krankenpflege und dergleichen, so ist sie den Berufspflichten zuzurechnen, beides von eigenthümlich sittlichem Werthe, nur nicht von dem höchsten, unbedingten, welcher der Liebe zukommt!

Anmerkung. Bei dem Ueberblicke über die verschiedenen Pflichtgebiete in ihrem Verhalten zu einander könnte die Frage entstehen: warum wir an dieser Stelle nicht auch der Möglichkeit einer Collision zwischen den „Pflichten der Selbstvervollkommnung" und den „Berufs- und Nächsten-

pflichten" gedacht haben, sondern nur der „Selbsterhaltung" erwähnen. Die Erwägung des eigentlichen Charakters der Pflichten der Selbstvervollkommnung wird den Zweifel lösen, ob es überhaupt eine wahrhafte Collision in der bezeichneten Weise gebe oder nicht? Zuvörderst hat sich gezeigt (§ 65), dass die Selbstvervollkommnung niemals zur ausdrücklichen Pflicht von besonderm, anderes Sittliche ausschliessendem Inhalte werden kann, ausser in dem einzigen Falle, wenn sie sich auf die allgemeine und besondere Selbstbildung zum „Berufe" bezieht. Insofern kann jedoch zunächst zwischen Selbstvervollkommnungs- und Berufspflicht keine innere Collision stattfinden, weil entweder im rechten, sittlichen Treiben des Berufes beide sich beständig integriren und Hand in Hand mit einander gehen; oder, sofern es noch darum sich handelt, auf den Beruf sich vorzubereiten, dann jene selbstvervollkommnende Vorbereitung gerade die eigentliche Berufspflicht ist. In weiterm Sinne sodann ist die Pflicht der Selbstvervollkommnung gar kein einzelner, neben den andern Pflichtvollziehungen ausdrücklich einhergehender Act, wodurch sie etwas ganz Formelles, Inhaltloses werden würde — sondern das stäte Fortschreiten des tugendbildenden Processes innerhalb jedes besondern Pflichtgebietes und in jeder einzelnen Pflichtvollziehung. So wird jene Pflicht eigentlich nur mittelbar geübt durch alle andern hindurch, und zwar desto vollendeter, je vollkommner diese gelingen. Somit kann hier gar keine wirkliche Collision stattfinden. Keine Pflicht der Selbstvervollkommnung darf uns hindern, eine besondere Pflicht zu vollbringen; denn damit wäre sie selbst aufgehoben: und keine besondere Pflichtübung hindert jemals unsere Selbstvervollkommnung; denn dadurch wird sie gerade gefördert.

§ 77.

III. Endlich können im engern Kreise der Pflicht die Berufs- und die Nächstenpflichten unter einander collidiren. Auch hier ergiebt sich aus dem innern Verhältniss der ethischen Ideen zu einander der durchgreifende Gesichtspunkt:

dass die *Beobachtung der Rechtspflicht* allen andern *vorausgehe*. Sie ist das Minimum des sittlich zu Erfüllenden; zugleich ist das Recht die ordnende Grundlage aller, auch der höchsten Gemeinschaft. Und so darf die Rechtspflicht niemals *übertreten* werden, aber sie darf auch nicht *unerfüllt* bleiben. Desshalb

a) *wenn Rechtspflicht mit Berufspflicht collidirt, so weicht die letztere.* Kein Beruf kann uns auferlegen, etwas Ungerechtes, Gesetzwidriges zu thun in Folge desselben. Sollte factisch eine Berufspflicht solche Forderung bei sich führen, so müssten wir Protest dagegen einlegen, oder wenn dennoch auf ihr bestanden würde, einem Berufe entsagen, der uns zum *willenlosen Werkzeuge* einer Ungerechtigkeit zu machen drohte. Ebenso darf die verworrene Vorstellung irgend eines Staatswohles, unter der sich in der Regel nur unsere sittliche Feigheit versteckt, uns Veranlassung geben, im Bereiche unsers Berufes und seiner Verantwortlichkeit ein Ungerechtes *zuzulassen*. Hierher fällt insbesondere die berühmte Controverse, ob ein Richter nach einem von ihm für ungerecht erkannten Gesetze ein Urtheil fällen dürfe oder nicht: — wo hier noch eine *besondere* Collision hinzutritt, die zwischen höherer und niederer Rechtspflicht, zwischen der ewigen und der bloss historischen Gerechtigkeit. Die Antwort kann nur die sein: dass er das *Urtheil* nach dem vorhandenen Gesetze zu sprechen habe, — denn als Richter ist er nicht Gesetzgeber, und zudem muss er selber ein Beispiel seines Gehorsams vor dem Staatsgesetze geben. Aber er soll auf Nichtvollziehung der Sentenz (Begnadigung) und auf Abrogirung des Gesetzes antragen.

b) *Wenn Rechts- und Berufspflicht mit der Liebespflicht collidirt, so steht die letztere zurück.* Erst muss die allgemeine *Rechtsordnung* gewahrt und die nächste unerlassliche Pflicht des *Berufes* erfüllt sein, ehe die höhern Pflichten der Liebe ausschliessende Geltung erhalten können. Zuerst müssen wir *gerecht* und *gewissenhaft* sein, bevor wir *grossmüthig* oder *nachsichtig* sein dürfen, und letzteres zwar niemals ohne jene strenge zügelnde Kraft im Hintergrunde

zu behalten. Dies gilt ebensowohl als pädagogischer Grundsatz im weitesten Sinne dieses Wortes, wie als Staatsmaxime. In beiderlei Rücksicht ist vor der schlaffen Clemenz zu warnen, welche das Rechte und Nothwendige durchzusetzen verabsäumt unter dem Vorwande der Nachsicht oder der Gnade, eigentlicher aber aus Gewissenlosigkeit oder aus Mangel an kräftigem Entschlusse. Das Sittliche ist auch mit einer äussern unantastbaren Majestät umgeben, deren eigentliche Stelle das Recht und deren wahrer Erfolg der unerbittliche Gehorsam ist, welcher ihm gezollt wird. Die Tugend des Staates im Innern und nach Aussen, seine eigentliche „Berufspflicht", ist daher strenge Handhabung der Gerechtigkeit. Dies bewährt sich auch durchgreifend als der Maasstab, nach dem sich die Achtung des Staates im öffentlichen Urtheile richtet. Strenggerechte Regenten von willkürloser Entschiedenheit werden zuletzt auch geliebt; nicht umgekehrt: und auch darin zeigt der sittliche Instinct den rechten Weg, von der Verwirklichung der Rechtsidee, als der fundamentirenden, zur höhern des Wohlwollens und der freien Liebe gelangen zu wollen. Selbst im Privatleben ist jene Willkür der Milde einigermassen verdächtig: oft ist sie das Zeichen charakterloser Schwäche oder der Eitelkeit; meistens deutet sie auf blosse Unentschlossenheit und den Mangel fester bleibender Grundsätze der Sittlichkeit.

c) Eine Liebespflicht mit andern Liebespflichten collidirend bietet sich sehr häufig im Handeln und wird eine oft schwer zu umschiffende Klippe für die sittliche Lebenskunst. In jedem pädagogischen und jedem humanen Verhältnisse hat man eigentlich stets die Wahlentscheidung zu treffen zwischen mannigfachen Liebespflichten; hier nämlich soll jede Handlung bis zum Bewusstsein und zur Gestalt einer Liebespflicht sich erheben. In diesem Betreff kann die Wissenschaft, um die sittliche Lebenskunst zu leiten und ihr Urtheil in der richtigen Wahl des Einzelnen zu schärfen, gleichfalls nur an das allgemeine Wesen und den Ursprung des Pflichtbegriffes erinnern (§ 62, III.), dass jede Pflichterfüllung künstlerisch desto vollkommner sei, je mehr sie das eigenthümliche sittliche Gut darstellt, unter welches sie fällt, ebenso je mehr sie der sittlichen Indivi-

dualität des Handelnden, wie des Behandelten entspricht: in beiderlei Hinsicht daher, je mehr sie künstlerisch anknüpft an das Gegebene und niemals Mittelglieder der sittlichen Ausbildung überspringt, worin — um es im Vorbeigehen zu bemerken — auch von den Tüchtigsten und Gereiftesten, aus einer Art von sittlicher Ungeduld, die grössten Fehler gemacht werden. Und so bleibt uns im pädagogischen Verhältniss die stäte künstlerische Wahl zwischen Strenge und Milde; im humanen zwischen Nachsicht und sittlichem Rigorismus, die nicht sowohl abwechseln, als sich gegenseitig ergänzen und unterstützen müssen, wovon jedes tägliche Handeln in den nächsten und liebsten Lebensverhältnissen uns Beispiele geben kann.

Wenn Liebespflichten aus verschiedenen sittlichen Lebenssphären, denen wir zugleich angehören, unter einander in Collision treten (z. B. die Pflichten gegen den Gatten oder gegen die Kinder, gegen die Verwandten oder gegen die Fremden): so ergiebt gerade die bestimmte Prüfung des jedesmaligen Verhältnisses, dass die nahe Pflicht vor der weiteren, die dringendere vor der entfernteren den Vorzug habe. Je klarer man den Umkreis seiner nächsten Pflichten und der weiter abliegenden überschaut, desto weniger wird man in Zweifel sein über das jedesmal pflichtmässig Gebotene. Man wird zuerst seinem nächsten Kreise sich widmen in erreichbaren Pflichtleistungen, ehe man die Reform der Welt versucht; man wird eher seinem Vaterlande dienen, als dem fremden und fernliegenden; eher mittheilend gegen seine Verwandten sein als gegen Fremde, und so endlich im engsten Kreise dem bedürftigsten Familiengliede seine nächste Sorge widmen.

Dies Alles ergiebt sich von selbst im gewöhnlichen und regelmässigen Geleise des Lebens. Aber diese Ordnung kann sich umkehren unter ausserordentlichen Umständen und die Begeisterung für ein Sittliches und Heiliges kann über jede nächste Erwägung der unmittelbaren Pflichten zur kühnsten That der Selbstaufopferung hinreissen, wie alle Blutzeugen und Bekenner einer grossen Idee es uns bewiesen haben, denen im Gefühle einer einzigen, gewaltigen Pflicht das ganze Dasein sich erhöhte und

erneuerte. Wem aber Solches beschieden ist, der stelle sich unter die Beneidenswerthen, weit weniger des Erfolges wegen, als um der höhern sittlichen Kraft willen, mit welcher er von Oben her begnadigt worden ist, durch die ihm sein Leben und alle sonstigen Pflichten und Interessen zu einer einzigen Liebespflicht zusammenschmelzen. Hier überschreitet die sittliche Genialität zwar niemals das eigenste Wesen der Tugend und der Pflicht — denn jene That ist nur dann die ächte, wenn sie sich als die innerste Selbstaufopferung bewährt: wohl aber übertrifft sie den gemeinsamen künstlerisch-sittlichen Maasstab; dessbalb kann sie nicht vorausgesehen, noch weniger als allgemeine Pflicht geboten werden. Auch kann sie nicht eine neue Regel des Handelns gründen, wie der Genius in der eigentlichen Kunst einen neuen Kunststil, weil sie eben aus Enthusiasmus des Willens stammt, erzeugt von individuellen Umständen, und nur unter diesen sittlich berechtigt.

Nachtrag sinnstörender Druckfehler zum ersten Bande der Ethik.

Seite 239	Zeile 18	v.	oben nach „Werke“ schalte „vorhanden“ ein.
- 248	- 14	-	oben statt „absondern“ l. „absurden.“
- 345	- 1	-	unten statt „einfache“ l. „vierfache.“
- 463	- 18	-	oben statt „anerkannt“ l. „anerkennt.“
- 481	- 7	-	unten statt „Aufgabe“ l. „Ausgabe.“
- 673	- 11	-	unten statt „[illegible]ine“ l. „keine.“
- 723	- 4	-	unten l. „überzeugten.“
- 726	- 16	-	oben statt „wichtig“ l. „nichtig.“
- 802	- 16	-	unten sta t „den Communismus“ l. „dem C.“

Druck der Teubner'schen Officin in Leipzig.

SYSTEM

DER ETHIK.

VON

IMANUEL HERMANN FICHTE.

ZWEITER DARSTELLENDER THEIL.

ZWEITE ABTHEILUNG.

LEIPZIG,
DYK'SCHE BUCHHANDLUNG.
1853.

SYSTEM

DER ETHIK.

ZWEITEN BANDES ZWEITE ABTHEILUNG:

DIE LEHRE VON DER RECHTS- SITTLICHEN UND RELIGIOESEN GEMEINSCHAFT

ODER

DIE GESELLSCHAFTSWISSENSCHAFT.

DARGESTELLT

VON

IMANUEL HERMANN FICHTE.

LEIPZIG,
DYK'SCHE BUCHHANDLUNG.
1853.

VORREDE.

Mit einigem Zögern und nicht ohne Befangenheit übergebe ich den Schluss meines „Systemes der Ethik" dem Urtheil wissenschaftlicher Forscher. Wenn es im ersten Theile galt, ein einfaches Princip stätig zu entwickeln und in seinem ganzen, aus ihm selber geschöpften Inhalte darzulegen: so ist hier die Aufgabe, einen höchst mannigfaltigen, zum Theil heterogenen Stoff, die Masse aller Probleme, welche auf dem Gebiete des Staates, des socialen und religiösen Lebens zu erwägen sind, nach demselben durchgreifenden Principe mit unbefangener Gerechtigkeit zu charakterisiren. Denn nach meinen, im allgemeinen Theile des Systemes hinreichend dargelegten Grundsätzen kann es hier weder bloss von der aprioristischen Construction eines sogleich oder künftig etwa zu errichtenden Musterstaates sich handeln, während die wirklichen Staatseinrichtungen im Einzelnen nicht selten durch praktische Vernunftgemässheit über jene abstracten Urbilder hinausragen — noch auch davon, das Vorhandene bloss historisch zu erklären oder in seiner vereinzelten Zweckmässigkeit zu fassen. Vielmehr soll in allen, auch den heterogensten Erscheinungen des Lebens und der Sitte, dennoch die Immanenz der ethischen Ideen, und selbst bis in die Entartung hinein die Gegenwart eines ethischen Triebes aufgewiesen werden, der das Entartete gerade zum Heil wieder umlenkt. Bei dieser Aufgabe sei nun bekannt, dass ich keines

weges glaube, in der Entwicklung der einzelnen Fragen überall das Rechte getroffen, mein subjectives Denken dem objectiven Gedanken der Sache gleich gemacht zu haben. Nur bitte ich den etwa nöthig werdenden Tadel des Einzelnen der ganzen Idee nicht entgelten zu lassen.

Denn bessere Zuversicht trage ich allerdings zu dieser. Aus dem einfachen Grunde, weil sie keineswegs unsere Erfindung oder eine Hypothese, sondern treu aus dem Wesen des menschlichen Geistes geschöpft ist, welcher Zeugniss für sie zu geben nicht ermangeln wird.

Auch in diesem Theile nämlich ist es die einzige Aufgabe der Ethik, die unverrückbaren, der menschlichen Natur einverleibten Gesetze zu enthüllen, nach denen alle sociale Bildung sich gestaltet, aus denen sie, wenn sie plötzlich im Menschenwesen vernichtet werden könnte, sogleich wieder neuerstehen würde, aus jenem eingeborenen Vermögen der Menschheit, welches eben damit nur eine göttliche Kraft sein kann. Desshalb hat unsere Lehre ebenso eine historische Seite — keiner gegebenen Gestalt socialen Daseins, zeigt sie, ist die Idee völlig fremd; auch aus den verzweiflungsvollsten Zuständen ringt sich durch einen ethischen Selbstheilungsprocess das Menschliche wieder hervor: — als auch eine speculative, gemeingültige; — sie glaubt auch des Gesetzes der Zukunft mächtig zu sein, so gewiss dieselbe deutlich erkennbar in den Keimen der Gegenwart vorgebildet liegt.

Am Allerwenigsten daher steht sie auf irgend einem politischen Parteistandpunkte, oder kann sie nach den üblichen Schlagworten desselben gemessen werden. Sie heilt gerade von solcher einseitigen und ausschliessenden Befangenheit, indem sie die gemeinsame Quelle kennen lehrt, aus der jene zeitweisen Auffassungen der Staatsidee hervorgehen, aber auch ihre Berichtigung finden. Mit Recht ist man misstrauisch gegen „Utopieen“ aller Art geworden, und das Belächeln derselben ist noch die gelin-

deste Busse für sie, indem man ihre Verkünder mit Recht der schlimmsten Unvorsichtigkeit beschuldigen muss, unklare Wünsche und unerfüllbare Hoffnungen im Gemüthe des gläubigen Volkes zu erregen. Hier handelt es sich nicht um Utopieen, weil was wir von der Zukunft verlangen, schon in der Gegenwart vorgebildet liegt und in stufenweiser Folge sich aus ihr ergeben muss, wenn man nur der innern Consequenz der Thatsachen nachgehen will. Wir glauben nirgends Unausführbares zu versprechen oder zu begehren, weil, wie wir bei jeder socialen Frage zeigen, die theilweise Ausführung schon begonnen hat. Das Princip des Neuen ist schon da: man hat nur noch nicht den Muth gezeigt, es entschieden weiter zu führen und von den alten, stumpfgewordenen Mitteln sich abzuwenden.

So darf die Ethik mit gutem Bewusstsein und vollkommener Klarheit zu einem Optimismus der Zukunft sich bekennen, ohne von der Strenge ihrer Anforderungen an diese Zukunft das Geringste aufzuopfern. Es sind drei mächtige Hebel, auf welchen dieselbe beruht. So lange die Heiligkeit des Familienlebens mit ihrem unzerstörbaren Segen waltet, so lange kein christlicher Staat der Aufgabe sich geweigert hat, die allgemeine Volksbildung immer höher zu steigern, so lange die Religion als die Grundlage wie als Ziel aller Gemeinschaft waltet: ebenso lange sind die Quellen nicht versiegt, aus denen jede gesunde Wiedererneuerung stammt. Aber wir begehren eines vierten, bisher noch streitigen Elementes, dessen Wirksamkeit jetzt fast ganz zurückgedrängt ist, das Vielen sogar gefährlich dünkt. Es ist der alt und ächt germanische Geist freier Genossenschaften, über den schon Johannes Müller die folgenreiche Bemerkung machte: „dass die deutschen Völker in allen grossen Krisen sich durch die Association geholfen haben". In der That sind auch wir der festen, im Einzelnen genau begründeten Meinung, dass nur durch Stärkung des

Geistes der Genossenschaft von Untenher alle socialen Probleme, die auf uns lasten, dauerhaft gelöst werden können. Man hat im „Socialismus“ ein Verführerisches, ja Zerstörung drohendes erblickt, eine Täuschung schlimmster Art. Allerdings ist dies Princip, abgelöst von den andern, ergänzenden Elementen der Sittigung und einer langsam wirkenden Volksbildung, tumultuarisch versucht und falsch angewendet, besonders als politischer Köder missbraucht, zum gefährlichen Gaukelspiel ehrgeiziger Demagogen geworden. Aber jedes Grosse, Tiefaufregende hat diesen Missbrauch erfahren, und auch aus der Reformation sind Bilderstürmer und Schwarmgeister aller Art hervorgegangen.

Wir glauben vielmehr, dass es das einzige dauerhaft Conservative sei, weil es definitiv und überall auf eigenthümliche Weise den Widerstreit der allgemeinen und der Sonderinteressen löst. Es ist die staatswirthschaftliche Durchführung der grossen ethischen Wahrheit, welche unser System auf allen Blättern lehrt: dass die Vollkommenheit des Einzelnen und die der Gemeinschaft Hand in Hand gehen und nur durch einander gewonnen werden können.

Hier freilich müssen wir uns auf den Einwurf „weltkundiger Praktiker“ gefasst machen, welche uns belehren werden: „dass die Erfahrung über die Unausführbarkeit und den schlechten Erfolg solcher Unternehmungen bereits entschieden habe. Von all Dergleichen könne bei Sachkundigen nicht mehr die Rede sein!“ Auch wir kennen diese Erfahrungen, wissen aber auch, was allein durch Erfahrung entschieden wird: Nichts, was nur durch besonnene Lebenskunst, durch allmählige Vervollkommnung gewonnen werden kann, darf dem blossen Erfahrungsurtheil unterliegen. Hier aber hat es nur gelehrt, was ohnedies leichtlich vorauszusehen war: dass vereinzelte Versuche solcher auf Association beruhenden Unternehmungen in einem armen, über seinen wahren Vortheil nicht aufgeklärten Volke, mit einer sittlich desorganisirten Gesellschaft, gescheitert sind und miss-

glücken mussten, weil die allgemeinen Bedingungen ihres Bestehens noch nicht vorhanden waren. Was dagegen ihre Ausführbarkeit im Ganzen betrifft, so berufen wir uns den selbstgenügsamen „Praktikern" gegenüber auf das Urtheil von L. Stein, welcher in seinem „Systeme der Staatswissenschaft" (Erster Band 1852) im Principe der „Societät" gerade die letzte staatswirthschaftliche Lösung der socialen Probleme findet, wie wir die ethische. Darin liegt zugleich die grosse Bedeutung dieses Werkes für die gesammte Gesellschaftswissenschaft, indem er jenen Satz, den wir als den Kern aller Sittigung in der Gesellschaft bezeichnen mussten, auch als das innere „Gesetz" der staatsökonomischen Verhältnisse nachgewiesen hat: „dass der wahre Vortheil des Einzelnen auch der der Gesammtheit sei und umgekehrt."

Stein hat in der „Societät" (S. 403) die höchste Form der Vermögenserzeugung nachgewiesen. Diese ist ebenso alt, als sie sich neuestens dennoch in falschen Formen versucht hat. Die Societät der Handelsunternehmungen ist ihre älteste, die Arbeiterassociationen sind ihre neueste, aber verfehlte Gestalt. Hier nämlich zeigt der Verfasser sehr objectiv und sachlich: dass die „Gütergemeinschaft" dem rechten Begriffe der Societät nicht entspreche. Sie lässt den „wirthschaftlichen Widerspruch" übrig, dass bei gleicher Vertheilung Erwerb und Verbrauch in Widerstreit treten, weil bei diesem Zusammenwerfen des Privateigenthums es unmöglich ist, Verbrauch und Erwerb in proportionales Verhältniss zu bringen (S. 409—414). So stellt sich die „Einzelwirthschaft" mit ihrem Capital, ihrem Erwerb und ihrem Verbrauche wieder her, und nur in der Gemeinschaft der Interessen Aller kann die Lösung des Problemes gesucht werden (S. 415). Unter welchen Bedingungen wird aber nun wirklich der Reichere dazu sich bestimmen, das kleinere Capital nicht auszubeuten, wo er es kann, oder der Aermere, das grössere Capital nicht zu beeinträchtigen, so weit es in seiner Gewalt steht?

Erst da tritt praktisch das Bedürfniss dieser Ausgleichung ein, wenn die grossen Capitale und Unternehmungen in Gefahr sind, durch Verarmung der Volksmasse den Markt des Absatzes zu verlieren. Dann wird die grosse Einsicht gebieterisch sich aufdrängen, dass Jeder nur indem er den Andern unterstützt, in seinen eigenen Interessen dauernd gesichert sei. So bildet sich allmählig eine Ordnung ökonomischer Genossenschaften, wo das augenblicklich gestörte Gleichgewicht mit gemeinsamer Hülfe wiederherzustellen im wohlverstandenen Interesse Aller liegt. In Betreff der einzelnen Bedingungen zur Lösung dieser Aufgabe und der mitbestimmenden Nebenmittel verweisen wir an das Werk selber (S. 430—35) und fügen nur das Hauptergebniss an:

„Es ist eine solche Vereinigung, die höchste Form der Verwirklichung der Gemeinschaft aller sich aus Unverstand so oft bekämpfenden Interessen, nicht bloss an sich wahr und möglich, sondern geradezu nothwendig. Denn sie ist die wirkliche Lösung des grossen Gegensatzes, auf dem das ganze wirthschaftliche Leben der Menschheit beruht; und erst die Harmonie, welche sie begründet, wird aus dem Gegensatze der Einzelwirthschaften, statt eines Keimes des Untergangs, einen Sporn der Entwicklung, und aus dem objectiv und mit fast mechanischer Gewalt herrschenden Gütergesetz der Capitalien eine Potenz des Fortschritts machen. Erst sie wird, indem sie die Interessen versöhnt, die Menschen versöhnen. — — Hier und nirgend anders liegt die Frage, die die Zukunft Europa's entscheiden wird." (S. 435).

Dies ist jedoch nicht nur ein volkswirthschaftliches, sondern ein eigentlich ethisches, Sittlichkeit und Humanität gründendes Ergebniss, von Neuem bewährend, dass in diesen Gebieten, wenn man ihre Tiefe aufsucht, Nichts getrennt ist, dass aber auch um diese zunächst rein ökonomischen Verhältnisse zu befestigen, eigentlich sittliche Kräfte der Einsicht, der Bildung, der religiösen Gewissenhaftigkeit hinzutreten müssen. Dies zu zeigen, ist das

Amt der Ethik, wie jener Wissenschaft es obliegt, die ökonomische Ausführbarkeit solcher Societäten zu zeigen und das Sophisma der Trägen oder dünkelhaft Klugen, es seien dies „unausführbare Träumereien", in sein Nichts zurückzuscheuchen!

Aber auch von ganz anderer Seite her erhält dies Bestätigung. Alle politisch Einsichtigen, welche klar erkennen, durch welche Kräfte allein der fast gänzlich abhanden gekommene Gemeingeist und die thätige Bürgertugend wiedererweckt werden können, finden sie von Seiten der Verfassung in der Erweckung des repräsentativen Elements nach Ständen, nicht nach der Kopfzahl oder nach Census, von Seiten der administrativen Thätigkeit in der Decentralisation der Staatsverwaltung. Ist jedoch einmal das Princip zugestanden, so mache man Ernst mit ihm und führe es vollständig durch. Nichts Anderes als dies will unsere im Nachfolgenden vorgetragene „Staatslehre", die, wenn sie auch im Einzelnen fehlgreifen mag, auf sicherm Fundamente zu ruhen hofft, nicht bloss von Seiten der Idee, sondern nach dem immer fühlbarer werdenden Bedürfnisse der Erfahrung. Und hier greift ein neuerdings erschienenes treffliches Werk abermals bestätigend ein: „Die bürgerliche Gesellschaft von W. H. Riehl" (1851). Es zeigt ausführlich und in eindringenden Contrasten, dass jeder Stand in dem Grade innerlich gesund, unverwüstlich und die kräftigste Stütze des Staatsganzen sei, als er sich wieder zur gegliederten Corporation organisirt, als er den altdeutschen Wahlspruch befolgt: „Einer für Alle, Alle für Einen!" Nichts hat jedoch dem entschiedenen Eindringen dieser Wahrheit mehr geschadet, als dass sie zur banalen Phrase, zum rhetorischen Spiel geworden ist, oft um sehr selbstsüchtige Parteizwecke dahinter zu verstecken. Die heuchlerische Lüge aber bestraft sich selbst am Erfolge. Kein einzelner Stand kann corporative Rechte im Staate erhalten, wenn irgend ein anderer ausgeschlossen sein sollte. Ist einmal das Princip anerkannt, so macht es sich gleichstellend für alle

geltend, und so bleibt treue Hingebung an eine wohlorganisirte Genossenschaft auch für den Einzelnen der kräftigste Schutz. Die Liebe trägt zuletzt den Sieg davon über alle Einbildungen selbstischer Klugheit. Darum gerade ist das Walten Gottes in der Geschichte ein heiliges: so lehrt es die kaltbetrachtende Wissenschaft und so ist es auf allen Blättern der Geschichte zu lesen.

Die ganze Zukunft der Welt liegt daher in der socialen Frage, nicht in der politischen. Welches Volk sie wirklich löst, das wird das erste sein auf viele Jahrhunderte hin. Wie sich das Deutsche dazu verhält, dazu nur verhalten könne, haben wir am Schlusse der Vorrede zum vorigen Bande (S. XXXIV) hinreichend ausgesprochen. Darüber, zeigten wir, kann Deutschland vorerst nur an seine Regierungen appelliren. Möge diese Appellation gehört werden!

Im Anfange des März 1853.

I. H. Fichte.

INHALTSANZEIGE.

Zweite Abtheilung:

DIE GUETERLEHRE.

Erster Abschnitt.

Die Verwirklichung der Rechtsidee.

(§. 82—107.)

Erstes Capitel.

Die Rechte der Persönlichkeit.

(§. 84—91.)

Zweiter Abschnitt.

Die Verwirklichung der Idee ergänzender Gemeinschaft.

(§. 108 — 173.)

ERSTE UNTERABTHEILUNG.

Die Familie.

(§. 110 — 124.)

Erstes Capitel.

Die Ehe.

(§. 111 — 115.)

Zweites Capitel.

Das Familienrecht.

(§. 116 – 117.)

Drittes Capitel.

Das Recht der Erbschaft und das der Testirung.

(§. 118 – 120.)

Viertes Capitel.

Das Vormundschaftsrecht.

(§. 121 – 124.)

ZWEITE UNTERABTHEILUNG.
Die bürgerliche und die Staatengesellschaft.
(§. 125—161.)

Drittes Capitel.

Der Organismus der Staatsverfassung und Verwaltung.

(§. 143—157.)

§. 149. Die Executivgewalt.

I. Sanction der Gesetze und Verordnungen. II. Recht der Ernennung und Enthebung bei den Staatsämtern. III. Begnadigungsrecht. IV. Die Pflicht, Beschwerden anzunehmen.

2. Die Volksvertretung.

§. 150. Begriff derselben und das Wahlgesetz.

I. Ihr Princip, im Unterschied von der „landständischen" Vertretung. II. Das Wahlgesetz und seine Modificationen.

§. 151. Die Formen der Volksvertretung.

I. Allgemeines Stimmrecht mit directen Wahlen: unvollkommenste Form. II. Das Stimmrecht nach dem Census: von bloss provisorischer Bedeutung. III. Allgemeines Stimmrecht mit indirecten Wahlen: relative Vorzüge desselben. IV. Das wahre Princip die Vertretung der Interessen und bleibenden Beschäftigungen des Volks. V. Nähere Entwicklung dieses Princips.

§. 152. Rechte und Pflichten der Volksvertretung.

I. Die Pflicht des Schutzes der Verfassung mit den daraus folgenden Rechten. II. Das Recht der Mitwirkung bei der Gesetzgebung, mit den daraus folgenden Einzelrechten. (Ueber das Recht der „Steuerverweigerung".)

3. Die öffentliche Meinung.

§. 153. Allgemeiner Begriff derselben.

I. Sie ist die dritte Macht im Staatsorganismus, II. dargestellt in der freien politischen Presse, III. in dem Versammlungsrechte des Volks IV. Innere Gränze desselben, Unstatthaftigkeit des „Clubbwesens".

B. Die Staatsverwaltung.

§. 154. Ihr Begriff und ihre Gliederung.

I. Begriff der Staatsverwaltung nach ihrer formellen Seite und nach ihrem Inhalte. II. Der sittliche Geist derselben. III. Eintheilung.

§. 155. 1) Die Rechtspflege.

I. Die Function der Gesetzgebung. II. Die richterliche Gewalt.

§. 156. 2) Die Pflege der äussern Wohlfahrt.

I. Die staats- und volkswirthschaftliche Aufgabe der Gegenwart. II. Die Policeigewalt nach ihrem Geiste und dem Umfange ihrer Wirksamkeit. III. Die Wehrpflicht und ihre Aufgaben.

§. 157. 3) Die Pflege der innern Wohlfahrt.

I. Verhältniss des Staates zu den Culturinteressen. II. Allgemeine Culturgesetzgebung, der ein System von Culturinstituten entspricht. III. Culturpolicei. IV. Allgemeine Bemerkung über unsere ganze Staatstheorie.

Viertes Capitel.

Der Organismus der Staatengesellschaft.

(§. 158—161.)

§. 158. Sein Begriff und Eintheilung.

I. „Völkerrecht" in seinem Ursprunge und nach seinen weltgeschichtlichen Stadien. II. Der selbstsüchtige Individualismus der Staaten, das Rechtsverhältniss unter ihnen; der Staatenbund der Civilisation.

§. 159. 1) Das Recht des Krieges und Friedens.

I. Sein rohester Anfang. II. Seine beginnende Humanisirung. III. Seine Rechtsausbildung.

§. 160. 2) Das Vertragsrecht der Staaten.

I. Vertragsbruch und Recht der Selbsthülfe, II. durch Repress-

DRITTE UNTERABTHEILUNG.
Der Organismus der humanen Gemeinschaft.
(§. 162 — 173.)

Erstes Capitel.
Die Kunst- und Erkenntnissgemeinschaft.
(§. 163 — 168.)

A. Die Kunstgemeinschaft.

B. Die Erkenntnissgemeinschaft.

Zweites Capitel.
Die humane Gemeinschaft.
(§. 169 — 173.)

Die Güterlehre.

Allgemeiner Begriff und Uebersicht.

§. 77.

Erst hier, in der Güterlehre, erreichen wir den Höhepunkt der bisherigen Untersuchung und gewinnen ein vollständiges, alles Bisherige abschliessendes Ergebniss. Wenn zwar schon im Tugendbegriffe das ganze Wesen der sittlichen Idee erkennbar wurde: so war diese Auffassung doch noch die abstracteste, unvollständigste; — nach dem gewöhnlichen Scheine hat man sie daher wohl auch für die idealste und hochstehendste gehalten. Tugend ist die Vollkommenheit der Gesinnung, der allgemeine Wille des Guten, aber noch eingeschlossen in die Innerlichkeit des Subjects (§ 61, III). Das „höchste Gut" erscheint von hier aus als ein unbestimmtes, schwer zu erreichendes Ideal, als innerliche, bewegungslose Vollkommenheit, fern von den Bezügen und Anknüpfungen der unmittelbaren Welt.

Der Pflichtbegriff fügt ein neues, wesentliches Element hinzu: er zeigt die Tugend in Handlung gesetzt, und damit ein bestimmtes Ethisches (ein „Gut") erzeugend. Aber „pflichtmässig" wird die Handlung lediglich durch die Form des Bewusstseins, in der sie geschieht (§ 60): das dadurch Hervorgebrachte, die „ethischen Güter", werden daher nur als

das durchaus unselbstständige Product jenes Handelns gefasst, indem es hier allein auf die Pflichtmässigkeit der Handlung ankommt. So wird im Pflichtbegriffe das „höchste Gut" zwar als durch Handeln erreichbar, überwiegend aber noch formal gedacht.

Der Begriff der ethischen Güter endlich stellt abermals die ganze sittliche Idee und den ethischen Process dar, aber beide zum ersten Male vollständig und mit dem ganzen Reichthume ihres Inhalts: daher auch Tugend und Pflicht zuerst hier reale, mit wirklichem Inhalt erfüllte Begriffe werden. Sie hören auf, unbestimmte Ideale zu sein; sie erhalten ihre Stätte mitten im fasslichen Leben. Das „höchste Gut" zeigt sich nicht nur erreichbar, sondern als ein in irgend einer Gestalt wirklich schon erreichtes und gegenwärtiges. Wirklichkeit und Ideal, Anerkennung der Gegebenheit und unendliche Perfectibilität derselben versöhnen sich hier auf völlig begreifliche Weise.

Dies Verhältniss, wie es Gegenstand der ganzen folgenden Ausführung sein wird, ist hier zunächst in seinen allgemeinsten Umrissen festzustellen.

I. Vom Tugendbegriffe aus betrachtet, war das höchste Gut zwar ein sehr realer, weil den Tugendwillen stets erfüllender, aber inhaltsloser Begriff. Vom Pflichtbegriffe aus konnte schon sein specifischer Gehalt im Gebiete der drei ethischen Ideen unterschieden werden; aber es selbst wurde nur betrachtet als das stets vollkommnere Erzeugniss des von jenen Ideen erfüllten pflichtmässigen Handelns, noch nicht als selbstständige, damit durchaus bestimmte und fassliche Erscheinung. Dies Letztere geschieht erst hier, in der Güterlehre. Das „höchste Gut" erweist sich nun wirklich und somit auch erreichbar im vollständigen Systeme der einzelnen Güter, in denen der Inhalt der drei ethischen Ideen erschöpfend sich darstellt. Demnach ist das höchste Gut ebenso stets schon vorhanden und realisirt auf irgend eine Weise, — so gewiss die ethischen Ideen niemals sich unbezeugt lassen im menschlichen Bewusstsein und innerhalb jeglicher

Gemeinschaft nach eigenthümlicher Art sich verwirklichen müssen: — als es anderntheils in keinem bestimmt erreichten Zustande der Gemeinschaft schon definitiv — jede Perfectibilität ausschliessend — verwirklicht ist, — aus demselben schon angeführten Grunde, weil die ethischen Ideen „apriorische", ewige, schlechthin überzeitliche Mächte sind.

Was vom höchsten Gute, das gilt gleicherweise von jedem einzelnen, so gewiss es integrirender Theil jenes Einen ist. Nur darum kann auch jedes einzelne ethische Gut durch pflichtmässiges Handeln immer vollkommner erzeugt werden, weil es schon da ist — entweder äusserlich in der objectiven Gesammtheit der ethischen Güter, wo also die ethische Idee zugleich von Innen her ihre immer adäquatere Verwirklichung fordert, oder in idealer Präexistenz, im erschauten Vorbilde des von der neuen Gestalt der Idee begeisterten Genius.

II. Man schiene daher die ganze Aufgabe der Ethik ebenso und noch füglicher in der Beschreibung der ethischen Güter bestehen lassen zu können, wie die neuere Ethik sie als Tugend- und Pflichtenlehre behandelt hat. Jenes erzeugt den überwiegend objectiven, den Sachen, nicht den Individuen zugewendeten Stil der Ethik, wie ihn die Alten, besonders Platon und Aristoteles, mit Meisterschaft geübt haben, während umgekehrt die moderne Sittenlehre, dem ganzen Geiste der Neuzeit getreu, das subjective Moment und die freie Persönlichkeit zum Mittelpunkte zu machen, die Hauptaufgabe der Ethik in einer Darstellung des Tugendwillens oder des pflichtmässigen Handelns finden konnte. Dennoch haben wir vollständig und von den einzelnen Seiten gezeigt, wie alle drei Gesichtspunkte nach einander (freilich auch nicht unterschiedlos in einander gearbeitet) ihre Geltung haben, und wie sie nur verbunden die ganze Tiefe und den vollen Umfang des ethischen Processes erschöpfen können. Aber erst hier ist es Zeit, vollständig darzulegen, was da eigentlich die Betrachtung der ethischen Güter Wesentliches und Vollendendes dem Vorigen hinzubringen könne?

Zunächst ist es der Begriff der Perfectibilität (vgl. § 51, III.), der als das gemeinsam Verbindende durch alle drei Gebiete

des ethischen Processes hindurchgeht. Wie jedoch diese Perfectibilität sich vollzieht, und was das eigentliche Resultat derselben ist, dies lässt sich erst vom Standpunkte der Güterlehre aus vollständig erkennen. Die Wurzel und der Ursprung aller Tugend und Pflicht ist die Begeisterung: — dies ist Grundlage unserer ganzen Theorie. Jede Begeisterung ist jedoch stets von eigenthümlicher und durchaus bestimmter Richtung; — eine universale oder abstracte giebt es gar nicht, so wenig, wie eine abstracte Vollkommenheit. Vielmehr besitzt die Begeisterung, als eigentliche Eingebung des Genius, wie jeder Instinct, das Erstrebte schon in genau begränztem Vorbilde; ebenso ist sie durch die gleiche innere Prädisposition des Genius mit den eigenthümlichen geistigen Anlagen ausgestattet, es zu erreichen. Sie bezieht sich daher durchaus nur auf ein bestimmtes ethisches Gut und dessen Hervorbringung, in welchem Bereiche sie als stets wirksame, der Perfectibilität es zubildende Macht gegenwärtig ist. Und dies ist zugleich die Wurzel des ächten, lebendigen Tugendwillens und des stets sich steigernden pflichtmässigen Vollbringens.

III. Desshalb kann erst von dem Bilde dieser Güter aus die Ethik vollständig das praktische Leben ergreifen und durchgeisten! Wenn der reine Tugendwille als ein hohes Ideal erscheint, welchem ewig die Verehrung der Menschheit zugewendet sein wird: so behält es dennoch, auf diese Weise in seiner inhaltslosen Allgemeinheit gefasst, etwas Nebelhaftes und Unklares, weil für dessen Erreichung die ergreifbaren Anknüpfungspunkte im vorhandenen Menschendasein zu fehlen scheinen, welche eben die Güterlehre zeigt. Es giebt aber keinen schädlichern, entkräftendern Irrthum, als den Wahn von der unerreichbaren Ueberschwänglichkeit der Tugend: der tugendbildende Process hat vielmehr schon begonnen, wo ächtes, entselbstendes Ergriffensein von irgend einem objectiven Gute im Menschen sich kundgiebt (§ 55. ff.).

Ebenso enthält die Forderung unbedingter Pflichtmässigkeit des Handelns den ächtesten Ausdruck der Sittlichkeit. Dennoch hat sich gezeigt, dass hier am Meisten die Gefahr liege, einen

falschen Werth auf formelle Kriterien zu legen, und den tiefern, ursprünglichen Quell der Sittlichkeit, welcher nie das Werk menschlichen Hervorbringens, sondern göttlicher Begabung ist, dabei zu übersehen. Dies gilt zwar nicht für das wirkliche sittliche Leben, welches sich um solche theoretische Einseitigkeiten wenig bekümmert, oder auch von ihnen ergriffen, im Handeln zu seiner Integrität sich leicht wieder herstellt, — als für die Beurtheilung der sittlichen Dinge und für die Richtigkeit und Vollständigkeit der Theorie in der Schule.

IV. In der Güterlehre endlich, sofern ihr der wahre, zugleich der erschöpfende Begriff zu Grunde gelegt wird, sind jene Unzulänglichkeiten und Täuschungen insgesammt beseitigt: man steht auf der Höhe der vollständigen theoretischen Einsicht und gewinnt zugleich damit, nach Aussen und in's Handeln sich wendend, die Ruhe der praktischen Versöhnung zwischen dem Innern und Aeussern. Man erkennt an dem eigenthümlichen Werthe jedes ethischen Gutes und an der in ihm liegenden Beziehung auf alle übrigen, den vollgültig erfüllenden Inhalt aller Tugend und Pflicht, und zugleich die mannigfaltigen Ausgangspunkte für ein ächt sittliches, ganz von selbst zur Perfectibilität sich steigerndes Handeln, wie jedes Lebensverhältniss sie darzubieten vermag und wirklich darbietet. Der Tugendwille erscheint nun als ein erreichbarer in der selbstaufopfernden Energie für irgend ein vielleicht naheliegendes Gut, und die abstracte Starrheit des Pflichtbegriffes verschwindet vor der Wärme einer schlichten, sich selbst vergessenden Begeisterung für die nächste, unmittelbarste Pflichterfüllung. In jedem einzelnen Gute ist das „höchste Gut", gleichwie in einem Keime, eingeschlossen und lässt sich von dort aus gewinnen. Ueberall daher bietet sich dem sittlich Strebenden eine reiche, bedeutungsvolle Welt; denn keine Stufe der Bildung, keine Lebensform derselben ist also dem sittlichen Processe entfremdet, dass der Sittliche nicht das „höchste Gut" darin zu erreichen, die Versöhnung mit dem Gegebenen zu gewinnen vermöchte. Und in der That: wenn nur einmal, wie durch plötzliche Eingebung, die Tiefe und Fülle des geistigen Lebens, die Quellen verborgenen Glückes uns offenbar würden,

welche in dem schlichtesten Menschenverhältniss liegen, sofern es mit ethischer Würde behandelt wird: so würden wir von Bewunderung ergriffen werden vor dem geistigen Reichthum und geheimen Segen, den die göttliche Liebe gerade in die kleinen und scheinbar geringen Verhältnisse gelegt hat.

V. Dies an jedem einzelnen ethischen Gute nachzuweisen nach seiner verschiedenen Stellung im Systeme aller — darin besteht die vollständige Aufgabe einer Güterlehre. In diesem Sinne wird sie zugleich eine eigentliche, bis zum Begreifen des wirklichen Lebens vordringende, damit wahrhaft überzeugende Theodicäe. Der Wahn jener gespreizten Vornehmheit und dünkelvollen Unzufriedenheit wird gründlich beseitigt, als bedürfe es zu einem vollkommnen Dasein ausserordentlicher Vollbringungen, oder als sei das Leben erst dann unserer werth, wenn es sich in noch nicht erhörten, fremdartigen Formen vor uns ausbreite. Beides, Glück und Vollkommenheit, ist in jeder, auch der unscheinbarsten Lage uns aufgeschlossen, wenn ihr ethischer Werth ganz durchdrungen, die Gegenwart des höchsten Gutes in ihr völlig begriffen, d. h. gefühlt und erwogen wird. Dies kann jedoch wieder nur bezeichnen, dass jedes ethische Bewusstsein nur im religiösen Geiste sich vollende, sei es im Instincte eines schlichten Gefühls, sei es in klarer Erkenntniss, was für die sittliche Vollkommenheit und deren Vollgenüge keinen Unterschied macht.

Aber auch den gegenwärtigen Welterneuerern ist von diesem Standpunkte aus zuzurufen, dass man gar nichts Neues, Umwälzendes zu erfinden brauche, um dem Zeitalter Rettung zu bereiten. Umgekehrt vielmehr sind aus der reichen Tiefe des schon Gegebenen die verborgenen Keime der Entwicklung hervorzulocken, in denen die wahre Erneuerung liegt. Vor Allem aber ist an die Fundamentalwahrheit unserer Ethik zu erinnern (§ 50.): dass, wie die Sittlichkeit des Einzelnen nur Werk einer göttlichen Begabung, so auch jeder wahrhafte und wirksame Fortschritt in der Geschichte nur durch eigentliche Erweckung, durch eine Alle ergreifende Begeisterung, kurz durch göttliche Assistenz im allereigentlichsten Sinne möglich werde.

§. 78.

Dies leitet sogleich dazu, an die Doppelgestalt jeder der drei ethischen Ideen wieder zu erinnern, in welcher der durchgreifende Gegensatz von „Naturell“ und „Charakter“ sich abspiegelt: die Naturform derselben in instinctiv wirkender Unmittelbarkeit, und die Gestalt ihrer freibewussten Entwicklung (§ 8, III. IV. § 29. 30.).

I. Beide Formen, wie bereits erwiesen worden an der Genesis des Charakters aus dem Naturell, stehen in unauflöslicher Beziehung zu einander. Den Zusammenhang zwischen beiden abzubrechen ist die eigentliche Impietät und Willkür, das Revolutionäre im Princip, aber auch ein völlig unfruchtbares Thun. Die Form des Naturells dagegen künstlich festhalten zu wollen, wenn sie im Bewusstsein einer Zeit schon verschwunden, ist der Widerspruch an sich selbst, zugleich aber der Erbfehler einer kurzsichtigen politischen Klugheit, welche der Zukunft misstrauend und zu unproductiv, um sie selbstständig zu gestalten, an das Gegebene sich anklammert. Noch tiefer gefasst, ist es Mangel an Gottvertrauen, an Zuversicht zu der wiederherstellenden Macht seiner Ideen. Jede Form des Naturells löst sich von selbst auf; denn es ist an sich nur das Präliminare, zum Untergange Bestimmte.

Dagegen ist es zugleich die schützende Hülle oder der bergende Mutterschooss für die noch unklar ringende ethische Freiheit, welche in unsichern Anfängen die höhere Lebensform zu gewinnen strebt. Diese soll die alten Schranken nicht zerbrechen, so lange die neue Gestalt darunter sich nicht gebildet hat; denn wie jede organische Entwickelung, so kann auch jede bewusste Freiheitsschöpfung nur eine stätige sein, eben weil sie Neues hervorzubringen hat, welches gesund und dauerhaft nur aus seiner nächsten Bedingung sich gestalten kann. Nur das ist alt und verlebt im Bewusstsein einer Zeit, was als innerliche ethische Macht unwirksam geworden, wofür der Glaube sich nicht mehr findet, was daher nur noch durch äussere Stützen, durch unethische Gewalt oder Vorspiegelung erhalten werden kann. Was in diesen Kreis des Verleb-

ten gehöre, hat eine unbefangene Anerkenntniss auszumachen: wobei aber ganz begreiflich nicht diejenigen die entscheidende Stimme haben können, welche dabei mitbetheiligt sind, die Autorität des Verlebten noch aufrecht zu erhalten.

II. Dagegen ist ebenso entschieden vor dem bequemen Glauben zu warnen, als wenn alles Bestehende, bloss darum weil es eine historische, mit äussern Rechtsformen verbrämte Dauer hat, auch schon im Naturethos gegründet sei: denn nicht „alles Wirkliche ist vernünftig“ in den ethischen Dingen, noch weniger schon „alles Vernünftige wirklich“ geworden. Nicht bloss das ursprüngliche Recht und das Wohlwollen hat gewaltet bei Feststellung der öffentlichen Verhältnisse, sondern ebenso die Willkür und die Selbstsucht. Wie das Böse, Nichtseinsollende im Einzelwillen ein stets Mitbestimmendes werden kann, so hat es sich auch in allen Formen der Gemeinschaft auf's Mannigfachste dem Rechte eingedrängt und lügnerisch seine Formen angenommen. Es wäre Heuchelei und Sophistik, auf die Zustände, die ein ursprünglich Nichtseinsollendes enthalten, jene Grundsätze stätiger Entwicklung und organischer Reform anzuwenden. Wo die Rechtsformen des Staates missbraucht sind um die Selbstsucht des Vorrechts zu verewigen und den Zufall der Ungleichheit für unverletzlich zu erklären: da ist nicht ein an sich unschädliches Naturethos höher und bewusster zu steigern, sondern ein Widersittliches zu tilgen, welches gar wohl seines eigentlichen Charakters kundig ist, wie sehr es auch mit dem heiligen Scheine des Rechts umkleidet sei. Wenn diese Selbstsucht sich fortdauernd den ausgleichenden Reformen widersetzt: so stellt sie sich selber auf den Boden des Krieges, der bloss factischen Gewalt, und hat es sich zuzurechnen, wenn sie unbeklagt ihren gewaltsamen Untergang findet.

III. Ueberhaupt wird daher jeder ethischen Form der Gemeinschaft die Möglichkeit einer eigenthümlichen Entartung zur Seite gehen. Diese Phänomenologie der verschiedenen Formen des Bösen in der Gesellschaft kennen zu lernen, ist für die Politik von grösster Bedeutung. Sie zeigt der praktischen Staatsweisheit die gefährlichen Punkte, gegen welche sie

zu wirken hat in jeder einzelnen Institution. Aber gründlich kann sie dies nicht, so lange sie bloss negativ wirkt, lediglich straft oder verbietet. Dies austilgende und verhütende Verfahren ist nur die eine, und zwar die geringere Hälfte ihrer Aufgabe. Die ganze, jede Entartung sicher tilgende Wirkung ist nur diejenige, welche von Innen her das Entartete ausheilt, indem sie die gesund-ethische Kraft der in Entartung begriffenen Institution hervorlockt und stärkt. Die Gefahren der ungezügelten Presse werden nicht durch blosse Verbote beseitigt, die Frivolität in den ehelichen Verhältnissen nicht durch gesetzlich erschwerte oder erleichterte Ehescheidung: in beiderlei Entartungen, so heterogen sie erscheinen mögen, kann nur dasselbe Mittel genügen, Wiederherstellung des sittlichen Geistes im ganzen Volke, verbunden mit politischem, wie socialem Lebensbehagen, deren Mangel jene beiden Erscheinungen in der Gegenwart ganz erklärlich macht. In der nachfolgenden Darstellung werden wir daher die beiden Hauptthebel bezeichnen, welche die positive, organisirende Staatskunst in Bewegung zu setzen hat, um jene grosse Aufgabe zu erfüllen. Mit deutlichem Bewusstsein nämlich ist die bisherige Staatsweisheit nur bis zum ersten, negativen Theil dieser Aufgabe gelangt; wo man wahrhaft organisirend jene ewigen ethischen Mächte im Staate zu erwecken begann, da geschah es aphoristisch und vereinzelt, durch die Noth getrieben oder durch geniale Begabung einzelner Staatsmänner; darum ohne dauernden Zusammenhang und somit auch ohne grössere Folgen. Und so tritt in diesem Theile die Ethik orientirend und leitend der Politik zur Seite: sie hat an jedem ethischen Institute seine eigenthümliche Natur und seinen Werth, darin aber auch den eigenthümlichen Charakter seiner möglichen Entartungen nachzuweisen.

§. 79.

Hieraus ergeben sich folgende leitende Grundsätze für die ganze Behandlung der Güterlehre:

I. Jede ethische Idee und jedes einzelne in ihr enthaltene ethische Gut muss ebenso unmittelbar schon gegeben

sein in irgend einer Naturform, als doch jene immer vollkommner sich darstellen, dies immer entsprechender hervorgebracht werden soll durch ein gleichfalls unbedingt perfectibles Handeln, welches in jedem dieser Güter selbst den unablässigen Antrieb zu ihrer Steigerung findet. Nichts wahrhaft Ethisches daher kann hervorgebracht werden, welches nicht zugleich schon (in irgend einer instinctiven Naturgestalt) existirte. Umgekehrt: keine gegebene Form des Ethos existirt, welche nicht zugleich noch stets höher und vollkommner sich zu entwickeln hätte; aber in jeglicher Gestalt nur stätig, durch künstlerisches Anknüpfen an ihre eigene Voraussetzung.

II. Keine ethische Idee stellt für sich allein sich dar im Einzelsubjecte oder in der Gemeinschaft, sondern alle Ideen wirken stets zugleich im Bewusstsein Aller und bedingen zusammen ihren wechselseitigen Verkehr. Keine menschliche Einzel- oder Collectivexistenz ist zu denken, ohne dass Rechtssinn, Wohlwollen, Vollkommenheits- und religiöser Trieb in der Innerlichkeit der Subjectivität und eben damit auch in irgend einer äussern Gestalt der Gemeinschaft wirksam wären. Dem in gebundenem Instincte bewusstlos dahinlebenden Geschlechte sind sie die verborgen leitenden Genien und Schützer, welches ohne sie in ungebändigter Selbstsucht unablässig sich zerstören würde; — aber auch dem Bewussten und zur Freiheit Entwickelten bleiben sie die aus dem eigenen Innern hervorstrahlende Leuchte in den Irrgängen des Lebens.

a) Der Gestaltungstrieb des Rechts zunächst lässt sich niemals unbezeugt: — der Staat existirt schon keimartig in jeder Gestalt der Stammesgemeinschaft. „Horde“ ist nicht Abwesenheit des Staates, vorstaatlicher Zustand*), sondern unbewusster Staat; denn stillschweigend und unaufhörlich „vertragen“ sich die Individuen innerhalb derselben mit einan-

*) So Schleiermacher. Vgl. Bd. I. § 144, S. 329.

der nach gewissen unwillkürlich sich bildenden Rechtssitten und Uebereinkommnissen. Ja ausserhalb dieses Bandes der Genossenschaft, bis zu den wildesten, feindselig sich aufreibenden Stämmen hinab, ist man auf gewisse Spuren völkerrechtlicher Sitte und Rechtsgewohnheit aufmerksam geworden*), — als bezeichnendstes Beispiel davon, wie der Mensch bis in die roheste und dauerndste Entartung wechselseitigen Zerstörens hinein von jener geheim wirkenden Gewalt der Rechtsidee sich nicht loszumachen vermag.

b) Wie das „Wohlwollen“ in Familie und Ehe, und schon der freiern Form der „Geselligkeit“ vorspielend, in der volksthümlichen Sitte der Gastfreundschaft, im natürlichen Mitleid u. s. w. waltet, daran braucht nur erinnert zu werden. Aber auch die andere Seite der „Idee ergänzender Gemeinschaft“, der „Vervollkommnungstrieb“ (§ 15) bleibt nirgends ohne Wirkung bis in die niedersten Grade menschlicher Geselligkeit hinein, wo er wenigstens als Schmucklust und als Ehrtrieb (vgl. § 28) sich geltend macht.

c) Ebensowenig lässt „die Idee der Gottinnigkeit“ ihre stete Gegenwart und Wirksamkeit im Bewusstsein der Menschen vermissen. Von dem dumpfen Abhängigkeitsgefühle vor einer allwaltenden, vielleicht schädlichen Macht, mit welcher der Fetischdiener oder der „Teufelsanbeter“ seiner abergläubischen Götterfurcht genug thut, bis hinauf zum Hoch- und Tiefgefühle des Sittlichen und Weisen, der in der Liebe Gottes als des Urguten seine Seligkeit findet, besteht ein tiefer Zusammenhang und eine gemeinschaftliche Wurzel, was bisher nur allzusehr übersehen worden. Bis in die Entartung der Selbstsucht hinein, wo dann eben verkehrt wirkendes Religionsgefühl, Aberglaube, die Frucht ist, lässt die Idee der Gottinnigkeit den Menschen nicht los.

III. Wenn in der nachfolgenden Darstellung der Güterlehre die drei ethischen Ideen äusserlich gesonderte Sphären zu bilden

---

*) J. Fallati „Keime des Völkerrechts bei wilden und halbwilden Stämmen“ — in der Tübinger Zeitschrift für Staatswissenschaft. Bd. VI. (1850), S. 151—242.

scheinen; wenn ferner eine bestimmte Steigerung unter ihnen nachgewiesen wird: so ist dies zufolge des Vorigen durchaus nicht so zu deuten, als solle dadurch eine wahrhaft abgesonderte Wirksamkeit und ein früheres oder späteres Eintreten der Ideen in die Gemeinschaft behauptet werden, so dass namentlich das Recht, weil es das allgemein Bedingende ist, nun auch eine ursprünglichere ethische Form des menschlichen Daseins bilde, innerhalb deren erst allmählig die höhern Güter sich entwickelt hätten. (In den meisten Naturrechtslehren wird es in der That so vorgestellt, als wenn das Recht etwas Absolutes und um sein selbst willen Existirendes wäre; und gerade dies hat ihnen den unfruchtbaren Formalismus aufgedrückt. Vgl. § 80, II.). Vielmehr ist jede ethische Idee nur mit der andern verbunden, also gleich ursprünglich und zugleich mit den übrigen sich entwickelnd, zu denken.

Somit soll jene gesonderte Behandlung in keinem Sinne eine sachliche Trennung oder eine wechselseitige Unabhängigkeit der verschiedenen ethischen Gebiete bezeichnen: sie findet nur statt zum Behufe wissenschaftlicher Klarheit zwischen den allerdings ganz verschiedenen Begriffen und Gesichtspunkten, welche jene drei Sphären unterscheiden, die darum aber erst zusammen, d. h. in wechselseitiger Ausgleichung, das Ganze der ethischen Güter ausmachen. Desshalb sind auch in jedem Gebiete die Beziehungen zu zeigen, durch welche dasselbe in die andern eingreift, und sie ebenso fordert und voraussetzt, als seinerseits sie unterstützt und möglich macht.

IV. Halten wir endlich fest, dass in jeder Gestalt der drei ethischen Ideen ein Stadium der Unmittelbarkeit oder eine instinctive Naturform, und daraus sich erhebend eine höhere Form der Freiheit zu unterscheiden sei: so wäre zwischen allen dreien ein aufsteigender Parallelismus aus einer gemeinsamen Wurzel der Unmittelbarkeit zu einem gemeinschaftlichen höchsten Ziele anzunehmen, so gewiss alle ethischen Güter nur zusammen und durch ihre stete Weiterentwicklung immer übereinstimmender und ausgebildeter — theils das objectiv vollkommne Leben der

Gemeinschaften — zuhöchst der Menschheit, — theils das subjectiv glückselige Leben der Einzelnen in der Gemeinschaft — somit subjectiv und objectiv das höchste Gut erzeugen können.

§. 80.

Ist dies in höchster Allgemeinheit festgestellt, so folgt weiter daraus: dass jener Parallelismus (§ 79, IV.) auch im Besondern sich geltend machen werde. Begriffsmässig wie thatsächlich stehen die instinctiven und die zum Bewusstsein hervorgebildeten drei Formen der Staats-, Familien- und religiösen Gemeinschaft in unverkennbarer Analogie mit einander; und auch darin entspricht die geschichtliche Wirklichkeit unserer Auffassung des innern Verhältnisses der ethischen Ideen zu einander, dass Alles von der höchsten Idee, von der Religion ausgehe, dass, je instinctiver, ungeschiedener die ethischen Zustände sind, sie desto entschiedener den religiösen Charakter tragen. In der Religion liegt eigentlich das Bedingende für den Geist einer Epoche: in ihr kündigt auch zuerst jeder weltgeschichtliche Fortschritt sich an, so gewiss die „Idee der Gottinnigkeit" die höchste und abschliessende der ethischen Ideen ist.

I. Die grossen Grundzüge der Weltgeschichte bestätigen dies. Das erste Stadium der patriarchalischen Weltordnung, wo Recht und Staat im Bande der Familie noch beschlossen waren, zeigt auch als die ersten Anfänge der Religion den Familien- und Stammescultus; und es ist sicher und unabweislich, dass auch die höchste oder die wahre Religion (von deren Kriterien sogleich) zuerst nur in jener Form, in der Gestalt patriarchalischen Glaubens, auftreten konnte. (Hierauf dürften die ziemlich hypothetischen Vorstellungen von einer „Uroffenbarung" am Anfange der Geschichte sich zurückführen lassen, von der, wie von einem Hauptstamm, alle Religionen nur einzelne Zweige, oder auch „Bruchstücke eines religiösen Ursystems" sein sollen. Was in der ältern Zeit bis auf Creuzer hin und durch diesen für diese Auffassung geschehen,

ist wohl durch die spätern Forschungen als widerlegt zu betrachten. Aber auch was in gleichem Sinne Schelling und neuerdings Röth versucht haben, möchte mit einigem Bedenken aufzunehmen sein, als der allgemeinen Analogie der Geschichte widersprechend und als unpsychologisch zugleich[1]).

Davon unterscheidet sich deutlich das zweite weltgeschichtliche Stadium. Hand in Hand mit der Entstehung der Völkerstaaten ging auch die Entwicklung der Nationalreligionen, der Cultus der Volksgottheiten; und so tief war Beides verschmolzen für das Bewusstsein des Alterthums, dass die meisten Kriege unter den alten Völkern zugleich Religionskriege wurden in einem weit intensivern Sinne, als die neue Welt diese kennt. Es war zugleich ein Kampf und Sieg der Nationalgottheiten unter einander, wo die besiegten Götter cultuslos wurden, oder als untergeordnete Mächte aufgenommen wurden in den siegenden Kreis. So die Kämpfe zwischen den Juden und ihren Nachbarvölkern, sogar der Hellenen und Perser, was dem Bewusstsein Alexanders des Grossen jenen eigenthümlichen Schwung der Begeisterung gab, dass er sich den Sohn des Olympischen Zeus wähnte; und ganz in diesem religiösen Geiste des Alterthums geschah es, dass das Römische Volk, nachdem der Capitolinische Jupiter die übrigen Nationen besiegt und ein Weltreich gegründet, den unterdrückten Nationalgottheiten ein Asyl bei sich anbot und die Stadt Rom zugleich zum Mittelpunkte aller Culten machte. Und endlich, als vor achtzehn Jahrhunderten die Idee der Menschheit und eines Gottes aller Menschen zum ersten Mal in das Bewusstsein der Welt eintrat, und in ungeheuerm Kampfe wider alle Sitten und Meinungen des Alterthums langsam sich emporrang: da konnte dies Princip gleichfalls zuerst nur zur Religion, zur wahren, rein menschlichen sich gestalten. Dieser im Glauben und in der religiösen Gesinnung Aller durchfochtene Sieg war der Inhalt des Mittelalters, an dessen Ausläufern wir nunmehr stehen. Jetzt bereitet sich die künftige, die neue Zeit: dem Geiste jener Religion im wahrhaften Staate seinen festen Boden und seine vollständige Wirklichkeit zu verschaffen.

II. Als Nebenfolge aus dem Bisherigen ergiebt sich zugleich: dass weder ein Naturrecht existirt als besondere, für sich bestehende Theorie, sondern nur als Theil, und zwar untergeordneter Theil, der ganzen Gesellschafts-Wissenschaft; — noch dass das Einzelsubject, die „Person", von welcher das Naturrecht als von seiner Grundlage ausgeht, anders existire, denn als blosses Product einer falschen und mangelhaften Abstraction. Es giebt gar nicht abstracte Menschen, sondern nur individualisirte, geistig nach ihrem Genius, natürlich nach dem Geschlechte, den specifischen Trieben, der ererbten Volks-, Stamm- und Familieneigenthümlichkeit geartete Persönlichkeiten. Ebensowenig giebt es Einzelne als solche; und es ist falsch, die reine Erdichtung eines ihre Abstractionen hypostasirenden Denkens, die Gesellschaft, den Staat ursprünglich entstehen zu lassen aus dem freiwilligen Zusammentreten solcher gar nicht existirender Vereinzelten. Wir haben gezeigt, und können als Grundlage alles Folgenden darauf fortbauen (§ 9, I.): dass auch begriffsmässig — factisch ohnehin — Eigenheit und Gemeinschaft, Individualität und Wechselwirkung, kurz Einzel- und Collectivexistenz in allem Ethischen zugleich und unabtrennbar von einander gesetzt seien.

Nicht bloss der Ausgangspunkt des früheren Naturrechts, sondern auch seine einzelnen Resultate sind vielfach verschieft worden durch jene abstracten Voraussetzungen. Dahin gehört, was das Naturrecht, selber schwankend zwischen entgegengesetzten Auffassungen, über den Begriff und Zweck des Staates behauptet, woraus die folgenreichsten Irrthümer bis zum gegenwärtigen Zeitpunkte sich entwickelt haben. Die eine Partei, die des Hobbesischen Absolutismus, ist vom abstracten Naturmenschen ausgegangen, der sich selbst überlassen nur „den Krieg Aller gegen Alle" verwirklichen könne: für sie hat der Staat daher nur die Bedeutung einer Zwangsmacht, um den selbstsüchtigen Willen durch Gewalt oder durch Furcht zu unterdrücken. Dies Gepräge, sanctionirt durch jene Theorie, trugen unsere bisherigen Staatseinrichtungen nur allzusehr. Die andere

Partei, die des modernen Naturrechts, vom ebenso abstracten Begriffe der individuellen Freiheit (Willkür) des Einzelnen ausgehend (vgl. § 10, II. III.), giebt dem Staate lediglich die Bedeutung, die stete Abgränzung der Freiheitssphären und dabei dem Einzelnen den möglichst höchsten Grad jener Freiheit oder eigentlicher Willkür zu sichern: — das Staatsideal des Liberalismus seit Rousseau. Zwar sind jene beiden Begriffe vom Menschen nicht falsch oder geradezu wahrheitswidrig, aber mangelhaft und unvollständig; und so mussten es auch die darauf gegründeten Lehren vom Staatszwecke sein. Nicht bloss jene zerstörende Selbstsucht, nicht bloss diese isolirende Freiheit walten im Menschen, sondern zugleich mit ihnen auch alle ethischen Kräfte und Interessen, welche die Idee ergänzender Gemeinschaft einzuflössen vermag. Jene Staatszwecke sind daher nur von untergeordneter Natur: der blosse Zwangs- und Rechtsstaat ist dazu bestimmt, „immer mehr sich überflüssig zu machen". Diese formelle Freiheitssicherung kann allein die Bedeutung haben, überhaupt nur Jeden zur sittlichen Persönlichkeit zu erziehen. Erst über Beides hinaus beginnen daher die wahrhaften, an sich seienden Zwecke des Staates, welcher nun in seiner Grundauffassung um eine Stufe höher gerückt ist. —

Uebersicht der Güterlehre.

§. 81.

Nach dieser durchgreifenden Erörterung bleibt nur noch die Frage übrig: wodurch die innere Ordnung bedingt sei, in welcher wir jenen Parallelismus der einzelnen ethischen Gebiete an unserer Betrachtung vorüberzuführen haben? Diese Ordnung kann nur im innern Verhältnisse der drei ethischen Ideen zu einander liegen, an welches hier noch kürzlich zu erinnern ist (§ 10—18). Ihm muss auch die Gesammtordnung der Güterlehre entsprechen.

I. Die Lehre vom Recht muss vorantreten: denn es geht als das äusserlich Befestigende und Ordnende durch alle übrigen Freiheitsverhältnisse hindurch. Es ist das allge-

meine Mittel ihrer vollkommnen Existenz. Somit ist es theils durchaus universell, indem es jedem Einzelnen oder jedem bestimmten ethischen Gute, seinem innern objectiven Zwecke gemäss oder nach dem Begriffe seines „innern Rechts" (§ 10, III.), diejenigen Bedingungen innerhalb der Gesammtgemeinschaft vindicirt, welche ihm zur Entwicklung seiner innern Freiheit oder Vollkommenheit unerlasslich sind. Es reicht daher als die gemeinsame Norm durch alle, auch die höchsten ethischen Güter hindurch. — Theils ist es eben dadurch zugleich das äusserlich Sondernde, die Freiheitssphären gegenseitig Abgränzende für dieselben: es verleiht Jedem sein besonderes Recht innerhalb der allgemeinen Rechtsordnung oder stellt es aus seiner Verletzung wieder her.

Dieser stete, nach jenen beiden Seiten hin wirksam werdende Allgemeinwille des Rechts ist nun im Staate dargestellt nach der ersten seiner Grundrechte und Grundpflichten. Der erste Theil der Güterlehre ist Rechts- und Staatslehre, d. h. Betrachtung des Staates nach seiner ersten oder untersten Thätigkeit.

Aber das Recht und der Staat, bloss als Rechtsinstitut betrachtet, ist niemals Selbstzweck, sondern nur ordnendes und sicherndes Mittel für die Gesammtheit der Gemeinschaften: denn jedes dieser Freiheitsverhältnisse erzeugt zugleich Rechte und legt Pflichten auf. Hieraus ergiebt sich eine zweite, abgeleitete Bedeutung von Recht und Rechtsstaat. Wenn das specifisch sittliche, auf Wohlwollen gegründete Band in den Gemeinschaften gelockert oder völlig verschwunden ist: so bleibt dann wenigstens noch die äussere Rechtsabgränzung, die allgemeine Form jenes Verhältnisses bestehen, welche unverletzlich ist, weil sie ein an sich Heiliges und Werthvolles beschützt, weil der Geist desselben, wiewohl jetzt verflüchtigt, stets wiederzukehren vermag in die verlassenen Stätte. Jedes ursprünglich auf Wohlwollen gegründete Freiheitsverhältniss (z. B. in Ehe, Familie) kann auf diese Weise auf den Standpunkt des blossen Rechts herabsinken. Dieser kann daher nirgends aufgegeben werden, und es ist nothwendig, jede

durch ein höheres Verhältniss erzeugte Rechtsform mit allen ihren Folgen unverbrüchlich festzuhalten, und zwar um so mehr, je entschiedener die Kraft des Wohlwollens geschwächt ist. Das Recht ist, im Ruine aller höhern Garantieen der Gesellschaft, ihre letzte oder erste — fundamentale Ordnung, aus welcher zugleich alle höhern Ordnungen wieder hergestellt werden können.

Dies bezeichnet die ewige, unverbrüchliche Majestät des Rechts, welche nur dadurch bewahrt wird, dass man es für nicht mehr hält, als was es ist, — für das allgemeine Mittel. Gänzlich verwischt wird aber dieser eigenthümliche Charakter des Rechts, wenn man es über jene Gränze hinaus steigert und als „Gesammtethos" in die specifisch sittliche Sphäre hineinzieht, es der Moral als dem „Ethos des Einzelnen" gegenüberstellend. Indem man es zu erhöhen meinte, hat man gerade seine wesentliche Bedeutung preisgegeben und daher auch in den einzelnen Fragen der Wissenschaft nicht geringe Verwirrung angerichtet. (Dass Beides Stahl begegnet sei, ist von uns im ersten Theile nachgewiesen worden: vgl. § 205, 207, 209 u. ff.).

II. Innerhalb dieser festgegründeten und scharf gegliederten Rechtsordnung legt nun die Idee der ergänzenden Gemeinschaft — im Wohlwollen und im Triebe der Vervollkommnung — ihren positiven, eigentlich sittlichen Inhalt aus. Er umschliesst drei grosse Sphären: die Familie, die bürgerliche Gesellschaft, die humane Gemeinschaft. Alle diese ethischen Formen wird jedoch abermals, ihren höhern sittlichen Zwecken dienend, der Staat umgeben, als der stets wirksam werdende Allgemeinwille des Wohlwollens und der Vervollkommnung in jenen Gemeinschaften.

Dies daher macht den zweiten Theil der Güterlehre aus: er ist Staatslehre, wie der erste; aber er fasst den Staat in seiner höchsten Idee, als jenen sittlichen Geist der menschlichen Gesellschaft, der stets aus ihr sich hervorbringt: — der unablässig sich steigernde sittliche Allgemeinwille derselben,

welcher immer intensiver die „Idee der Menschheit" zu verwirklichen sucht.

III. Die „Idee der Gottinnigkeit" — oder im Bewusstsein sich darstellend, das Gefühl der Andacht — zunächst des Gehorsams, zuhöchst der Liebe gegen Gott — enthält endlich das höchste Beseelende und Vollendende für jedes einzelne sittliche Verhältniss wie für jede bleibende sittliche Lebensform. Die Idee der ergänzenden Gemeinschaft muss sich in allen ihren Formen von der Idee der Gottinnigkeit durchdringen lassen, um der eigenen Dauer sicher zu sein, um stets durch sie gereinigt und gesteigert zu werden. (Vgl. Bd. I, S. 819, und im vorigen § 18).

So umfasst der religiöse Geist abermals alle ethischen Formen, wie die Rechtsidee, aber auf specifisch andere Weise, von Innen her sie ergreifend und einem begeisternden Anhauche gleich sie durchseelend. Der Familien-, Bürger-, Menschheitssinn mit all seinen Pflichten erhält seine höchste Weihe, eigentliche Selbstgewissheit und innere Ewigkeit erst vom Bewusstsein der drei religiösen Ideen durchdrungen (§ 17); und diese, die specifisch religiösen Grundgefühle, sind es, welche mittelbar eben dadurch auch einen fasslichen Inhalt und eine bestimmte Wirkungssphäre gewinnen.

Aller Unvollkommenheit des innern sittlichen Vollbringens gegenüber, bei allen Mängeln und Entbehrungen unserer äussern Umgebung, erlischt der „Glaube" nicht, die innere Zuversicht zur Gegenwart der heiligen und erlösenden Gotteskraft in uns selbst und in der Menschheit. Die „Liebe", in ihrer unabtrennbaren Doppelgestalt als Gottes- und Menschenliebe, erkaltet niemals; denn sie ist selber nur der Anfang und der Endpunkt aller Religion. Die „Hoffnung" endlich lässt nie zu Schanden werden; denn sie ist nur die nach Vorwärts, in die Zukunft gewendete Kehrseite und Consequenz jenes zuversichtlichen Glaubens. Nur in der steten Lebendigkeit dieser Gefühle ist auch die Sittlichkeit lebensfrisch, kräftig und unermüdlich. (Vgl. § 77, V.).

Damit ist zugleich eine eigenthümlich religiöse Gemeinschaft gesetzt, welche die sonst in subjectiver Vereinzelung bleibende fromme Gesinnung zu einem auf Alle sich verbreitenden Bunde gestaltet, um durch wirksame Gemeinschaft jene Gefühle der Liebe, des Glaubens und der Hoffnung stets zu beleben und intensiv und extensiv unablässig zu steigern (§§ 17, 18). So greift diese Gemeinschaft, weil sie den Menschen als solchen erfasst, in seiner innern Einheit und Unterschiedlosigkeit von allen Andern, auch hinaus über jede Gestalt untergeordneter Gemeinschaft, selbst über die relativ höchsten und wichtigsten, die Staatseigenthümlichkeit und die humane Gemeinschaft. Die „Kirche“ ist die allgemeinste und die höchste zugleich, weil sie allein alles menschlich Individualisirende ebenso überschreitet, als es adelt, reinigt und bestätigt, die Gleichheit (vor Gott) wiederherstellt (§ 18, II).

Ihre Darstellung enthält daher auch den Gipfel und das Ende der Ethik.

IV. Der Grundidee unserer Ethik zufolge, dass alles hervorzubringende Ethische zugleich auf irgend eine Art unmittelbar — in Naturform — schon existire, müsste im Folgenden, bei der Abhandlung jedes ethischen Gutes, von den verschiedenen, historisch gegebenen Naturformen desselben ausgegangen und in ihnen das Walten der Idee gezeigt werden, — die beste und vollständigste Durchführung jenes Princips einer „Theodicäe“, welche mit den wirklich gegebenen Lebensverhältnissen zu versöhnen vermag (§ 77, V.). Eigentlich wäre daher bei jedem Rechts- und humanen Institute seine innere Geschichte vorauszuschicken (§ 12, III. a— c, S. 57, 58). Hier gesteht jedoch der Verfasser ausdrücklich seine Unfähigkeit, diese Aufgabe zu lösen, weil dies umfassende Vorarbeiten voraussetzt, welche zum allergrössten Theile noch gar nicht vorhanden, oder, wo vorhanden, doch selten schon zu philosophischen Resultaten herangereift sind. Er wird sich begnügen müssen, nur hier und da an solche Voruntersuchungen anzuknüpfen oder auf sie hinzuweisen.

Erster Abschnitt.

Die Verwirklichung der Rechtsidee.

Allgemeine Charakteristik dieses Gebietes.

§. 82.

Als Resultat der frühern Untersuchung (§ 10, III. S. 37) haben wir die vollständige Idee des Rechts also auszusprechen:

Jeder hat den gleichen Anspruch auf die freie Entwicklung seines Genius (der Persönlichkeit) in und an der Gemeinschaft. Nur dann, wenn die sämmtlichen Bedingungen dazu ihm durch dieselbe gesichert sind, ist die innere Gerechtigkeit, das ureigne (gottverliehene) Recht an ihm erfüllt: denn erst dann vermag er zeitlich zu werden, was er an sich (nach seiner ewigen Natur oder Bestimmung) schon ist.

Dies ist der höchste (metaphysische) Quell des Rechtes überhaupt und aller besondern Rechte: — dies zugleich das höchste und durchgreifende Kriterium, um auch im einzelnen Falle dem factischen Rechte in seinem Verhältniss zum innern sein Urtheil zu sprechen. Ein jahrtausendaltes, bloss factisches Recht, in erweislichem Widerspruche mit jenem, ist dadurch noch für keine Minute „Recht“ geworden.

Die Idee des innern Rechts enthält daher „die Darstellung der äussern Bedingungen zur vollkommnen Existenz der Persönlichkeit in der Gemeinschaft“ (§ 10, III. S. 38). Dies bezeichnet zugleich das Wesen und den Umfang der Aufgabe dieses Abschnittes.

Dies ist es auch, was man in eigentlichem und völlig begreiflichem Sinne den „göttlichen Ursprung des Rechts" nennen kann. Es ist kein anderer und ist nur dieser; und so bleibt es — wenn man wüsste, was man redete, — die schaudervollste Lästerung, irgend einem besondern Rechte diesen Ursprung ausschliesslich beizulegen, es allein „Recht von Gottes Gnaden" zu nennen! — Dies in uns Allen mahnende Bewusstsein, das stets wache Rechtsgewissen ist die Eine Seite, durch die sich die eigentlich wirksame Gegenwart des göttlichen Geistes in der Menschengeschichte ankündigt: das Zeugniss seines unwandelbaren und heiligen Willens, dass endlich Jedem sein inneres Recht werde. Die andere Seite ist die fortschreitende Verwirklichung dieses innern Rechts in der Aeusserlichkeit und deren allgemeine Geltung, was der Stoff und einzige Inhalt der politischen Geschichte ist. Was nicht damit in Zusammenhang steht, ist ein geschichtliches Nichts, ein völlig leeres Thun oder eine grillenhafte Selbsttäuschung: was sich ihm widersetzt, in der Form, welche gerade im allgemeinen Bewusstsein der Zeit nach Befriedigung ringt, das geht sicher zu Grunde!

I. Die erste oder Grundbedingung dieses innern Rechts ist aber die Freiheit, — das Vermögen, in der Sinnenwelt, als der gemeinsamen Sphäre aller Gemeinschaft, seinem Genius gemäss sich zu bestimmen, und aus ihr sich anzueignen, was die Entwicklung desselben bedarf: — „Eigenthum" in zunächst ganz idealem und unbestimmtem Sinne; — um sich durch Freiheit zur menschengemässen Vollkommenheit und Sittlichkeit hervorzubringen.

Diese positive (selbstschöpferische) Freiheit ist das erste und schlechthin allgemeinste ethische Gut, weil sie die Bedingung zu allen übrigen ist. Sie erzeugt daher das innere Recht jedes Einzelnen und jeder Gemeinschaft, welches wiederum nur Ausdruck ist der innern ethischen Bestimmung Beider. Daraus endlich — aber nur daraus — ergiebt sich auch der Umfang ihrer einzelnen Rechte, den andern Einzelnen oder Gemeinschaften gegenüber, und alle Rechtscollisionen

sind in letzter Instanz nur von hier aus, nach dem Maassstabe der eigenthümlichen ethischen Bedeutung eines Jeden, zu entscheiden. (Die Collision der Rechte des Staates und der Kirche z. B., — welche an sich oder in dem innern Verhältniss der beiden ethischen Ideen, dem jene entsprechen, gar nicht existirt — kann in der factischen Wirklichkeit definitiv nur dadurch gelöst werden, dass der innere Zweck des Staates und der Kirche auch in ihren einzelnen praktischen Aufgaben klar erkannt und rein durchgeführt werde. Dann verschwinden jene missverständlichen Conflicte von selbst).

II. Aus jenem Begriffe der positiven Freiheit und des innern Rechts ergeben sich als nothwendige Folge die der äussern (formellen) Freiheit und des äussern Rechts. Jedem Einzelsubjecte — und insofern Einzelsubjecte ihren Willen in irgend einer Beziehung zu einer Gemeinschaft vereinigen (vgl. § 84), jeder solchen Gemeinschaft — muss innerhalb der Allen gemeinsamen Aussenwelt eine gewisse Sphäre freier Selbstbestimmung gesichert sein; aber nur unter der Bedingung, dass es dieselbe allen Andern innerhalb jener gemeinsamen Wirkenssphäre seinerseits gewährleiste. Die Formel dafür ist also ausgesprochen worden (§ 10, II.):

Aeussere oder rechtliche Freiheit, im Allgemeinen wie in irgend einer bestimmten Rücksicht, kann innerhalb der Gemeinschaft nur demjenigen zugestanden werden, welcher die der Andern entsprechend anerkennt. Diese gegenseitige Anerkennung ist Grundbedingung jedes Rechtsverhältnisses; ebenso werden die in ihrer Freiheit Anerkannten und die Freiheit der Andern Anerkennenden eben dadurch zu Rechtssubjecten (§ 11, I.).

III. Weiter entsteht daraus ein wechselbedingendes Verhältniss von Rechten und Pflichten. Jedes bestimmte Recht involvirt gewisse Verpflichtungen, und umgekehrt. (So soll es wenigstens sein nach der Nothwendigkeit des Rechtsbegriffes: einseitige Rechte ohne Pflichten wären eben „Vorrechte", d. h. kein Recht. Der einzige Fall, wo dies rechtlich möglich

ist, vgl. § 84, IV, widerspricht dieser allgemeinen Bestimmung nicht, sondern bestätigt sie vielmehr).

Alles, was innerhalb der durch jenes Rechtsverhältniss abgegränzten formalen Freiheit (Willkür) fällt, ist Rechtsbefugniss, die Sphäre eines von dort aus unbeschränkten Thuns oder Lassens. (Vgl. § 71).

Anmerkung. Bei der Art dieser Ableitung der formalen Freiheit und des äussern Rechtes aus der positiven Freiheit und dem innern Rechte, bleibe nicht unbemerkt, welches das fortdauernde innere Verhältniss zwischen beiden sei. Jene formale Freiheit ist keineswegs Zweck an sich, das um ihrer selbst willen Werth Habende, sondern nur die äussere Folge oder die äussere Bedingung (das „Mittel") für die positive sittliche, die innere Vollkommenheit erstrebende Freiheit. Dieser Gesichtspunkt, welcher uns principiell über das alte Naturrecht erhebt, so wie vom modernen Liberalismus abscheidet (vgl. Bd. I. S. 817, 818), reicht durch unsere ganze Ethik hindurch. Vor dem höheren Rechte der positiven Freiheit verschwindet das blosse Recht der Willkür, wenn beide miteinander in Collision treten.

IV. Nur innerhalb einer allgemeinen, über alle Einzelnen waltenden Rechtsgenossenschaft, und durch den allordnenden Rechtswillen derselben, können die Rechtsbefugnisse und die Rechtspflichten der Einzelnen wie der Gemeinschaften gegenseitig geordnet, genau bestimmt und äusserlich gesichert werden. Alles Recht existirt nur im Staate und durch Anerkennung des Staaats. Ausser demselben und ohne Anerkennung durch seinen Rechtswillen („Sanction") giebt es keine wirklichen Rechte, sondern nur eine abstracte (gleichsam latente) Fähigkeit, Rechte zu erwerben und Rechtspflichten zu übernehmen. (Vgl. § 11, I. § 12, IV. Gegen die „angeborenen Menschenrechte" § 11, VI, S. 47 ff.).

V. Der Genius, die Persönlichkeit in Jedem, kann sich jedoch nur verwirklichen und so die „innere Gerechtigkeit" an ihm erfüllt werden, sofern nicht bloss die Freiheitssphären Aller

gegen einander negativ abgegränzt und gesichert sind, sondern Jeder zugleich in die höhere Gemeinschaft positiver, wechselseitiger Ergänzung aufgenommen ist. Dies bildet die allgemeine Erhebung aus der, relativ in sich geschlossenen, Rechtssphäre in die zweite, der ergänzenden Gemeinschaft. Diese Gesammtsteigerung macht auch den methodischen Uebergang aus. Ein solcher ist nicht erst am Ende dieses Abschnittes zu suchen, um „dialektisch“ zu sein, wie Hegel irrthümlicher Weise und höchst gewaltsam einen „dialektischen Uebergang“ vom Verbrechen in die Moralität versucht hat (vgl. Bd. I. § 101, S. 212 ff.), — sondern er liegt im Grundverhältniss zwischen der Rechtsidee und der Idee ergänzender Gemeinschaft. Die ganze Welt sittlicher Gemeinschaften senkt sich, sie erfüllend und zu ihrem eignen Zwecke erhebend, in die festen Rechtsformen hinein. Umgekehrt sind diese, gleich den äussern Schranken und „Mitteln“, die steten Begleiter und schützenden Wächter aller Gestalten der sittlichen Welt. Beide vereinigt aber und bezieht stets auf einander der Begriff der innern Gerechtigkeit, Jeglichem seine innere Bestimmung und seinen absoluten Werth verleihend.

Desshalb geht dieser Begriff der innern Gerechtigkeit und die Darstellung desselben über die blosse Rechtssphäre hinaus, welche nur seine Wirkung in den äussern Freiheitsverhältnissen darzustellen hat. Der immanente Zweck jedes ethischen Gutes ist auch sein inneres Recht und der eigentliche Quell aller seiner äussern. Desshalb könnte die ganze Güterlehre auch bezeichnet werden als die Ausführung der Idee der innern Gerechtigkeit im Begriffe jedes ethischen Gutes: ebenso lässt sich jeder wahrhafte Gesittungsfortschritt in der Weltgeschichte als eine Genugthuung betrachten, welche der innern Gerechtigkeit dargebracht worden ist.

(So viel über das methodische Verhältniss des ersten und zweiten Abschnittes. Dieselbe Weise findet auch bei dem Uebergange aus dem zweiten in den dritten Statt und ist auch dort so zu beurtheilen.)

Eintheilung dieses Abschnittes.

§. 83.

Die verschiedenen Sphären, durch welche sich die Rechtsidee in ihrer angegebenen Bedeutung zum äussern Recht verwirklicht, ergeben sich aus der Analyse der im Begriffe des Rechtssubjectes oder der „juristischen Persönlichkeit“ (§ 82, II.) enthaltenen Bestimmungen.

I. Nur als freier innerhalb der Gemeinschaft vermag der Mensch seinen Genius vollständig darzustellen. Freie Selbstbestimmung und Gemeinschaft sind daher die allgemeinsten und zugleich grundlegenden Güter, ohne die gar kein anderes, weder rechtliches noch sittliches, Gut möglich wäre. Aber mit dem Bewusstsein der Freiheit in der Gemeinschaft entwickelt sich auch das Bewusstsein der Rechtsidee und erzeugt das unablässige Bestreben, die in Wechselwirkung tretenden freien Handlungen der Subjecte nach dem Principe der Gleichheit und Wechselseitigkeit — im Grundverhältniss von Rechtsbefugniss und Rechtsverpflichtung (§ 82, III.) — zu normiren.

II. Die Abstufung der hierher fallenden Begriffe, vom Allgemeinen zum Besondern fortschreitend, ist daher folgende:

1) Die Attribute, welche vom Begriffe des freien Subjects innerhalb der Gemeinschaft unabtrennlich sind, erzeugen die Rechte, die im Begriffe der Persönlichkeit als solcher liegen. Die Person wird darin zunächst noch gefasst, wie sie vor jedem bestimmten, individualisirenden Freiheitsverhältniss, aber mit der Fähigkeit dazu, zu denken ist. In diesen Rechten daher sind Alle gleich; somit hat Jeder ursprünglich und in ganz gleichem Maasse Anspruch auf sie. Man kann sie desshalb „Urrechte“ oder „unveräusserliche“ nennen: nicht aber, wenigstens nicht in genauer Bezeichnung, „Menschenrechte“, weil auch sie nur innerhalb des Gemeinwesens (Staates) entstehen und nur durch ihn ihr Anspruch erfüllt werden kann (§ 81, III.).

Was aber als gemeinsame Bedingung diesen Attributen vorangeht, der Besitz von Leib und Leben und die Integrität der

physischen Existenz, ist nicht einmal als Urrecht zu bezeichnen, sondern es ist dasjenige, was die Möglichkeit aller Urrechte ausmacht, ihnen allen zu Grunde liegt und auch nach dem Erlöschen derselben als ein Unantastbares stehen bleibt. Diese von selbst sich verstehende Betrachtung erhält nur insofern Wichtigkeit, als sie bei der Frage über das Recht der Todesstrafe bisher übersehen worden ist. (Vgl. § 106, III.).

2) Daraus ergiebt sich unmittelbar das Recht auf Eigenthum in weitestem Sinne, d. h. auf eine eigenthümliche Sphäre für selbstständige Zwecksetzungen innerhalb der gemeinsamen Sinnenwelt. Erst in diesem Rechtsgebiete unterscheiden und individualisiren sich die vorhin als gleich gesetzten Persönlichkeiten auf bleibende Weise. Das Individualisirende in seinem tiefsten Grunde kann aber auch hier nur der Genius sein. Desshalb sollte das wahre Eigenthum eines Jeden zugleich die Bedingungen zur Darstellung seines Genius enthalten: die dem Genius eines Jeden gemässe Arbeitsleistung ist die höchste und zugleich allein wahre Gestalt das Eigenthums. Hierdurch werden die Persönlichkeiten nicht nur auf bleibende Weise geschieden, sondern zugleich innerlich auf einander bezogen. Der Keim sittlicher Ergänzungen wird dadurch gelegt.

3) Hiermit entsteht zugleich das weitere Recht der Personen, zu Handlungen von rechtlicher Geltung mit Andern sich zu vereinigen — in „Verkehr" zu treten. In diesem Rechtsgebiete individualisiren sich die Rechtspersonen auf vorübergehende Weise, indem sie ihren Willen widerruflich und in specieller Absicht auf einander beziehen: es ist die Sphäre der Beweglichkeit und des Austausches der Rechtsgebiete.

4) Damit ist zugleich jedoch die Möglichkeit der Verletzung dieser gesammten Rechte gesetzt. Diese Möglichkeit liegt darin, dass jedes Recht der Freiheit der Andern Pflichten auferlegt, welche jedoch, da sie eben nur durch Freiheit zu leisten sind, auch unterlasssen oder übertreten werden können. Die Verletzung der Urrechte der Persönlich-

keit und der individuellen Sphäre seines Wirkens (des Eigenthums) ist ein Angriff auf die fremde Persönlichkeit selbst und zugleich damit eine Schädigung der allgemeinen Rechtsidee und der öffentlichen Rechtsordnung. Das verletzte Recht muss daher wieder hergestellt werden, und zwar durch den Willen der Rechtsgemeinschaft selbst, den Staat, mittels Rechtsprocess und Strafe.

Erstes Capitel.

Die Rechte der Persönlichkeit.

---

§. 84.

Begriff und Umfang der Rechtspersönlichkeit.

Jedes Subject, welches als Träger eines Zwecke setzenden („vernünftigen") Willens betrachtet und als solcher in der Gemeinschaft anerkannt werden muss, ist eine Rechtsperson. Gleichgültig ist es daher für den Begriff, ob dies Subject ein einzelnes Ich oder eine Mannigfaltigkeit derselben, welche in dieser Beziehung zu Einem Willen verschmolzen sind, eine Corporation, ein sociales Institut, oder sogar ein bestimmter Gütercomplex sei, der für gewisse Zwecke verwaltet wird.

In Folge jener Existenz in der Gemeinschaft und ihres darin mittelbar liegenden Anerkanntseins durch dieselbe, besitzt jede Person einerseits Rechtsfähigkeit, — d. h. das Vermögen, Rechte zu erwerben und Rechtsverpflichtungen einzugehen, — andrerseits hat sie Anspruch auf den Rechtsschutz der Gemeinschaft; und dies Doppelverhältniss macht die Grundlage aller weitern Beziehungen aus, in welche die Person, als einzelne oder als Collectivpersönlichkeit, zum Rechte tritt.

I. Als Person für Andere (rechtsfähig und des Rechtsschutzes bedürftig) ist der Mensch vom Momente seiner Empfängniss an zu betrachten; und so kann er schon ungeboren Rechte erwerben. Ebenso ändert Geschlecht, Alter, Gesundheitszustand (Blöd- oder Irrsinn) Nichts an dieser allgemeinen Rechtsfähigkeit, welche man deshalb die passive genannt hat, einer activen gegenüber, welche die vollständig verwirklichte Persönlich-

keit voraussetzt, welche mit Bewusstsein sich Rechte erwirbt und Rechtspflichten übernimmt.

II. Eben daher kann die Rechtsfähigkeit verschiedene Grade haben nach der Beschaffenheit und Ausbildung der Persönlichkeit oder nach ihrer Stellung innerhalb der Gemeinschaft.

Vermindert ist die Rechtsfähigkeit bei Personen von unausgebildetem zwecksetzenden (Vernunft-) Willen, wie bei Minorennen, zum Theil nach der gegenwärtig herrschenden Rechtsauffassung bei dem weiblichen Geschlechte, bei Geisteskranken und (wegen bethätigten Missbrauchs ihrer Freiheit) bei Verbrechern. Dann soll, dem innern Rechte gemäss, welches für Alle gleich ist, wenigstens die unverschuldete Verminderung durch Vermehrung des Rechtsanspruches auf „Beistand" in's Gleichgewicht gesetzt werden. (Man vergl. im folgenden § 90, III.) — Aber auch Steigerung der Rechtsfähigkeit und namentlich des Anspruches auf Rechtsschutz ist begriffsmässig bei denjenigen Personen gesetzt, welche eine öffentlich anerkannte Gewalt in der Gemeinschaft besitzen, die ihnen eigenthümliche Pflichten auferlegt. Der Begriff der zu den allgemeinen Rechten der Person noch hinzukommenden „Amtsehre" ist daher völlig rationell und im allgemeinen Rechte begründet.

III. Die vom Wesen der Person unabtrennlichen Rechte sind eben damit auch unveräusserliche und unverjährbare. (Vgl. § 83, II, 1.). Sich jener Rechte entäussern kann der Mensch eigentlich gar nicht, indem er dadurch einen integrirenden Theil seines Wesens, ein nothwendiges Attribut seiner Persönlichkeit aufgeben würde. Frei zu sein, sich selbst bestimmen zu wollen, kann Niemand aufhören; desshalb auch das „Recht" der Freiheit nicht aufgeben: es wäre einem theilweisen Selbstmorde gleich. Zur Sklaverei z. B. sich zu verkaufen ist zwar abstract möglich — die alten Deutschen sollen es gethan haben — aber es ist rechtlich wirkungslos. Ebenso können die Sklavenbesitzer oder Händler sich nicht auf ein *ius quaesitum* berufen; denn erworbene und vorübergehende (Vertrags-) Rechte können nie dem ursprünglichen und ewigen Rechte widersprechen oder es aufheben.

IV. Rechtsanspruch und Rechtsverbindlichkeit können entweder einseitige oder wechselseitige sein: Ersteres vermag, dem Begriffe des inneren Rechts gemäss, nur dann stattzufinden, wenn der Rechtsanspruch aus einer unverschuldeten Verminderung der Persönlichkeit erwächst (vgl. N. II.). Hier ist es das reine Bedürfniss, welches das Recht auf Schutz verleiht, ohne eine Gegenleistung dafür in die Wagschale zu legen, wie der zu erziehende Zögling dem Erzieher gegenüber (sei dieser die Aeltern oder das Gemeinwesen), wie der zu verpflegende oder unter die Vormundschaft des Staates aufzunehmende Schwache, Arme, Leibes- oder Geisteskranke gegenüber der Gemeinschaft. Dass man auch in der gewöhnlichen Beurtheilung an der Rechtmässigkeit dieses Anspruches nicht zweifelt, ist eine mittelbare und nicht unerhebliche Bestätigung unserer gesammten Theorie, dass das Recht niemals das Letzte sei, sondern dass das „Wohlwollen", die ergänzende Gemeinschaft stets als Mitbestimmendes darin hindurchwirke und eigenthümliche Rechtsverbindlichkeiten erzeugen könne.

Bei dem Verhältnisse wechselseitiger Leistungen sind dieselben entweder die gleichartigen: (Jeder ist Jedem Anerkennung der „Urrechte" schuldig — wechselseitige Heilighaltung des Lebens, Eigenthums, der Ehre u. s. w. zufolge des gleichen Rechtes und Bedürfnisses Aller.) Oder die Leistungen sind verschiedenartig, aber in irgend einer Weise sich entsprechend und zweckmässig ergänzend; — wie in der Ehe, dem Gemeindeverbande, in der Beziehung zwischen den Staatsangehörigen und dem Staate u. s. w.; so dass dadurch das Verhältniss zugleich dauernden ethischen Werth gewinnt, indem sich eine bestimmte Gestalt der Idee ergänzender Gemeinschaft in ihm darstellt. Nach dem Grundverhältnisse der Rechtsidee zu jener besitzt daher jegliches auf solche Art erzeugte Gut an sich selbst schon den Anspruch auf Rechtsschutz.

(Sehr mannigfaltig und wichtig sind die Folgen dieses Princips. Es ergiebt sich aus ihm, dass in allen solchen Fällen die Nichtleistung von der einen Seite keineswegs zugleich auch das Recht der Nichtleistung von der andern involvire, wie dies

bei Verträgen zu bestimmten Leistungen und Gegenleistungen allerdings stattfindet, ebenso da, wo die eine Leistung nur in Verbindung mit der andern ihre zweckmässige Erfüllung finden kann: — sondern das Institut ist wegen seines innern ethischen Werthes selbst einseitig zu bewahren. Aus diesem höhern (sittlichen) Grunde, der in's Rechtsgebiet hinabreicht, kann z. B. in keinem eigentlichen Sinne von einem „Rechte" zur Revolution gesprochen werden, wie sehr auch neuerdings wieder von demselben die Rede gegangen. Dergleichen beruht auf der mangelhaften Auffassung des Staates als blosser Rechts- oder Vertragsanstalt, und auf dem formellen Schlusse: wenn der Souverän Unrecht thue, d. h. den Staatsvertrag breche, so erwachse dadurch dem Volke das Recht, auch seinerseits zur Gewalt zu greifen. Revolution ist der Staatslosigkeit gleich, welchen Zustand zu verhindern oder ihm stets zuvorzukommen, die Rechtsordnung und Staatsverfassung gerade vorhanden sind, und wir werden später die Mittel in der Verfassung kennen lernen, welche die Revolution unmöglich machen. Die factische Revolution aber ist der Zustand der Nothwehr (vgl. § 86, IV.), welcher nur ein augenblicklicher sein kann, gerichtet auf Abhülfe gegen eine bestimmte Ueberschreitung und auf Wiederherstellung der verfassungsmässigen Ordnung, als der eigentlichen Grundfeste des Staates. Die Revolution dagegen „in Permanenz zu erklären", ist der grösste logische Widersinn gegen jeden Begriff des Staates; denn dieser schliesst den Begriff der Dauer und unveränderlichen Festigkeit in sich, innerhalb deren erst die wahrhafte, d. h. folgerichtige Perfectibilität desselben möglich wird.)

§. 85.

Die Urrechte der Persönlichkeit.

Es ergiebt sich schon aus dem Vorhergehenden (§ 84, III.), dass nur in abgeleitetem oder uneigentlichem Sinne von „Urrechten" in der Mehrheit die Rede sein könne. Was so genannt wird, sind nur die im Begriffe der Persönlichkeit liegenden Bedingungen ihrer vollständigen Existenz in der Gemeinschaft:

das also, was allen ihren besondern und wirklichen Rechten vorausgeht und was der Staat, als Repräsentant des Rechtswillens der Gemeinschaft, Jedem schlechthin gewährleisten muss, welchen er vorfindet oder aufnimmt in jene Gemeinschaft.

Aus gleichem Grunde sind sie weniger als besondere Rechte, denn als allgemeine Rechtsmaximen und leitende Gesichtspunkte zu fassen, welche im Geiste der gesammten Gesetzgebung wie in den einzelnen Rechten ihre Geltung und ihren besondern Ausdruck erhalten sollen, und in dieser Beziehung ist die Lehre von grosser normativer Bedeutung, sofern jene Grundsätze als heuristische Principien betrachtet werden, nach denen allmählig die Gesetze der Gesellschaft einzurichten sind. Dennoch kann es zugleich in hohem Grade schwierig sein, in einem bestimmten Zeit- oder Culturpunkte einem solchen theoretisch allgültigen Rechte durchgreifende praktische Wirksamkeit zu schaffen. So war es im Ausgange des Mittelalters, auch nach dem gesetzlichen Bestehen des „ewigen Landfriedens", unmöglich, das Faustrecht und die Selbsthülfe in Deutschland völlig auszurotten und dem „Urrechte" der persönlichen Sicherheit und der des Eigenthumes vollständige Geltung zu geben, ohnerachtet die Forderung im Rechtsbewusstsein der Zeit längst Wurzel gefasst hatte. Ganz analog ist zu gegenwärtiger Zeit das Verhältniss eines ebenso wichtigen und unzweifelhaften Urrechts: — das „Recht auf Arbeit" (wir nennen es das Recht auf Subsistenz und Musse, vgl. § 89.) fängt an, theoretisch in der Wissenschaft zur Geltung zu kommen; aber sehr weit ist der Zeitpunkt noch entfernt, wo ihm durch Einrichtung der bürgerlichen Gesellschaft die praktische Ausführung gesichert werden könnte.

(Desshalb ist es von sehr zweifelhaftem Werthe, wenn eine Verfassungsurkunde dergleichen allgemeine Normen, die erst in unbestimmter Zukunft Wirklichkeit erhalten, als geltendes Grundgesetz ausspricht. Dies ist täuschend und in Versuchung führend; denn es erregt Hoffnungen, deren Erfüllung man nicht sicher ist, während die Nichterfüllung Verdacht und Unwillen erregen muss. Der Staatsgesetzgeber soll den wirklichen

und möglichen Zustand gesetzlich fixiren, nicht aber noch zu lösende Probleme als schon gelöst und fertig hinstellen. Diesen Fehler, dessen sich die Englische Gesetzgebung niemals schuldig macht, haben die Franzosen häufig, die Deutsche Nationalversammlung durch unbedingte Einführung der „Grundrechte" zum Theil begangen *). Einen richtigern Mittelweg würde die neueste (1850) Preussische Verfassungsurkunde innehalten, indem sie, so oft irgend ein allgemeines Grundrecht in ihr aufgeführt wird, zugleich beifügt, ein besonderes, künftig zu erlassendes Gesetz werde den Inhalt und Umfang seiner Ausführung näher bestimmen. So wird jenes bezeichnet als das, was es ist, als allgemeines, durch die ganze Culturgesetzgebung eines Volkes sich aussprechendes Ziel seines Rechts.)

Der Inhalt und Umfang der „Urrechte", ebenso die Reihenfolge und innere Gliederung derselben können nicht zweifelhaft sein, trotz sehr abweichender Behandlung derselben bei den bisherigen Forschern, sobald man den Begriff der rechtlich-sittlichen (ethischen) Persönlichkeit vollständig entwickelt. Sie gehen von Aussen nach Innen; vom Realen der Persönlichkeit erheben sie sich immer mehr in's Ideale und Geistige, und drücken zugleich damit den naturgemässen weltgeschichtlichen Gang aus, welchen die Gesellschaft und die Culturbildung nimmt, in allmählig sich steigernder Durchführung jener Urrechte. Diese ist in Wahrheit nur die Vertiefung und Ausbildung der Persönlichkeit in der Gesellschaft, und der Gesellschaft durch die Persönlichkeit; Culturbildung bezeichnet daher auch unmittelbar den nach Innen fortschreitenden Sieg jener Urrechte. Und so wird es sich ergeben, dass die ganze nachfolgende Güterlehre eigentlich nichts Anderes sei, als die Nachweisung der Bedingungen, durch welche die vollkommne Persönlichkeit und die vollkommne Gemeinschaft möglich wird. Die Güterlehre verlangt daher oder weist nach, wie den „Urrechten" der

*) In Bezug auf die gegenwärtige Französische Verfassung zeigt dies sehr eindringend und lichtvoll F. Schützenberger: *les lois de l'ordre social* 1849. *T. I. S.* 210. *ff.*

Persönlichkeit vollständig Genüge geschehen könne, d. h. sie ist eine erschöpfende Durchführung derselben.

Wie vielfach auch die Eintheilungen und Gliederungen sind, die man in der Lehre von den Urrechten bisher versucht hat: sie lassen sich nur auf die drei einfachsten und ursprünglichsten zurückführen:

1) Das Recht der Persönlichkeit auf Existenz in der Sinnenwelt; mit der doppelten, theils negativen, theils positiven Bedingung des Rechtes auf Unantastbarkeit des Leibes und des Rechtes auf Lebensunterhalt;

2) Das Recht der Persönlichkeit auf freie Entwicklung in der Gemeinschaft; womit wieder innig zusammenhängt

3) Das Recht auf Ehre, als des idealen Gesammtausdruckes der Persönlichkeit und ihrer Rechte.

Wollen wir die darin enthaltenen Momente in einer stätigen Reihe aufführen: so ergeben sich nachstehende einzelne Gebiete von Urrechten:

I. Das Recht auf Unantastbarkeit des Leibes und Lebens ist das äusserlichste, anerkannteste und auch thatsächlich das durchgeführteste der Urrechte: — zugleich ist dieser äussere Schutz der Persönlichkeit die negative Bedingung, alle übrigen Rechte zu gewinnen und zu sichern, somit der Ausgangspunkt derselben.

II. Die nächste positive Bedingung zur Existenz der Person ist Sicherung des Lebensunterhaltes: „das Recht auf Subsistenz" schliesst sich daher hier an. Aber sogleich ergiebt sich, dass das Leben ethisch werthlos wäre, wenn es gänzlich in der Arbeit für den Lebensunterhalt sich verzehrte. Der letzte Zweck derselben kann nur in der freien Musse gefunden werden, als der Pflanzstätte alles menschlich ethischen Daseins. Die Rechte auf Subsistenz und auf Musse sind daher unabtrennlich.

III. Das Recht auf Freiheit ist die dritte Grundbedingung aller Existenz. Die Freiheit, immer mehr innerhalb der Gemeinschaft sich entwickelnd und ausbildend, erzeugt Rechte in dreifacher Abstufung: das dreifache Recht persönlicher, staat-

licher, ethischer Freiheit, in deren gemeinschaftlicher Ausbildung erst die volle rechtlich sittliche Existenz der Person verbürgt ist.

IV. Das Recht auf Ehre endlich fasst alle bisherige Rechte in einen idealen Ausdruck zusammen. Ehre stellt die untheilbare Gesammtheit des persönlichen, rechtlichen und sittlichen Werths (der „Würde") der Persönlichkeit im Urtheile der Gesammtheit dar. Das Recht auf Ehre schliesst daher den bisherigen Umkreis der Urrechte ab.

§. 86.

1. Das Recht auf Unantastbarkeit des Leibes und Lebens.

Der Leib in seiner vollen Lebensthätigkeit und Integrität (Gesundheit) ist das absolute Organ und der Vermittler der freien Wirkungen des Subjects auf die Sinnenwelt. Ebenso ist nur in ihrem Leibe die Person unmittelbar für die Andern vorhanden. Mit der Unantastbarkeit und ungehemmten Wirksamkeit des Leibes beginnt daher überhaupt die Freiheit der Person: mit Negation jener ist auch diese schlechthin negirt, die Person rechtlich noch gar nicht vorhanden.

(Ob aus diesem Werthe des lebendigen Leibes als absoluten Organes und Darstellungsmittels des Geistes, ein „Recht" auf ehrenvolle Behandlung (Bestattung) des Leichnams sich ableiten lasse, wie Krause und C. D. A. Röder (Grundzüge des Naturrechts 1846. S. 133) es behaupten, A. Bauer (Lehrbuch des Naturrechts, erste Ausgabe, § 93. Not. b.) es läugnet: *) dies hängt davon ab, ob man den Rücksichten der Familienpietät und der dadurch bedingten Sitte auf die Gesetzgebung Einfluss gestatten will oder nicht; und dies richtet sich abermals nach der Gesammtcultur des Volkes oder einer Zeit. Der entseelte Leib hat keinen Werth und somit auch kein Recht mehr: nur als vergänglicher Rest des Verblichenen kann er für die Hinter-

*) In der dritten Auflage seines Naturrechts (§ 81. Not. b. S. 104) drückt er sich weniger entschieden darüber aus.

bliebenen noch Bedeutung haben. Dieser letzte Abdruck des vorübergegangenen Geistes wird aber weit sicherer in wirklicher Abbildung festgehalten: wir erinnern nur an das *ius imaginum* bei den Römern! — Den Leichnam selber jedoch mit ehrenvollem Prunk zu bestatten, bleibt eine in sich unklare, am Rohsinnlichen haftende Sitte. Ihn zu verbrennen und die Asche zu sammeln ist gewiss die edelste Weise der Bestattung, schon darum, damit der Geist und die Trauer der Hinterbliebenen von der äussern Gestalt zum Eidolon, zum Geistbilde des Hingeschiedenen sich erhebe. Das Einscharren des Leibes, um ihn gleichsam in der Erde aufzubewahren, ist ein halb jüdischer Rest des Aegyptischen Aberglaubens, der die Persönlichkeit durch Einbalsamiren ihres Leichnams bewahren wollte. Nicht unwichtig aber ist es, an diesem einzelnen, scheinbar entlegenen Beispiele zu zeigen, wie verschieden auch die Rechtsauffassung werde nach den verschiedenen Bildungsstandpunkten, welche man zur Frage mithinzubringt.)

Aus Obigem erwächst das Recht jedes Subjects auf Unantastbarkeit des Leibes und Lebens — auf „Frieden" nach germanischer Rechtssprache — aber weiter auch auf gesunde leibliche Entwicklung und vollständige leibliche Integrität.

I. Die Person muss absolute und letzte Ursache der Verfügung über ihren Leib sein: es darf nicht gewaltsam auf ihn gewirkt, er seiner Freiheit nicht beraubt werden, so lange die Person nicht selber die Freiheit und den „Frieden" der Andern stört. (Von der Frage über die Rechtmässigkeit der Todesstrafe später!) — Aber dieser unmittelbaren Unantastbarkeit gegenüber besteht das gleiche Recht der Sicherung vor mittelbarer Gefährdung des Leibes und Lebens durch schadenbringende Vorrichtungen oder Werkzeuge (Fussangeln, Schlingen u. dgl.), überhaupt durch listige Benutzung der gemeinsamen, gegen Alle neutralen Sinnenwelt zu fremdem Schaden. Alles dies ist bekannt und längst zugestanden.

II. Dies Recht der mittelbaren Sicherung des Lebens und der Gesundheit reicht jedoch weiter und schliesst viel mehr in

sich. Jeder Zwang — wenn auch nur moralischer Art, durch Armuth oder durch die verhärtete Sorglosigkeit der Sitte — zu schädlicher oder zu übertriebener Arbeit, jede Nöthigung zu lange dauernden mechanischen Beschäftigungen, besonders in der Jugend und im höheren Alter; jeder Zustand, der gewisse Classen nöthigt, mit gesundheitswidriger Wohnstätte oder Nahrung vorlieb zu nehmen, — ist rechtswidrige Antastung des Lebens und verstösst gegen die ursprünglichsten Rechtsansprüche des Menschen. Der grelle Gegensatz von Reichthum und Armuth ist schon darum verwerflich, weil er die grösste Zahl der Menschen von ihrer leiblichen Seite herabwürdigt, und nicht einmal diese zu ihrem Rechte kommen lässt: — was auch von sittlich tiefgreifendern Folgen ist, als man nach der gewöhnlichen oberflächlichen Ansicht dieser Dinge sich bekennen will.

Dies ist einer der Gesichtspunkte, um die gegebenen socialen Zustände zu beurtheilen, ebenso eines der leitenden Principien für ihre allmählige Verbesserung. Wir werden deren noch weitere, tiefer ergänzende kennen lernen.

III. Die Präventivmaassregeln der Polizei, ebenso die Gesetze des Strafrechts sorgen für die Sicherung jener äussern Rechte der Persönlichkeit, wenigstens der zuerst genannten. Aber die eigentliche und weit wirksamere Sicherheit liegt in der allgemeinen Bildung der Gesellschaft. Durch gemeinsame Cultur müssen dergleichen Uebertretungen immer seltener und unerhörter werden, so dass die Präventiv- und Strafgesetze dagegen nur idealer Weise bestehen, niemals aber mehr zur Anwendung zu kommen brauchen. Schon hier zeigt sich die wahre Bedeutung des Strafrechts und der Polizei (in dieser niedersten Sphäre ihrer Wirksamkeit), immer mehr sich überflüssig zu machen.

IV. Ist die Gemeinschaft nicht im Stande gegen solche gewaltsame Angriffe auf die Persönlichkeit den nöthigen Schutz zu gewähren, — ist also in dieser Beziehung Staatslosigkeit vorhanden: so sieht sich der also Angegriffene in das Stadium des vorstaatlichen Naturstandes zurückversetzt; es erwächst ihm das Recht der Nothwehr, der eigenmächtigen, gewaltsamen Vertheidigung

gegen rechtswidrigen Angriff. In dieser Begriffsbestimmung liegt indess auch die Gränze ihrer Berechtigung. Sie erfordert einen unerwarteten, zugleich auf Verletzung eines unersetzlichen Rechtes gerichteten Angriff und setzt die Unmöglichkeit voraus, diesen Angriff anders als durch gewaltsame Selbstvertheidigung abzuwenden. Sie soll nur der Gewalt des Angreifenden entsprechend entgegentreten und diese Gränze durchaus nicht überschreiten. Desshalb ist sie nie zuvorkommend, sondern bloss abwehrend; desshalb kann sie aber auch nie nachfolgend sich einstellen, wo sie dann Rache (Blutrache) werden würde, welche nur bei fortdauernder Rechtlosigkeit oder völliger Ohnmacht des Strafgesetzes zu toleriren ist. Da nun aber die Absichten des Angreifers im einzelnen Falle selber zweifelhaft sein können: so liegt darin das Schwankende für die Gränzen der Nothwehr. Vielmehr ist es unvermeidlich, dass dieselben im Einzelnen überschritten werden, so gewiss in solchen Fällen der Selbstvertheidigung nicht bloss kalte Abwägung, sondern eigene leidenschaftliche Aufregung mitbestimmt. Es ist daher fast unmöglich, durch positive Gesetzgebung im Voraus festzusetzen, wo diese Ueberschreitung selber straffällig wird, d. h. wo ein „Excess der Nothwehr“ eingetreten ist. Dies wird daher der individualisirenden Erwägung des Richters zu überlassen sein.

§. 87.

2. Das Recht auf Lebensunterhalt und Musse.

Die Integrität der physischen Persönlichkeit ist aber vollständig nur gewahrt durch Sicherung der physischen Mittel zu ihrer Lebens-Erhaltung: sie hat das Recht auf Subsistenz. Und zwar in dem Sinne, dass sie, zur eigenen Thätigkeit fähig, jene Mittel durch Arbeit selbst erwerben, unter dieser Bedingung aber ihrer Subsistenz allezeit sicher sein soll, dass sie dagegen, zu eigener Thätigkeit ohne ihr Verschulden unfähig, die Subsistenzmittel durch die Gemeinschaft erhalte.

Wenn „die Unantastbarkeit des Leibes und Lebens“ (§ 86.) die negative Bedingung des Rechts physischer Existenz war: so

ist dies die positive Seite dieses Rechtes, welches erst damit seine Vollständigkeit erreicht.

I. Im Allgemeinen und innerhalb gewisser Gränzen ist das Recht auf Lebensunterhalt in Theorie und Praxis schon lange ausser Zweifel gestellt. Nur darüber waltet jetzt ein Streit, ob der Staat verpflichtet sei, jedem Arbeitsfähigen auch den hinreichenden Erwerb (den Absatz seiner Arbeit) zu sichern. Dass diese Bedingung an sich gleichfalls im Rechte auf Subsistenz liege, ist nicht zu bezweifeln; sonst käme dies Recht nur sehr mangelhaft und unvollständig zur Geltung: es bliebe in Wahrheit dem Zufall überlassen. Das Hinderniss kann daher nur in der factischen Unausführbarkeit liegen; und es begegnet uns hier eine jener Collisionen zwischen den gegebenen Verhältnissen und dem ewigen Rechte. Somit ist dem frühern Kanon gemäss (§ 85.) es als „heuristisches Princip" auszusprechen: „die Gemeinschaft solle immer mehr so eingerichtet werden, dass jedem Arbeitsfähigen der vollständige Lebensunterhalt (mit den weitern daraus folgenden Bestimmungen) gesichert sei.

II. Aber dies ist nicht die einzige Bedingung, die in jenem Rechte liegt. Ein Leben, wo nur durch ununterbrochene, rastlose Arbeit der Unterhalt erstritten werden kann, ist ein jedes inneren Zweckes baarer, darum durchaus rechtloser Zustand für die Person. Denn ihr Recht ist nur Ausdruck und Folge ihres innern Zweckes, dem Genius in ihr genugzuthun.

Somit enthält das Recht auf vollständigen Lebensunterhalt noch weitere Bedingungen: zunächst das der Musse und Erholung, um, was damit auf's Tiefste zusammenhängt, Zeit zur geistig-sittlichen Fortbildung zu gewinnen; — sodann — da sich zeigen wird (§ 88, V.) dass nur in der Familie die Vollpersönlichkeit eines Jeden entwickelt sei — die weitere Bedingung, dass zum vollständigen Lebensunterhalte auch die Subsistenz der Familie gehöre, ein Punkt, auf welchen wir übrigens erst im Folgenden eingehen können.

Daraus erwächst folgende Abstufung von Begriffen und ethischen Normen:

Das Recht auf Unterhalt soll zugleich das Recht auf Musse in sich schliessen, so gewiss das Leben nur in einer durch Musse zu erringenden Bildung seinen objectiven Zweck findet. Ebenso: je mehr der Musse bei der Arbeit um Lebensunterhalt für jeden Einzelnen abfällt, d. h. je länger er ohne Arbeit seiner Musse leben kann, desto reicher ist es. Reichthum ist begriffsmässig (ethisch) nichts Anderes als Selbstständigkeit der Musse; alles Uebrige davon ist zweckloses Beiwerk. Darum lässt sich das Recht auf Musse auch ausdrücken als das Recht auf verhältnissmässigen Reichthum oder „Wohlstand“; denn nur in diesem lässt jenes sich sichern *).

III. Dies Recht auf Musse oder Wohlstand ist aber wiederum kein letztes oder kein Zweck an sich selbst. Es kann diesen nur in der rechten Erfüllung der Musse durch geistig sittliche Thätigkeit finden. Hier aber hört das Gebiet des Rechtes auf und das Gebiet der frei von Innen sich bestimmenden Sittlichkeit beginnt. Jeder hat das Recht auf Musse; dass er sie aber ihrem innern Zwecke gemäss verwende, dafür giebt es an sich keine rechtliche Nöthigung. Und zwar nach unsern Principien keineswegs darum, weil dies ein Eingriff in die formelle Freiheit (die leere Willkür) wäre, welcher wir überall keinen Werth und kein Recht auf unbedingte Anerkennung zugestehen, sondern darum, weil ein solcher Zwang ethischer Widerspruch wäre und seinen eignen Zweck aufheben würde. Zur rechten Benutzung der Musse kann der Mensch — der Einzelne wie die Völker — nur erzogen werden, wo denn freilich der erste Uebergang aus gänzlicher Wildheit in Bildung nur durch die „Zucht“, durch jenes Mittlere zwischen Zwang und Leitung, zwischen Nöthigung und Freiheit, erfolgen kann. Was daraus für die Staatspädagogik sich ergiebt, wird sich zeigen: nur dies ist schon

---

*) J. G. Fichte in seiner spätern Rechtslehre (1812: „Nachgelassene Werke“ B. II. S. 559. ff.; vgl. unsere Ethik B. I. § 69. S. 146) hat das Verdienst diesen wichtigen Begriff der „Musse,“ als zusammenfassend Alles, was Endzweck und höhere Bestimmung des Lebens werden könne, zuerst aufgestellt und mit dem Begriffe des Eigenthums und der Arbeit in Verbindung gebracht zu haben.

klar, dass Zucht und alles damit Zusammenhangende in diesen Dingen ein bloss provisorischer Zustand sei. Es wird keinerlei Zwanges zu rechter Benutzung der Musse bedürfen, wenn nur einmal die innere sittliche Natur des Menschen in ihre volle Wirkung getreten ist. (Vgl. § 41, III.)

§. 88.

3. Das Recht auf persönliche Freiheit.

Wir betreten hiermit ein neues höheres Gebiet. Die Persönlichkeit ist nicht nur physisches, sondern freigeistiges, zwecksetzendes Princip. Als solcher kommt ihr Freiheit zu — wir können nicht sagen ein Recht auf Freiheit, weil diese die vom Wesen und der Existenz des Geistes unabtrennliche Eigenschaft desselben ist, welche ein Recht zu nennen, ungenau und sogar missleitend wäre. Ein „Recht" auf freie Handlungen entsteht erst durch die wechselseitige Abgränzung der Freiheitssphären von einander; worin zugleich die Möglichkeit eines Unterschiedes in den Freiheitsäusserungen und in den Rechten auf freie Handlungen gesetzt ist. Unsers Erachtens kann dieser Unterschied nur ein dreitheiliger sein. Die freien Handlungen beziehen sich zuerst auf das Wesen und die Zwecke der Persönlichkeit überhaupt, ohne Verhältniss zu einer bestimmten bürgerlichen oder politischen Gemeinschaft und zu deren Rechten und Pflichten. Das Recht ungehinderter Selbstbestimmung, das Recht der Familiengründung, der Freizügigkeit u. s. w. gehen offenbar dem bürgerlichen Gemeinwesen und seinen Rechten und Pflichten voran. Wir bezeichnen sie desshalb als die Rechte persönlicher Freiheit. Ihnen treten gegenüber die Rechte der Freiheit im Staate, die theils bloss von privatrechtlicher (bürgerlicher) theils von öffentlicher (politischer) Natur sein können. Ueber beide Sphären hinaus erhebt sich die ethische Freiheit, welche die Verhältnisse humaner Gemeinschaft erzeugt. Inwiefern dieselbe eigenthümliche Rechte erzeugt, wird sich zeigen.

Wir handeln hier zunächst die Rechte persönlicher Freiheit ab:

I. Sklaverei, Leibeigenschaft (Gebundensein an die „Scholle“) steht selbstverständlich im Widerspruch mit dem ersten Begriffe der Person. Das Subject, weil es Geist, Genius seiner Grundanlage nach ist, kann nie unter die Kategorie des Besitzes gebracht, d. h. als willenloses Glied der Sinnenwelt behandelt werden. Sein „Wille“ ist er selbst.

Während dies Alles unserm Rechtsbewusstsein sich von selbst zu verstehen scheint, ist die Frage interessanter, wie jemals sich andere Rechtsbegriffe im menschlichen Bewusstsein bilden konnten? Die historische Entstehung der Sklaverei führt auf den allgemeinen Kriegszustand der Völker und Stämme gegen einander zurück. Hier galt das factische Recht der Tödtung der Kriegsgefangenen, wenigstens der Männer, welchem gegenüber die Sklaverei noch als Gunst, als Nachlass des Rechtes erschien. So konnte man sich daran gewöhnen, auch unter einem so civilisirten Volke, wie die Hellenen, sie als einen vollkommen im Recht begründeten Zustand zu betrachten. Ja indem die Hellenen sich als Hochgebildete den „Barbaren“ gegenüber erkennen mussten, entstand ihnen der natürliche Unterschied zwischen Freien, „Wohlgebornen“ (εὐγενεῖς) und Unfreien, ursprünglich zum Gehorchen Bestimmten. Beiderlei Rechtsauffassung hat Aristoteles vortrefflich entwickelt in seiner politischen Abhandlung über die Nothwendigkeit und Zweckmässigkeit eines Sklavenstandes.*) Nach ihm giebt es eine doppelte gesetzmässige Sklaverei: indem die im Kriege Gefangenen den Eroberern angehören; und indem die „Barbaren“, die Niedriggeborenen, „die an der Vernunft nur so viel Antheil haben, um sie zu vernehmen, ohne sie selbstständig zu besitzen“, ursprünglich zum Gehorchen bestimmt sind, wesshalb es, zufolge der innern Zweckmässigkeit, welche die Natur auch in diese Verhältnisse gelegt hat, für sie selber besser sei, beherrscht zu werden als zu gebieten. Dies

*) Aristoteles Polit. I. c. 5. 6. — Merkwürdig ist dagegen der Fortschritt im Römischen Nationalbewusstsein. Für die Römer und ihr Recht ist der Sklavenstand etwas bloss Historisches, „*contra naturam*“. Sie besitzen schon den reinen Begriff der Rechtsperson; desshalb konnten sie auch das Privatrecht zu solcher Vollkommenheit entwickeln.

ist das Vorspiel auf die später so vielfach geltend gemachte Behauptung von der natürlichen Unmündigkeit gewisser Volksstämme. Aber auch auf den Grund geht Aristoteles ein, welcher für Hugo in seiner berühmten Vertheidigung der Sklaverei der Alten im Vergleich mit der hülflosen Lage des gegenwärtigen Proletariats der entscheidende war*), dass in jenes an sich rechtlose Verhältniss allmählig humane Beziehungen sich einhausten, welche die Lage des Sklaven nicht nur erträglich, sondern sogar glücklich machten: — derselbe Grund, mit welchem man jetzt noch die Leibeigenschaft und das Hörigkeitsverhältniss vertheidigt. Die Leibeigenen, behauptet man, führen in ihrer vollständigen Bevormundung ein beschränktes, aber glückliches Leben; ja es bleibt die einzige Möglichkeit ihrer Existenz, während sie zu Grunde gehen, wenn man sie jener Stütze beraubt.

Wir erkennen den ganzen Werth dieser Gründe an, mehr sogar, als es das bisherige abstracte Naturrecht vermochte, weil wir auch das Princip des Wohlwollens im Staate zur vollen Geltung lassen. Dennoch müssen wir gerade zu Gunsten des gründlich durchgeführten Wohlwollens jene Beweisführung unzureichend finden. Auch wir wissen, wie zur Ausübung jeder Freiheit eine bestimmte Bildung für sie nöthig sei, wie das Recht auf diese Freiheit erst vollständig werde, wenn der Anspruchmachende diese Bildung sich erworben. Dennoch wäre überhaupt gar kein Fortschritt in der Weltgeschichte möglich, wenn man sich in jenen falschen Zirkel des Abwartens und des Verweigerns einschliessen wollte: hier würde das Wohlwollen kurzsichtig und bornirt wirken. In der That nämlich kann jede Bildung für die Freiheit nur gewonnen werden durch die fortgesetzte, immer besser gelingende Ausübung dieser Freiheit selber, wie man nur im Wasser schwimmen lernt, nicht aber durch Vorbereitungen ausser demselben; und allmählig wird die jetzt noch unbeholfen geübte Freiheit der emancipirten Volksklassen auch richtig benutzt werden, sofern dieselbe nur in ein organisches

*) Hugo Lehrbuch des Naturrechts. Vierte Aufl. § 186 – 206.

Ganze der Volksbildung und einer Wohlstand erzeugenden Volkswirthschaft aufgenommen wird.

Dass die ersten Generationen, welche dieser Uebergang aus Unfreiheit in Freiheit trifft, durch mancherlei selbstverschuldeten Missbrauch derselben sich unbehaglich fühlen, ja vielleicht ohne Nachhülfe zu Grunde gehen, ist vorauszusehen und mit in die Berechnung aufzunehmen. Die folgenden Geschlechter finden sich von selbst in den nicht mehr neuen Zustand und gedeihen desto entschiedener, wie die Geschichte dies stets gezeigt hat.

II. Dies die leitenden Gesichtspunkte zur rechtlichen Beurtheilung aller Hörigkeitsverhältnisse und was mit ihnen zusammenhängt. Da hier ein historisches Recht dem ewigen stufenweis Platz zu machen hat: so haben die factischen Besitzer desselben rechtlichen Anspruch auf Entschädigung: eine allmählige Ablösung derselben muss mit Kraft und Ernst durchgeführt werden.

Ganz anders verhält es sich mit der modernen Sklaverei und Leibeigenschaft, die durch die ungeheuere Ueberspannung der Industrie hervorgebracht ist. Der Fabrikarbeiter ist noch auf eine weit hülf- und zugleich gemüthlosere Weise an den Fabrikherrn gefesselt und einseitig von ihm abhängig; sein Loos ist noch weit mehr in die Luft gestellt, als das der Sklaven oder Leibeigenen es war: und gar kein gesellschaftlicher Gewinn geht daraus hervor; denn die aufgehäuften Reichthümer des Einzelnen oder der durch vermehrte Concurrenz herabgedrückte Werth der Fabricate (die grössere Wohlfeilheit derselben) hat keinen innern socialen Werth.

Hier also wird kein historisches Recht verletzt, sondern den Hülflosen wird vielmehr der volle Genuss ihrer persönlichen Freiheit zurückgegeben, wenn der Staat seine Pflicht erkennt, auf dem Wege der Gesetzgebung und einer Organisation der Arbeiterverhältnisse (nicht der „Arbeit“) einzuschreiten, überhaupt dies ganze wichtige Gebiet der eigennützigen Willkür der Einzelnen zu entziehen. Der Ethik kann nur obliegen, den Staat an diese unabläugbare Pflicht zu erinnern: die Weise der einzelnen Anordnungen hat sie der

Politik und der Staatswirthschaftslehre zu überlassen. Die allgemeinen Gesichtspunkte werden sich später bei dem Begriffe des „Eigenthums“ ergeben.

III. In weiterer Anwendung folgt aus dem Rechte persönlicher Freiheit, dass sie auch im äussern Verkehr möglichst wenig eingeschränkt werde. Hieraus ergiebt sich eine Reihe sehr wichtiger besonderer Rechte, welche in denjenigen Staaten und Gesetzgebungen, die dem Begriffe persönlicher Freiheit im Staate vollen Werth geben, längst zur Geltung gekommen sind: das Recht der Unantastbarkeit im eigenen Hause, des „Hausfriedens“; das Recht nicht verhaftet werden zu dürfen ohne Voruntersuchung und Verhaftsbefehl; das Recht gegen Bürgschaft seiner Haft entlassen zu werden, wenn kein Criminalverbrechen vorliegt u. s. w.

IV. Das Recht der Freizügigkeit sodann ist eigentlich erst die positive Seite und vollständige Wahrheit jenes Rechtes, in seiner Freiheit und Bewegung nicht gehemmt zu werden. Aber eben damit ist es auch an analoge Rechtsbedingungen geknüpft. Das Recht der Auswanderung gewinnt man nur, wenn man im Staate, den man zu verlassen gedenkt, alle öffentlichen und privaten Verbindlichkeiten erfüllt hat (Abgaben, Militärpflicht, Schuldentilgung und dergleichen). Das Eiwanderungsrecht in den neuen Staat und die neue Gemeinde erhält man abermals nur, wenn man erweist, in beiderlei Hinsicht den neuen Verpflichtungen gewachsen zu sein (bürgerliche und moralische Unbescholtenheit, hinreichender Nahrungsstand und dergleichen).

V. In den beiden folgenden von uns aufgeführten Rechten persönlicher Freiheit, der freien Berufswahl und der Familiengründung, wird die Persönlichkeit erst über die abstracte Gleichartigkeit hinaus in ihrer individuellen Verwirklichung gefasst und somit vollständig gedacht: nicht als abstractes Subject, sondern als Individuum in ganzer Ausbildung ihrer seelisch-geistigen Vermögen, als Vollpersönlichkeit. Dadurch erhalten diese Rechte die gleiche Allgemeinheit und Unbestreitbarkeit, wie alle vorhergehenden; ja sie bilden die nothwendige Consequenz der erstern. Da aber die Person durch Ausübung derselben zugleich

in die volle Wechselwirkung mit der ganzen Gemeinschaft tritt: so erwachsen ihr eben damit auch neue und eigenthümliche Verpflichtungen der Gemeinschaft gegenüber, welche von den Vertheidigern abstracter Freiheitsbegriffe viel zu sehr übersehen worden sind. Jede höhere Freiheitsgewährung schliesst höhere Verpflichtungen in sich!

a) Als Recht verlangen kann jede Person, dass nicht durch Gesetz oder Herkommen ihr eine gewisse Berufswahl überhaupt verschlossen, indirect dadurch eine andere ihr aufgedrungen werde: (wie die Juden in manchen Ländern zu wucherischem Erwerbe hingedrängt werden, weil sie von den sonstigen Berufsarten ausgeschlossen sind; wie irgendwo in Deutschland Bürgerliche noch immer nicht zu den höhern Militärgraden zugelassen werden und dergleichen. Die weitern Folgen dieses Rechts freier Berufswahl greifen übrigens in Rechte politischer Freiheit über. Vgl. § 88, I.). — Dagegen erwächst dieser Freiheit gegenüber Jedem auch die doppelte Verpflichtung, so gewiss er durch den gewählten Beruf ein wesentlich ergänzendes Glied der Gemeinschaft werden will und soll, theils seine Tüchtigkeit für denselben öffentlich zu bewähren, theils auch der Controle sich zu unterwerfen, ob nicht durch Ueberfüllung in einer bestimmten Richtung der Beschäftigungen die Berufswahl unzweckmässig werde, also die eigentliche Absicht derselben unerreicht bleiben müsse. Auch hier sind wir nämlich principiell gegen jene wilde schrankenlose Concurrenz, welche dem chaotischen Unorganisirtsein, ja der Vernunftlosigkeit gleichsteht, indem hier der Zufall waltet oder die Täuschungen eines augenblicklichen Eindruckes. Wo in den Berufsarten Ueberladung oder wo Bedürfniss ist, davon hat nur der Staat die genügende Uebersicht. Welche Verpflichtungen für das Gemeinwesen daraus erwachsen, wird später zu zeigen sein.

b) Analog sind die Verpflichtungen, welche dem erwachsen, der das Recht der Familiengründung in Anspruch nimmt. So gewiss er die Familie nicht bloss für sich selber gründet, sondern als etwas vom Gemeinwesen Anzuerkennendes, hat er auch seine Fähigkeit dazu vor den Vertretern der Gemeine

zu bewähren, welcher er angehören will: und zwar nicht bloss in Hinsicht seines Vermögensstandes, sondern ebenso in Bezug auf seine bürgerliche und sittliche Unbescholtenheit. (Wem in letzterer Beziehung das Censorenamt in der Gemeine zu vindiciren sei, davon später.) Wir widersprechen daher ausdrücklieh der gewöhnlichen Lehre jenes oberflächlichen Liberalismus über diesen wichtigen Punkt, welcher gleichfalls zu den abstracten Rechten des Menschen rechnet, ohne Weiteres, nur höchstens mit einem formellen Nachweis des Nahrungsstandes, sich verheirathen zu dürfen. Wer die wichtigste und complicirteste aller Pflichten übernimmt, mit Folgen, welche nicht auf ihn allein zurückfallen, sondern auf die von ihm erzeugten Glieder der Familie und mittelbar dadurch auf die Gemeinschaft: der hat auch, wenn er die Ausübung des Rechts antreten will, die Verpflichtung, den Beweis zu führen, dass er in jeder Rücksicht — und die wichtigste ist hierbei die sittliche — jener Aufgabe gewachsen sei. Leichtsinn im Eheschliessen und Leichtsinn der Staaten in Gestattung desselben ist eine der zahlreichen Quellen des Verderbens in unserer Gesellschaft. Doch beachte man wohl, auf welchen Gesichtspunkt dabei wir dringen: keineswegs folgt daraus, dass das Recht der Familiengründung zu einem „Vorrechte" werde für die Begüterten oder Gebildeten, mit Ausschluss der Armen und Geringen. Was wir zur Bedingung machen: erwiesene sittliche und Berufstüchtigkeit, enthält nichts Ausschliessliches, sondern nur, was ohnehin von Jedem zu verlangen ist, der würdig an der Gemeinschaft theilnehmen will. Und so kann die Gestattung oder Nichtgestattung in einem übrigens geordneten Gemeindewesen zugleich noch ein Sporn für den Einzelnen werden, jene allgemeine Tüchtigkeit sich anzueignen. Endlich können wir Diejenigen, welche die Zulässigkeit unserer Vorschläge prüfen, nicht genug daran erinnern, dass keiner derselben für sich und in seiner Vereinzelung beurtheilt werden darf, sondern in der zusammenwirkenden Verbindung mit allen übrigen, wodurch er nicht nur gerecht und zweckmässig, sondern allein auch ausführbar wird.

§. 89.

4. Das Recht staatlicher (bürgerlicher und politischer) Freiheit.

Die persönliche Freiheit erhält, laut allem Bisherigen, ihre volle Wirklichkeit nur in der Staats- oder Rechtsgemeinschaft. Desshalb entwickelt sich folgerichtig jenes Recht zu einem Rechte staatlicher Freiheit, deren Inhalt und Umfang darin begründet sind, dass sie die nothwendigen Bedingungen zur vollständigen Verwirklichung der persönlichen Freiheit, dadurch mittelbar des Genius in einem Jeden, enthalten müssen. Diese Rechte sind daher Mittel für jenen, den absoluten Zweck, und in ihrem eigenen Wesen dadurch bedingt: der Staat, inwieweit er blosses Institut der Rechtsgemeinschaft ist, bleibt gleichfalls bloss Mittel, und in seinen Rechten und Pflichten gegen das Individuum dadurch bedingt.

Diese Rechte sind selbst doppelter Natur: sie drücken theils das rein privatrechtliche Verhältniss der Einzelnen im Staate aus innerhalb des allgemeinen Rechtsverkehrs: — „bürgerliche Rechte" (nach der vom Römischen Rechte dafür ausgeprägten Bezeichnung: das *ius civile*). Theils beziehen sie sich auf die Erhaltung des Staates und seiner Verfassung, und regeln die Theilnahme eines jeden Bürgers am Staate: — „politische Rechte" (*iura publica*).

Dies Rechtsgebiet ist nach seinen beiden Richtungen in der bisherigen Theorie und Praxis am Meisten ausgebildet worden, auch sind die einzelnen bürgerlichen wie politischen Rechte noch in den folgenden Abschnitten von uns besonders aufzuführen. Was hierher gehört, sind die allgemeinen Rechtsnormen und Bedingungen, wodurch jene sämmtlichen Rechte erst ihre volle, gleichmachende Wirkung erhalten können.

I. Vor Allem gehört hierher der gleiche Rechtsschutz, überhaupt die völlige Gleichheit vor dem Gesetz, mithin das Aufhören aller Privilegien und Standesvorrechte (Patrimonialgerichtsbarkeit, Steuerfreiheit und dergleichen), aller Ausnahmsgesetze und Ausnahmsgerichte für individuelle Fälle, ebenso aller

Vorrechte oder Rechtsentziehungen, welche aus dem religiösen Bekenntniss hervorgehen. Man sagt sehr scheinbar aber ungenügend: „dass Theilnahme am Glaubensbekenntnisse des Staates erforderlich sei für Theilnahme an seiner Lenkung“ *). Wir erwidern, dass der Staat als solcher kein Glaubensbekenntniss habe, sondern alle Bekenntnisse der Staatsangehörigen mit gleichmachendem Rechte umfasse, eben weil er Staat, nicht Religionspartei ist: — wovon im letzten Abschnitte. Ebenso ist die Gleichheit im Staate nicht völlig hergestellt, wenn ausser der freien Berufswahl, welche schon ein Recht persönlicher Freiheit ist (§ 88, V. a.), nicht zugleich auch Jedem der Zugang zu allen Stellen im Staate eröffnet wird.

II. Aber auch dies wäre nur eine halbe Bewilligung, wenn nicht die zweite ergänzende dazu träte: dass durch Zugänglichkeit der gleichen Bildung für Alle (Unentgeldlichkeit aller grössern Unterrichtsmittel) jenes Recht der Berufswahl und des Anspruches auf alle Stellen im Staate Realität und praktische Wahrheit erhalten soll. Es wäre der schwerste Eingriff in das ewige Recht der Gleichheit, wenn die Ausbildung des Genius in Jedem abhängig gemacht würde von der Zufälligkeit des ererbten Reichthums oder Standes, wenn die Gesetze und Einrichtungen der Gesellschaft nicht wenigstens erstrebten, den Einfluss dieser zufälligen Bevorzugungen so gering als möglich zu machen und Jeden so zu stellen, dass er zu allen geistigen und sittlichen Bildungsmitteln den gleichen Zugang habe.

Die Unentgeldlichkeit der allgemeinen Volks- und besondern Standesbildung bleibt somit einer der grössten und unerlasslichsten Zielpunkte des künftigen Staates. Was weiter dabei zu bedenken sei, wird sich finden.

III. Die freie Wahl des Berufes weist uns einem bestimmten Stande zu. Jeder soll einem Berufsstande angehören und an dessen Würde und Förderung selbstthätig theilnehmen. Kein Beruf ohne Stand; aber auch kein Stand ohne Beruf, d. h. ohne Arbeit. Diese Pflicht standesmässiger Arbeit

*) Stahl Philosophie des Rechts, II. 1. S. 263.

ertheilt ihm auch das eigenthümliche Recht und die Ehre dieses Standes. Die nächste Pflicht gegen den Stand und dadurch mittelbar gegen die Gemeinschaft ist, in ihm sich fähig zu zeigen, ihm Ehre zu machen: das nächste Recht ist, sich durch diese Thätigkeit in seinem Anspruche auf Lebensunterhalt und Musse (§ 87) gesichert zu sehen. Auch die politischen Rechte eines Jeden und die Art, an der Volksvertretung theilzunehmen, haben in seinem Stande ihre Wurzel. Und wie vorher den abstract naturrechtlichen Vorstellungen von uniformen Rechtssubjecten im Staate, müssen wir hier der falschliberalen Vorstellung eines abstracten Staatsbürgerthums entgegentreten. Bevor er Bürger ist, gehört Jeder der Gliederung des Gemeindelebens und seines Standes an: nur mittels beider tritt er wirksam in's Staatsleben ein, und nur durch diese gewinnt er politische Rechte, deren er als blosses Individuum gar keine besitzt. Was daraus für die politische Organisation des Staates Entscheidendes folgt, hat unsere Staatslehre zu zeigen.

IV. Der gleiche Rechtsschutz für Alle (vgl. No. I.) hat endlich nicht bloss die Bedeutung, dass er vorbauend oder strafend gegen Rechtsverletzungen einschreitet, sondern so gewiss der Staat dabei die volle Persönlichkeit zu schützen hat, hat jenes Recht auch die positive Seite, dass es Anspruch auf Beistand und Hülfe giebt überall, wo die Selbsthülfe nicht ausreichend ist. Die Obervormundschaftspflicht des Staates (von welcher später) ist nur ein besonderer Ausfluss dieser allgemeinen Pflicht und auch die „Hülfspolizei" wird darin ihre Bestimmung finden. Das Kindheits- und Jugendalter mit ihren Ansprüchen auf Erziehung und Unterricht, wie auf Rechtsvertretung durch einen Vormund, sei es der natürliche — der Vater oder die Mutter — oder der vom Staate bestellte — haben in unserer Gesetzgebung längst Anerkennung ihrer Rechte gefunden. Aber auch dem Greisenalter entsteht das Bedürfniss und damit das Recht auf Ruhe, Schutz und sorgenfreie Existenz, bei wohlverdientem Lebenslaufe der Anspruch auf eigenthümliche Ehrenstellen in der Gemeinde (wovon später). Das „Pensionsrecht" ausgedienter Staatsbeamten, welches in der neuern Zeit

so viele Angriffe hat erfahren müssen, ist ein rechtlich vollkommen begründetes: nur dadurch erhält es den Schein einer ungleichmachenden Bevorzugung, weil es bis jetzt als das Vorrecht eines gewissen Standes auftritt. Aber es muss aufhören ein solches zu sein: jeder Arbeiter in der Gemeinschaft soll durch den socialen Geist seines Standes für die Zeit des Alters oder der Unbrauchbarkeit vor Mangel geschützt werden.

§. 90.

5. Das Recht der ethischen oder Geistesfreiheit.

In den bisher betrachteten Rechten ist der Begriff der Person im Staate vollendet: damit ist sie selber jedoch nicht erschöpft, noch ihrer Forderung an die Gemeinschaft vollständig Genüge geschehen. Sie tritt zugleich mit dem ganzen Gehalte ihrer geistig-ethischen Eigenthümlichkeit (§ 85), aus ihr frei sich bestimmend, den andern Persönlichkeiten gegenüber: — dies nennen wir ihre ethische Freiheit, — zugleich mit dem Bedürfnisse, rückhaltlos diese Eigenthümlichkeit aufzuschliessen und ebenso die ergänzende Individualität in sich aufzunehmen; dies erzeugt das Recht ethischer Freiheit (oder „Geistesfreiheit“, wie sie gar nicht unbezeichnend genannt worden ist, um sie sogleich als ein höher Menschliches allen rechtlichen Freiheiten und Rechtsbeziehungen zum Staate gegenüberzustellen).

Diese geistige Wechselmittheilung kann nur in den umfassenden Sphären der Kunst- und Erkenntnissgemeinschaft, so wie der humanen und religiösen Gemeinschaft, sich bewegen. Diese vier grossen Gebiete werden daher im weitern Fortrücken der Güterlehre ihres Ortes zu behandeln sein.

Zunächst und unmittelbar ist jedoch das Entstehen dieser Gemeinschaften nicht als ein Recht aufzufassen, in dem Sinne, als wenn es von Aussenher, durch den Staat, gewährt oder garantirt werden müsse, wie dies bei den bisher betrachteten Rechten allerdings gefordert wurde. Vielmehr ist es der innere Drang geistiger Individualität, der solcher Gemeinschaft begehrt und der sie verwirklicht in einem vom Staate unabhängigen Gebiete. Wohl aber kann der Fall eintreten, dass einzelne Bedingungen oder

abgeleitete Folgen jenes umfassenden Bedürfnisses vom Staate oder von der Sitte wirklich versagt oder beschränkt werden. Diesen Beschränkungen gegenüber entsteht nunmehr allerdings ein „Recht ethischer Freiheit", entstehen sogar sehr verschieden abgestufte Einzelrechte, die in jener Einen Forderung als nähere Bedingungen enthalten sind.

I. Als Grundbedingung aller weiteren Rechte in diesem Gebiete steht fest: das Sichaufschliessen der geistigen Individualitäten gegen einander muss völlig ungehemmt, zugleich durch Vertrauen gesichert sein. Der zweite Punkt ist eben so wichtig, als der erste; denn er enthält die unabweisliche Nebenbedingung für jenen. In der freien, besonders geselligen Gemeinschaft — bei der durchaus individuellen Wechselanziehung der Persönlichkeiten — will der Einzelne nicht nur sich Selber rückhaltlos aufschliessen, sondern er will es nur einem Gewissen und keinem Andern: — sonst bleibt das Wort des Vertrauens gehemmt. Somit hat er nicht nur das Recht eigener freier Aeusserung, sondern auch das Recht gesicherten Vertrauens. In einer wohlgeordneten Gemeinschaft rechnet er mit gleicher Zuversicht auf dieses, wie auf jenes.

Hieraus folgen Einzelrechte der wichtigsten Art: zuerst das Recht freier Meinungsäusserung in Rede und Schrift; — Alles fasst sich hier in dem bekannten Begriffe der Pressfreiheit zusammen, über deren Bedingungen und Gränzen in der eigentlichen Staatslehre weiter zu verhandeln sein wird, da dieses Recht folgerichtig auch auf die freie Aeusserung politischer Meinungen zurückgreift. — Aber ebenso hat Jeder das Recht auf das gesicherte Geheimniss seiner Privatmittheilungen; d. h. es ist schlechthin rechtswidrig vom Staate, mündliche Aeusserungen der Staatsangehörigen heimlich überwachen zu lassen oder das Briefgeheimniss zu verletzen. Ebenso überschreitet der Staat sein wohlbegründetes Recht, unbedingten Gehorsam von den Beamten zu fordern, wenn er sie bis in ihre Privatüberzeugungen hinein sich unterwerfen, einen unselbstständigen Abdruck des gerade jetzt in ihm herrschenden politischen Systemes aus ihnen machen will:

was gleicherweise als Beschränkung des Rechtes freier Meinungsäusserung anzusehen ist.

Und hiermit sind wir zur Quelle der zahlreichsten Missbräuche gelangt, welche im gegenwärtigen Augenblicke das Verfahren der Staatenlenker sich zu Schulden kommen lässt. Ohne freilich laut sich dazu bekennen zu wollen, öffentlich vielmehr es ausdrücklich verleugnend, hält man im Stillen es dennoch für ausgemacht, dass man ohne eines dieser drei Mittel, gelegentlich auch ohne alle drei, nicht mehr mit Sicherheit und Erfolg regieren könne: — mit unbeschränkter Pressfreiheit ohnehin nicht. Wir beurtheilen die Sache hier nicht von irgend einem Parteistandpunkte; wir gaben sogar bereitwillig zu, dass der Staat zwar niemals rechtlich befugt, wohl aber, wenn er sich im Stande der Nothwehr befindet (vgl. § 84, IV.), im einzelnen, ganz bestimmten Falle factisch genöthigt sein könne, zu gewissen Ausnahmsmaassregeln zu greifen: — die Verkündigung des „Belagerungszustandes" wird es neuerdings genannt. Wenn aber dergleichen, besonders die Sitte, den Einzelnen ihre Privatüberzeugungen zur Schuld zu rechnen und desswegen ihre Aeusserungen zu überwachen, als eine stillschweigend gebilligte Staatsmaxime behandelt wird: so ist auf den Selbstwiderspruch hinzuweisen, in welchen sich der Staat durch solche zugleich unedle und feige Maassregeln verwickelt. Das öffentliche Zutrauen ist die wahre sociale Grundlage des Staates und jeder Gemeinschaft. Wird dies verletzt oder verkümmert, so nöthigt man dadurch Jeden, durch Heuchelei sich zu schützen oder in einem geheimen Kampfe der List gegen die Listen des Staates diesen zu übervortheilen: und so steht er nun erst, durch die Schuld der vermeintlichen Schutzmittel, auf einem ganz ungewissen und doppelt gefährlichen Boden. Wollen wir unbefangen den gegenwärtigen Stand der Dinge beurtheilen: so befinden wir uns jetzt (1851), in Deutschland und Frankreich wenigstens, fast durchgreifend in der beschriebenen Lage.

II. Das Recht der „Geistesfreiheit" besteht darin, seiner selbstständig errungenen Ueberzeugung und, da diese besonders im Sittlichen waltet, seinen sittlichen Grundsätzen

gemäss zu handeln: — „Denk"- und „Gewissensfreiheit"; beide zwar unterschieden auf die angedeutete Weise, aber mit einer schwer anzugebenden Gränze, indem Denken und Gesinnung, Gesinnung und Handeln wie Ursache und Wirkung auf's Innigste zusammenhangen. Dies Recht ist ein ebenso ursprüngliches und unbedingtes wie alle früheren, weil es gerade in das Gebiet fällt, welches vom äussern, formellen Rechtsbegriffe her nicht bestimmt werden kann, da es zu den Rechtsansprüchen Anderer in keiner Beziehung steht und auch von den Gesetzen des Staates nicht abhängig ist. Meine Ueberzeugung „muss frei bleiben", eigentlicher und schärfer: sie ist absolut frei, weil sie das selbstständige Resultat eigenthümlicher Bildung, der Gesammtausdruck meiner sittlichen Individualität ist. Daher ist sie das eigenste, heiligste Gut, das schlechthin Keiner darf antasten lassen: — was als allgemeiner Rechtsgrundsatz auch schon längst anerkannt worden. *„De internis non iudicat praetor"*, ist eigentlich ein überflüssiger, von selbst sich verstehender Gedanke, weil diese *interna* über die Beurtheilung nach Rechtsbegriffen in der That hinausliegen. Wo zwischen beiden wirkliche Collisionen entstehen, indem die freie Ueberzeugung sich selbstständige Wege des Handelns bahnt, die mit dem bestehenden Gesetze in Widerstreit treten: da versteht es jedoch sich von selbst, dass das Gesetz, als das Allgemeine und Anerkannte, immer Sieger bleiben muss. Ja es ist dann das ächt Sittliche jener äusserlich ungesetzlichen Handlung, dass man sie mit dem freien Vorsatze übernimmt, der Strafe des Rechts sich zu unterwerfen. Dann wird die Collision wirklich und vollständig gelöst, indem jeder der beiden Geistesmächte ihr eigenthümliches Recht zu Theil geworden. Man hat sich, besonders seit Hegels bekannter Auffassung der Sophokleischen Antigone, daran gewöhnt, in solcher Collision selber das höchste Element des Tragischen zu sehen. Mit Unrecht, wie uns dünkt, und zu keiner vollharmonischen Ausgleichung der tragischen Spannung. Diese liegt in der Lösung des Conflictes, indem der äusserlich dem Gesetze Verfallene, innerlich aber durch ein Sittengebot Getriebene freiwillig und selbstbewusst seine Person zur Sühne giebt,

damit auch nicht äusserlich die ewige Idee des Rechtes befleckt werde; und erst wenn diese Lösung im Kunstwerk der Geschichte oder der Dichtung klar hervortritt, hat sich dasselbe harmonisch abgeschlossen.

Die „Gewissensfreiheit" findet ihren besondern, ja vorherrschenden Ausdruck im Gebiete der Religiösen und wird so zum Rechte religiöser Freiheit. Die religiöse Gemeinschaft nämlich muss, um ihrer eigenen Wahrheit und ihres Gedeihens willen, bei allen ihren Theilnehmern jene Freiheit als vollständig gesichert voraussetzen. Und so wird denn auch von der heutigen Wissenschaft nicht mehr bestritten, dass das Recht der Religions- oder Cultusfreiheit unbedingt anerkannt werden müsse, wenn ihr auch die Wirklichkeit noch nicht völlig entspricht. Aber man begreift nicht tief genug die innere Bedeutung dieses Rechtes für den Charakter der religiösen Gemeinschaft: man hält die Toleranz nicht für die Grundbedingung des ächten und lebendigen Glaubens, sondern betrachtet sie als ein diesem abgerungenes Zugeständniss, das ihm eigentlich von seinen ursprünglichen Rechten Etwas derogirt.

Umgekehrt verhält sich die Sache: der religiöse Glaube bewährt sich nur dann als der ächte, wenn er frei und eigenthümlich angeeignet zu werden vermag und in allen diesen Aneignungen die Probe besteht: der wahre und allgemeine Glaube ist er dadurch, dass er Allen eigenthümliche Befriedigung bietet. Das geistige Element daher, durch welches er aufgenommen und angeeignet wird, ist nur die Freiheit des „Gewissens", d. h. der ganzen untrennbaren Grundrichtung von Gefühl und Willen in uns: und auch der Cultus soll nur die ebenso freie Aeusserungsweise des durch den Glauben geleiteten und gesteigerten religiösen Gefühles sein. „Gewissen" und „Cultus" demnach, so gewiss sie nur von der Freiheit getragen existiren, haben ein ursprüngliches „Recht" auf dieselbe, was wiederum nur heissen kann: beide dürfen in ihrer freien und eigenthümlichen Aneignungs- und Aeusserungsweise nicht gehemmt werden, sofern sie selber andern Gewissen und Culten nicht hemmend entgegentreten, d. h. nicht Intoleranz zum Principe ihres Glaubens

machen — oder sofern sie nicht mit offenbarem Aberglauben Sittenwidriges und Anstössiges verbreiten.

III. Die freie Gemeinschaft kann sich endlich noch auf diejenigen Ergänzungen beziehen, welche einen ganz bestimmten und einzelnen ethischen Zweck erreichen wollen, der in der gegebenen Gestalt des Staates und der Gemeinschaft noch keine genügende Darstellung erhalten hat. Daraus ergiebt sich das Recht der Genossenschaft („Association“). Es ist ein ebenso universales und zugleich der verschiedensten Gestaltung fähiges „Urrecht“, wie die vorhergehenden, ja es ergänzt und vervollständigt dieselben auf eigenthümliche Weise, indem es die sittlichen und rechtlichen Beziehungen unter den freien Subjecten erst belebt und beweglich macht. Es fällt niemals bloss unter den Begriff des Rechtsvertrages, sondern es liegt darüber hinaus in einem zugleich rechtlichen und sittlichen Gebiete der freien wechselseitigen Unterstützung, welche dann auch rechtliche Folgen erzeugt und in Rechtsformen sich ausprägt. Dies Princip der Association ist für die gegenwärtige Zeit und die nächste Zukunft von höchster Bedeutung, ja es macht den charakteristischen Unterschied derselben aus gegen die nächstvorhergehende: überhaupt ist es das Gegengewicht und die Abhülfe gegen die bis in's Einzelne hindurchgeführte Bevormundung und Vielregierung des bisherigen Staates. Je mündiger ein Volk daher, und je vielseitiger durchbildet es ist: desto mehr nimmt es durch Ausbildung der freien Genossenschaft und des Vereinslebens dem Staate die Sorge für sich ab. Dies ist daher auch die wahrhafte Grundlage und die Probe für den politischen Fortschritt einer Nation und für ihren zu steigernden Anspruch auf höhere politische Rechte. Alles Staatsleben soll sich von Unten her, aus dieser selbstständigen und lebendigen Mitte des Volkes erzeugen; eine so errungene Freiheit kann ihm nicht mehr entzogen werden, denn sie ist im ganzen Volke objectiv geworden.

Der Umfang dieses Associationsrechtes ist der mannigfaltigste: wenn er jetzt Unterstützungs-, Versorgungs- und Rettungsvereine aller Art schon umschliesst, wenn er sogar (in den

Mässigkeitsvereinen) auf ganz bestimmte sittlich-diätetische Wirkungen gerichtet ist: so hat sich dagegen dies Recht und dies Bedürfniss nach der rein ethischen Seite bisher noch weniger ausgebildet, wohin es im Mittelalter, allerdings durch die Kirche geleitet, entschiedener sich neigte. Jetzt können wir nur die Vereine für „innere Mission", ebenso die katholischen von analoger Tendenz hierher rechnen: sie wären vortrefflich, wenn ihnen nicht mehr und mehr eine ausschliessend confessionelle, ja streittheologische Färbung aufgedrückt würde! —

§. 91.

6. Das Recht der Ehre.

Indem sich ergeben hat, dass ich Person vollständig nur bin, sofern ich Allen dafür gelte, diese Anerkennung und Achtung der Persönlichkeit im Bewusstsein der Uebrigen aber ihre „Ehre" ist (vgl. § 28): so erweitert und vollendet sich der Kreis der bisherigen Rechte auf stätige Weise zum Rechte auf Ehre. Es ist eigentlich nur der ideelle Ausdruck des Rechts auf Unantastbarkeit der Person" (§ 86.) im ganzen Bereiche ihrer übrigen Rechte. Auf innere Ehre, d. h. darauf, als Wesen geistig sittlichen Werthes von Allen anerkannt zu sein, hat Jeder ein ursprüngliches und unverlierbares Recht, welches auch der Staat nicht aufheben kann; denn es liegt über den Bereich seiner Macht und seines Rechtes hinaus. Keine Strafe kann zugleich absolute Ehrlosigkeit zur Folge haben, weil diese überhaupt über keinen Menschen verhängt werden darf, so gewiss auch der Verworfenste nicht aufhört, die Möglichkeit sittlicher Wiederherstellung übrig zu lassen.

I. Hieraus ergiebt sich der Begriff der Ehrenkränkung („Injurie"). Sie entsteht durch jede Handlung, in welcher die Nichtanerkennung jener allgemeinen Menschenwürde enthalten ist, indem man also entweder die Person als eine willen- und werthlose Sache thätlich behandelt (Realinjurie), oder als eine des Anspruchs auf sittlichen Werth unwürdige bezeichnet (Injurie durch Wort oder durch Gebärde).

Daher gilt hier nicht, wie bei der Verläumdung, die „Ein-

rede der Wahrheit" (*exceptio veritatis*), um der Injurie ihren strafbaren Charakter zu nehmen. Theils findet sie überhaupt hier keine Anwendung, z. B. bei Realinjurien; theils liegt bei Injurien anderer Art die Beleidigung eben darin, dass man Einen ihm selbst gegenüber für infam bezeichnet oder behandelt, wenn er auch so zu beurtheilen ist. In der Vollziehung dieses mir rechtlich nicht zustehenden Urtheils ist gerade das Beleidigende enthalten, während der Richter, der Beichtvater u. s. w. durch solche Vorhaltungen keine Injurie in rechtlichem Sinne begehen, eben weil sie dazu berechtigt sind.

II. Aber die Person legt zugleich ihren individuellen sittlichen Werth (oder Unwerth) durch einzelne Thaten, überhaupt durch den besondern Character ihrer „Handlungsweise" dar. Dies erzeugt, innerhalb der allgemeinen ihr zustehenden Ehre, ein Urtheil über ihren besondern sittlichen Werth, d. h. eigentlich über den Grad, in welchem sie an die allgemeine Ehre Anspruch hat, der aber niemals auf Null herabsinken kann, weil, wie gezeigt worden, der Anspruch auf allgemeine Menschenwürde nie absolut verloren geht. Dies Urtheil erzeugt den Leumund oder den Ruf (*existimatio*) einer Person. Das „Recht" auf guten Ruf ist daher nur ein bedingtes und verlierbares, und dieses kann allerdings ganz verloren gehen; denn Niemand hat Anspruch darauf, einen bessern Ruf zu geniessen, als er verdient.

Hieraus ergiebt sich, worin Verläumdung (*diffamatio, calumnia*) besteht: sie wird von demjenigen begangen, welcher fälschlicher Weise, durch Erdichtung, den guten Ruf des Andern beeinträchtigt. Hier gilt allerdings die Einrede der Wahrheit, und mit dem Beweise derselben hört der verläumderische Charakter des Bezichtes auf.

III. Der Staat hat in der bisherigen Ausübung unter die anwendbaren Strafformen auch die Ehrenstrafen aufgenommen, und Stahl sieht in ihnen vollkommen angemessene Strafmittel.*)

*) Stahl Philosophie des Rechts II. 2. S. 542. 43.

Obwohl nämlich die Achtung etwas Innerliches sei, über welches die Staatsgewalt keine Macht habe, so liege doch einmal schon in der öffentlichen Bekanntmachung des Verbrechens und der peinlichen Strafen ein Act, der die Achtung mindert, sodann aber sei die Entziehung gewisser Fähigkeiten, durch welche die achtbare Stellung eben so sehr als der Rechtsumfang geschmälert wird, in der Gewalt des Staates; jenes sowohl als dieses seien daher „angemessene Strafen".

Wir bekennen, dass uns diese Gründe mehr als einen Zweifel zurücklassen. Zuvörderst kann doch die mittelbare Wirkung, welche das Bekanntwerden des Verbrechens und der Strafe, der Voraussetzung nach, auf die Verminderung der Achtung hat, nicht füglich selbst eine Strafe und zwar eine Ehrenstrafe genannt werden; diese Verminderung ist, wenn sie eintritt, eine accidentelle Folge in der öffentlichen Meinung, welche übrigens sich ganz unabhängig verhält, indem es wohl kommen kann, eben weil „die Achtung etwas Innerliches ist, über welches die Staatsgewalt keine Macht hat", dass trotz der Strafe und ihrer Bekanntmachung die Theilnahme und Achtung für den Bestraften sich keinesweges „vermindert". An Beispielen dafür hat es zu keiner Zeit gefehlt. Es ist dies also keinesweges ein „angemessenes", sondern ein zweckloses Strafmittel, weil seine Erreichung eben nicht in der Macht des Staates liegt. Sodann bleibt richtig, dass es in der Macht des Staates liege, durch Entziehung gewisser bürgerlicher Fähigkeiten und Rechte Einen für bürgerlich ehrlos zu erklären, und ebenso diese Ehre wieder herzustellen. Dies fällt jedoch in ein ganz anderes Gebiet, und hat mit jenem nie erlöschenden Anspruch auf sittliche Menschenwürde, welche wir „Ehre" und das „Recht auf Ehre" nennen, nicht das Geringste gemein. „Ehrenstrafen" in diesem Sinne entziehen dem Bestraften gewisse bürgerliche Rechte, wogegen in dem ganzen Zusammenhange eines consequent durchgeführten Strafsystems nicht das Geringste zu erinnern ist. Es ist eine technisch vielleicht nicht ganz glücklich gewählte Bezeichnung, vor deren Missbrauch und falscher Deutung zu warnen wäre; während die eigentlichen Ehren-

strafen, wie Brandmarkung, Pranger, Prügel, wohl kaum noch von der gegenwärtigen Wissenschaft vertheidigt werden. Und so schiene die ganze Frage erledigt, wenn nicht in der That noch ein weit wichtigerer Gesichtspunkt übrig bliebe, der sich auf jene schon berührte mittelbare Wirkung der Strafen bezieht.

Es ist eine hergebrachte Auffassung in der Gesetzgebung und der Sitte, dass der Verbrecher auch als ehrlos, als verfehmt angesehen werden dürfe und solle. Diese Ansicht ist falsch, ebenso vom Standpunkte des Rechts, wie von dem der humanen Gemeinschaft. Zuvörderst ist daran zu erinnern, dass bei Verbrechern die Rechtsfähigkeit nur vermindert, keineswegs aufgehoben sei (§. 84. II.). Der Verbrecher soll für seine Schuld bestraft werden: hier ist die Gränze des Rechtes. Ist die Schuld gesühnt, so tritt er als ein neuer Mensch und zu neuem, besserm Leben berechtigt in die Gesellschaft zurück. Aber auch während der Strafe verliert er nicht sein Recht auf persönliche Ehre und das Urrecht auf Beistand (§. 88. IV.), welcher hier nur in moralischer Besserung bestehen kann. Wie ist diese jedoch möglich, wenn man durch die ganze Behandlung der Verurtheilten in den Gefängnissen stets ihnen fühlbar macht, dass sie als rechts- und ehrlose Subjecte angesehen werden; wenn der wachzuerhaltende oder wiederzuerweckende Ehrtrieb durch fortgesetzte Erniedrigung unterdrückt oder zu gerechtem Widerstande aufgeregt wird?*) Es ist die schreiendste Anomalie, wenn der Staat dasselbe, was er als Rechtsgewalt zu bestrafen, wovor er zu schützen hat, selbst ausübt oder duldet. Dass es „Verbrecher" sind, gegen die so verfahren wird, ändert nichts an der Sache, verschlimmert sie vielmehr: es sind Hülflose, gegen welche, von ihrer Strafe abgesehen, der Staat die Pflicht der Vormundschaft hat. (Vergl. §. 88. IV.)

Wir wissen wohl, dass man in neuester Zeit gegen Be-

*) Man vergleiche die wichtigen Aufschlüsse, welche B. Appert („die Geheimnisse des Verbrechens, des Verbrecher- und Gefängnisslebens" Leipzig 1851, B. I. besonders in den Abschnitten S. 48–79. 106. 109. ff.) über jene Missbräuche und ihre Wirkungen gegeben hat.

merkungen dieser Art, welche man sentimentalen Philanthropismus schilt, misstrauisch geworden ist: man weist dabei auf das Missverhältniss hin, in welchem das Loos der niedern Stände, die der Staat sorglos dem wachsenden Verderben überlässt, mit der Lage von Verbrechern steht, für deren moralische und physische Pflege jede Sorgfalt angewendet werde. Wir gestehen, dass uns diese Betrachtungsweise unverständlich bleibt. Folgt daraus, weil wir als Pflicht des Staates bekennen, für eine zweckmässigere und humanere Behandlung der Verbrecher zu sorgen, dass er seine andere, ebenso wichtige Pflicht in der eben bezeichneten Richtung versäumten soll? Greifen sogar beide Pflichten nicht auf das Innigste ineinander? Uns selber jedoch kann am wenigsten der Vorwurf treffen, einem unklaren Gefühle folgend mit vereinzelten philanthropischen Wünschen den Staat zu behelligen, da wir nicht ermangeln werden, auf die Hauptquelle alles Verderbens und auf die beiden Hauptmittel, sie zu verstopfen, mit vollem Nachdruck hinzuwsisen. —

Zweites Capitel.

Das Eigenthum und die aus ihm hervorgehenden (dinglichen) Rechte.

---

§. 92.

Begriff und Umfang des Eigenthums.

Mit dem gleichmässigen Rechte auf Lebensunterhalt und Musse (§. 87.) tritt Jeder in die Gemeinschaft. Jenes Doppelrecht fasste sich jedoch schon in den Ausdruck zusammen: dass Jedem ein Recht auf verhältnissmässigen „Wohlstand" zukomme (§. 87, III.). Endlich zeigte sich, dass auch Wohlstand nicht als letzter Zweck bezeichnet werden könne: Jeder soll ihn als Mittel geistig-sittlicher Fortbildung behandeln (§. 87, IV.). So damals; hier ist weiter zu zeigen, wie jener Anspruch sich verwirklicht und welche besondern Rechte und Pflichten er erzeugt.

Zuvörderst ergiebt sich, dass jener Wohlstand, um seines ethischen Zweckes willen, kein müheloser, sondern nur ein durch Arbeit zu erringender sein könne. Der Zustand eines Südseeinsulaners, dem der Besitz weniger Brodfruchtbäume den sorgenlosen Genuss einer träumerischen Musse sichert, ist nicht das Ziel, dem die Menschheit sich zubewegt. Hier fehlt gerade die ethische, durch den Ernst und Kampf der Arbeit errungene und darum zur Perfectibilität antreibende Musse. Desshalb muss der Wohlstand mit ethischem Zwecke auf Arbeit, und zwar nicht auf wechselnd zufällige, sondern auf bleibende Arbeitsleistung gegründet sein, welche wiederum eine feste,

der Person eigenthümlich zukommende Freiheitssphäre, Eigenthum, voraussetzt. Hieraus ergiebt sich von Neuem (vergl. 83, 2.), was der tiefste und erschöpfendste Begriff des Eigenthums und des Rechts auf Eigenthum sei: Es ist das Recht auf eine eigenthümliche Sphäre selbstständiger rechtlich-sittlicher Zwecksetzungen in der übrigens gemeinsamen Sinnenwelt. Das Eigenthumsrecht ist daher gleichfalls ein ursprüngliches, dem Begriffe jeder Person anhaftendes; denn es ist nur der besondere Ausdruck ihres Urrechts auf Subsistenz und Musse durch eigene Arbeit, wie sich dasselbe in der Gemeinschaft allein verwirklichen lässt.

Hierbei bleibe die Art und die Gedankenfolge dieser Ableitung nicht unbemerkt: bei unserm Begriffe des Eigenthums ist der reale Besitz, das Innehaben von Naturobjecten nicht ausgeschlossen; aber er macht nicht mehr den Ausgangspunkt und die Unterlage des Eigenthumsbegriffes aus; am wenigsten enthält er diesen Begriff vollständig und ganz. Eigenthum soll Jeder nur desshalb haben, weil er durch bleibende Arbeitsleistung Lebensunterhalt und Musse (für sittliche Ausbildung) sich muss erringen können.

I. Durch diese Fassung hat sich der Begriff des Eigenthums gleich ursprünglich nach zwei Seiten hin erweitert. Zunächst nach der Seite der ältern Rechtsauffassung, wo Eigenthum auf das Recht an eine Sache (*ius in re*) und auf den berechtigten Gebrauch derselben sich beschränkte. Dass man das Recht auf Eigenthum dabei aus „Occupation“ oder aus „Specification“ der Sache herleitete, ist hier weniger wesentlich. Wir zeigen, dass es neben dem realen auch ein ideales Eigenthum gebe, — eben das Recht auf eine bestimmte Arbeitsleistung mittels der „Sache“. Andererseits nähern wir uns dadurch dem von Hegel aufgestellten Begriffe des Eigenthums, welchem dasselbe, wie uns, einen selbstständigen Zweck hat: nur ist dieser bei ihm und bei uns ein sehr verschiedener. Bei ihm ist es allein der formelle Zweck, „dialektischer Moment“ zu sein, „durch den das Ich im Eigenthum als freier Wille sich selbst gegenständlich und hiermit auch erst wirklicher

Wille wird."*) Wir können darin, der gemeinen Rücksicht auf das bloss äussere Bedürfniss gegenüber, einen Fortschritt sehen, indem Hegel den eigentlichen Werth des Eigenthums in die Bethätigung der individuellen Freiheit legt. Aber dieser Fortschritt ist nur ein halber geblieben; denn was absoluter Inhalt der Freiheit sei, wird dabei unentschieden gelassen. Dieser Inhalt kann nur der geistig-sittliche des freien Genius sein, indem der wahrhaft höchste Zweck des Eigenthums nur in der sittlichen Ausbildung desselben innerhalb der Gemeinschaft mittels eigenthümlicher Arbeitsleistung bestehen kann.

Entschiedener ist der Missgriff zu rügen in der Art, wie Hegel das Eigenthum entstehen lässt: — nämlich durch die Beziehung des Subjectes und seiner Freiheit auf sich selbst, — durch das ihm selber Gegenständlichwerden dieser Freiheit, während „Eigenthum" gerade die unmittelbare rechtliche Beziehung des freien Subjectes auf die Andern, und der Andern auf Sich, ausdrückt.

Das Eigenthumsgebiet ist nämlich, wie schon Kant und das ihm nachfolgende Naturrecht es treffend bezeichneten, das Gebiet des „Mein und Dein", der gegenseitigen bewussten Abgränzung der Rechtssphären.**) In diesen Begriff lässt sich jedoch ebenso das Recht auf eine gewisse, nur einem bestimmten Individuum zustehende Arbeitsleistung aufnehmen, und so bleibt es nur eine folgerichtige Erweiterung des ältern Eigenthumsbegriffes, wenn wir, aus Gründen, die im Folgenden sich ergeben werden, den stärkern Nachdruck auf die Arbeitsleistung legen, als auf den realen Besitz.

---

*) Hegel (Rechtsphilosophie, §. 45.) sagt noch weiter: „Eigenthum zu haben erscheint in Rücksicht auf das Bedürfniss, welches zum Ersten gemacht wird, als Mittel. Die wahrhafte Stellung aber ist, dass vom Standpunkte der Freiheit aus das Eigenthum, als das erste Dasein derselben, wesentlicher Zweck für sich selbst ist." Ueber das Weitere vergl. unsre Kritik in der Ethik B. I. §. 94. u. 96.

**) „In einem sehr weiten Sinne nennt man auch das Eigenthum den Inbegriff alles Dessen, was zu der Rechtssphäre eines Menschen gehört: das Seine eines Menschen im Wechselverhältniss des Mein und Dein." A. Bauer Lehrbuch des Naturrechts, 3. Aufl. §. 93. Note b.

II. Ebenso ist der Gegensatz von Arbeit und Musse, von welchem wir ausgingen und welcher historisch seine unverkennbare Berechtigung hat, ein solcher, der im allmähligen Fortschreiten und Vervollkommnen der Arbeit immer mehr sich vermindern und ausgleichen soll. Dies eigentlich ist die hohe ethische Bedeutung aller mechanischen Erleichterung der physischen Arbeit durch Maschinen und künstliche Apparate. Der körperliche Kraftaufwand des rohen Machens soll immer mehr vom Menschen hinweg auf die Natur abgewälzt werden. Seine freie Intelligenz lässt die allgemeinen Kräfte der Natur für sich arbeiten und bleibt der innerlich leitende, besonnene Geist jener Arbeit. So wird nicht nur die Musse vermehrt, sondern die Arbeit selber vergeistigt: sie wird sinnvoller, anregender, weil in der Art und Einrichtung der Arbeitsthätigkeit die ewigen Vernunftgesetze der Natur selber hindurchleuchten und Zeugniss für sich geben. Nicht bloss die äussere Kraftanstrengung des Menschen, sondern auch das bloss mechanische, handwerksmässige Thun einer blinden Gewohnheit lässt sich in allen menschlichen Verrichtungen bis zum Minimum aufheben, so dass alle Zweige der Arbeit neben dem intensiveren Erfolge zugleich immer mehr anregende und bildende Geistesbeschäftigungen werden. Die Hochgestelltesten und Beglücktesten in der Gemeinschaft sind freilich die, bei denen gleich ursprünglich der höchste Zweck der Musse und der Arbeitsleistung zusammenfallen, d. h. denen nur zu arbeiten obliegt, wozu der freie Genius sie treibt, die ächten Forscher und die wahren Künstler, ebenso die, denen es gelingt das unmittelbare Leben nach einer inwohnenden Idee glücklich und harmonisch zu gestalten, die wahren Praktiker!

Bei diesem Punkte unserer Untersuchung möchte Mancher an Fourier's Lehre von den „passionellen Serien“ erinnert werden und an seine Behauptung, dass „Neigung“ und „Arbeit“ zusammenfallen müsse.*) Zur weitern Erläuterung der eignen Sätze scheint es zweckmässig, den völligen Gegensatz dieser

*) Vergl. unsere Ethik B. I. §. 307—310 und daselbst unsere Kritik von Fourier's Lehre.

Lehre mit der unsrigen zu zeigen. Wir bezeichneten schon in unserer Kritik den Grundirrthum derselben dahin: dass sie das Zufälligste der Individualität und ihrer sinnlich vereinzelten Neigungen für ebenso berechtigt hält und es zur Ausbildung lassen will, wie die höchsten geistigen Interessen und Bedürfnisse der Persönlichkeit, in denen allein das Wesen des Genius hauset. Ebenso fällt, was wir hier als den höchsten Zweck des Eigenthums und der Arbeitsleistung bezeichnen, mit demjenigen zusammen, was wir früher, im allgemeinen Theile der Ethik, die Genesis des sittlichen Charakters nannten. Diese besteht, wie wir zeigten, in Arbeit auch nach ethischer Bedeutung, in fortdauernder Entselbstung und im Ethisiren der einzelnen ungeordneten und in ihrer Unmittelbarkeit disharmonischen Triebe. Als Schauplatz dieser ethischen Arbeit aber ergab sich schon damals der „Beruf", der allein das Resultat geistig-sittlicher Bildung sein kann. Das Gebiet unserer „Musse" ist daher ein ganz anderes, als das der „Neigung" bei Fourier.

Für jene Begriffe haben wir nun hier die stoffliche Unterlage erhalten: es ist die, im Berufe fixirte Arbeitsleistung innerhalb des Eigenthums. Die äussere Mühe, der körperliche Kraftaufwand soll immer sich mindern, die Arbeit gewinnreicher, mussegewährender werden. Fern aber davon liegt die Behauptung, dass deshalb, wie Fourier es will und worauf alle seine Einrichtungen abzielen, die Arbeit ihren Charakter aufgebe und in ein leichtes, gauklerisches Spiel sich verwandle. Sie wird nur anderer, intensiver und geistiger Art. Sie entspricht immer mehr demjenigen, wovon auch die rechte Musse erfüllt sein soll, dem sittlichen Ernste geistiger Pflichterfüllung.

Und so ergiebt sich auf diesem höchsten Standpunkte auch die höchste Ausgleichung der bisherigen Gegensätze. Das ganze gegenwärtige Dasein des Einzelnen und der Gemeinschaft, alle Arbeit und Musse, alle Kämpfe und Freuden, alle Berufe und Eigenthumsverhältnisse höherer und niederer Art, die ganze Bewegung des Erdenlebens haben nur den einzigen letzten Zweck: Hervorbildung der ewigen Persönlichkeit in uns durch Hervorarbeitung ihres Genius, welche man vom niedern Stand-

punkte aus beurtheilt ebenso Arbeit als Musse nennen könnte, während sie wahre Einheit und höchste Ausgleichung von beiden ist.

III. Nach dem hier bezeichneten Umfange dieses Begriffes soll nunmehr versucht werden, die Lehre vom Eigenthume neu zu gestalten. Es dürfte dabei sich zeigen, dass die bis zur gegenwärtigen Stunde herrschenden Eigenthumsverhältnisse nichts Anderes sind, als die jetzt noch nothwendigen, dennoch den Keim des eigenen Unterganges in sich tragenden Vorbedingungen, aus denen der vollkommne Begriff und die wahre Praxis des Eigenthums sich erheben muss. Die gegenwärtige Ausbildung und Intensität des Verkehrs hat das reale Eigenthum schon so sublimirt und zu idealen Werthen gesteigert, dass die ersten Schritte in jener nothwendigen Entwickelung schon geschehen sind. Die Zeit kann nicht mehr zurück!

Eben damit ist ersichtlich, dass der Begriff des Eigenthums, im Fortschreiten von seiner realen Bedeutung zur idealen, nur durch die Formen des Besitzes, Eigenthums, Vermögens, und nur in dieser Ordnung sich entwickeln könne. Dabei wird sich ergeben, dass diese Entwickelung eine andere praktische Folge bei sich führt. Je mehr das Eigenthum sich in ideale Werthe auflöst: desto unmöglicher wird es, durch blosse Privatthätigkeit sich dasselbe zu sichern, desto mehr werden wir auf eine sociale Organisation der Eigenthumsverhältnisse hingewiesen. Es hört auf bloss privatrechtlicher Natur zu sein und wird ein sociales Institut. Es handelt sich künftig von Seiten der Rechtsgemeinschaft nicht mehr bloss darum, Jedem sein rechtmässig erworbenes Eigenthum zu schützen, sondern Jedem bei rechtmässiger Arbeitsthätigkeit das ihm gebührende Eigenthum zu verschaffen. Damit gewinnt von der andern Seite zugleich der Eigenthumsbegriff seine höchste, die ethische Bedeutung: das wahre Eigenthum liegt in der intensiven, gewissenhaften Arbeitsleistung und der würdigste Eigenthümer ist der sittliche Mensch.

§. 93.

1. Der Besitz.

Vom Besitze, als dem unmittelbaren Verhältnisse der freien Person zu einer Sache, noch ohne Beziehung auf andere Personen, geht das weitere Rechtsverhältniss aus, welches den Namen Eigenthum verdient. Besitz ist das unmittelbare Innehaben (*possessio*) einer Sache und ihr ebenso factischer Gebrauch. Zum „Eigenthum" wird derselbe, wenn der Besitzer, Andern, gleichfalls Besitzenden gegenüber, durch wechselseitige Anerkennung und Absonderung der Besitze, den seinigen behält mit dem doppelten Merkmale der Ausschliesslichkeit nach Aussen, gegen Andre (*proprietas*), und der Unbeschränktheit des Gebrauchs nach Innen, für sich selbst: — wobei weiterhin sich jedoch zeigen wird, dass das zweite Merkmal des unbeschränkten Gebrauchens, welches auf dem reinen oder formellen Rechtsstandpunkte unbestreitbar ist, vor dem höhern ethischen Maassstabe, welcher ins Eigenthumsrecht hinabgreift, allerdings seine wesentlichen Einschränkungen erhalten werde.

I. „Besitz" drückt vorzugsweise das Verhältniss der Person zur Sache aus. „Sache" ist das an sich Selbst- und Willenlose; und insofern wird sie ganz von selbst der Person entgegengesetzt, die ihren Willen — mittelbar dadurch mehr oder minder ihr ganzes geistiges Selbst — in sie hineinlegen kann. „Eigenthum" dem gegenüber bezeichnet das Verhältniss der Person zu andern Personen in Bezug auf diese Sache oder auf Sachen (auf reale Werthe) überhaupt, wodurch jenes unmittelbare oder factische Verhältniss des Besitzers zur Sache erst rechtliche Bedeutung erhält.

Dies zunächst der rein begriffsmässige oder rechtsphilosophische Unterschied, von dem vielleicht es scheinen könnte, dass er eine blosse Subtilität ohne praktische Bedeutung sei. Dennoch hat er sehr wichtige sachliche Folgen gehabt auf die reale Entwickelung der Besitz- oder Eigenthumsverhältnisse, indem erst durch dieses Fortrücken des Besitzes zum Eigenthum, d. h. durch die gewonnene allgemeine Sicherheit eines rechtlichen

Anspruches auf den realen Werth einer Sache, der factische Besitz der jenen Werth repräsentirenden Sache überflüssig geworden ist: Geld — weiterhin Credit — endlich der rechtlich gesicherte Anspruch auf einen bestimmten Gewinnantheil (Zins, Rente, Actie und dergl.) treten an die Stelle jenes materiellen Besitzens und Gebrauchens der Sache und werden nun das eigentlich Werthvolle im Eigenthum, das „Vermögen" (vergl. §. 95.).

II. Das Recht auf Besitz und Gebrauch von Sachen ist ein unmittelbares und unveräusserliches; es folgt ohne Weiteres aus dem Urrechte auf Unterhalt (§. 87.) und macht seine Befriedigung möglich. Wir Alle sind von der Geburt an Besitzer in diesem Sinne, ohne Eigenthümer zu sein: wir üben sämmtlich, ohne es zu wissen, das *„jus primi occupantis"* aus, welches in den wirklichen Eigenthumsverhältnissen nur sehr selten rein sich darstellt. Das Kind an der Mutter Brust nimmt fortwährend in Besitz; das weidende Thier ist ein *primus occupans* u. s. w. Das Recht des Besitzes geht daher allen bestimmten Eigenthumsverhältnissen, somit auch jedem staatlichen Zustande voraus, dem Begriffe nach, freilich keiner historischen Genesis zufolge. Daher sind auch die Folgerungen fern zu halten, welche einige ältere Socialisten aus diesem Satze zogen, und die auch bei den neuern wieder beliebt geworden sind, als hätten wegen jenes ursprünglichen Besitzrechtes alle Menschen factischen Anspruch auf gleichen Besitz — etwa auf gleichen Antheil am Erdboden; sie seien ferner als solche Urbesitzer erst zum Staatsvertrage zusammengetreten, der ihnen nunmehr jenen ursprünglichen Besitz als rechtliches Eigenthum zu verschaffen habe. Diese vermeintlich gründlichen Deductionen, denen man sogar praktische Consequenzen unterlegt, beruhen auf einer gänzlichen Misskennung des ursprünglichen Besitzrechtes. Dies ist ein völlig unbestimmtes und unorganisirtes; es fällt mit dem Rechte auf Lebensunterhalt zusammen und wird vollständig durch letzteres befriedigt: in diesem liegt jedoch weder der Anspruch auf gleichen, noch überhaupt auf einen bestimmten Besitz. Am Allerwenigsten existirt aber ein solches ursprüngliches Besitzrecht vor dem Staate, oder als Princip und Zweck der Staatsbildung.

Realisirt und sanctionirt wird es nämlich nur im Staate und seinen gesetzlich geordneten Eigenthumsverhältnissen. Blosse Besitzer, ohne Eigenthumsrecht, giebt es eigentlich nur innerhalb der Familie oder derjenigen Vereine, die nach dem Muster der Familie eingerichtet sind (der geistlichen Orden, Klöster, *pia corpora* und dergl.). Das Familienglied kann allerdings, bloss besitzend, an den gemeinsamen Gütern Antheil nehmen, während die Familie selbst oder ihr Oberhaupt nach Aussen sich als „Eigenthümer" zu legitimiren hat. Der Staat kennt und anerkennt nur Eigenthümer. Jene sämmtlichen Gemeinschaften daher liegen nicht vor oder ausserhalb des Staates; sie können nur in ihm ihre Dauer finden. Was endlich im Vorigen für ein Recht auf gleichen Besitz gehalten wurde, ist vielmehr zurückzuführen auf das gleiche Recht eines Jeden auf Lebensunterhalt und ein dazu genügendes Eigenthum.

(Es ist lehrreich und bedeutungsvoll, dass der Unterschied zwischen Besitz und Eigenthum, wie er hier begriffsmässig und rechtsphilosophisch festgestellt wurde, auch der Auffassung des Römischen Rechtes zu Grunde liegt, wie Savigny in seinem „Rechte des Besitzes" erwiesen und durch alle damit zusammenhangenden positiven Rechtsbestimmungen entwickelt hat. Die Bedeutung des Besitzes, zeigt er, besteht darin, dass er das factische Verhältniss sei, welches dem Eigenthume als dem rechtlichen entspricht. Desshalb hatte, wenigstens im ältern Römischen Rechte, der Schutz des Besitzes auch einen andern Sinn, als der Rechtsschutz des Eigenthumes. Jenes sucht den factischen Zustand des Besitzes vor Störung oder Alterirung zu bewahren, ist, wie Stahl dies bezeichnet,*) „provisorische, subsidiäre Regulirung des Verhältnisses zu den Sachen", während jener, der Schutz des Eigenthumes, aus der Anerkennung des rechtlichen Anspruchs darauf hervorgeht und die definitive und eigentliche „Regulirung" bezweckt. Desswegen scheint uns jedoch, gegen die Meinung von Stahl (a. a. O. S. 311) Savigny Recht zu haben,

*) Rechtsphilosophie II. 1. S. 307. vergl. S. 310. 11.

wenn er den Grund des Schutzes, den das Recht dem Besitze gewährt, nur in der Persönlichkeit des Besitzers findet, welcher überhaupt darauf Anspruch hat, geschützt zu werden, nicht in seinem factischen Verhältnisse zur Sache, wenn es rechtlich noch unaufgeklärt ist. Jede Persönlichkeit soll unverletzlich sein, darum mittelbar auch ihr factischer Besitz. Hierin scheint uns auf treffende Weise auch rechtsphilosophisch das wahre Verhältniss des Besitzes zur Persönlichkeit und der Grund ihres Rechtsschutzes bezeichnet zu sein.)

§. 94.
2. Das Eigenthum.

Was Eigenthum sei, hat sich an seinem Unterschiede vom Besitze schon ergeben: es ist der durch das Recht anerkannte und damit durch die öffentliche Rechtsmacht geschützte Besitz. In ausgebildeten Rechtsverhältnissen duldet daher der Staat nirgends blossen Besitz; er muss zweifelhaften Falls nach dem „Rechtstitel" desselben fragen und erhebt den gerechtfertigten Besitz dadurch zum Eigenthume. Somit liegt der Hauptnachdruck in diesem Begriffe auf dem Rechte, nicht auf dem Factum. Dies gerade meinte Kant, wenn er die Sache, welche durch Occupation und Specification die meinige geworden, zwar Eigenthum, aber nur „provisorisches Eigenthum" nennt; zum „definitiven" wird sie erst nach ihm durch rechtliche Anerkennung. Eben daher definirt er auch das Eigenthum als „intellectuellen Besitz", weil es nur durch den anerkennenden Act im Bewusstsein Aller entsteht.

I. Hiermit erhält jedoch der Begriff des Besitzes allmählig einen andern, zugleich höhern oder idealern Sinn. Das Recht des Eigenthumes giebt Anspruch auf den Besitz, d. h. auf das vollständige reale Innehaben der Sache; und dieser Besitz wiederum wird Mittel, um das Recht des Eigenthums nach allen Seiten an der Sache zu bethätigen und auszubeuten. In diesem Verhältniss ist der reale Besitz daher nur die nothwendige Bedingung und der erste vorbereitende Zustand zur vollständigen Ausübung des Eigenthumsrechts, welches das Recht

der gesammten Gewalt über die Sache in sich schliesst. Die Sache und ihr Besitz hat keinen Zweck und Werth, wenn nicht die volle Gewalt über sie mit eingeschlossen ist. Umgekehrt, wenn die volle Gewalt über die Sache rechtlich und factisch gesichert ist, wird das reale Innehaben derselben etwas Gleichgültiges oder Ueberflüssiges: — ein einfacher und längst bekannter Gedanke, welcher dennoch eine Reihe der wichtigsten Folgen haben wird.

Das Eigenthumsrecht über die Sache enthält ferner daher eine doppelte Befugniss: theils der freien Benutzung des Eigenthums durch Gebrauch und Fruchtgenuss (*usus-ususfructus*); theils der freien Verfügung über dasselbe durch Veränderung der Sache in ihrer Substanz oder in ihren Rechtsverhältnissen. Die sehr mannigfachen Rechtsbestimmungen, welche weiter daraus folgen, gehören nicht hierher: worauf es ankommt, ist einzusehen, dass beides: Benutzung und Verfügung nur darin ihren gemeinschaftlichen Zweck finden, wenn der Wille des Eigenthümers ununterbrochen, ungehemmt, und planmässig organisirend auf die Sache wirken kann.

II. Wir können daher sogleich von hier aus den Begriff des Eigenthums um eine wesentliche Bestimmung steigern. Wie sich gezeigt hat, ist die Bedingung des realen Innehabens der Sache völlig gleichgültig und auch in der Praxis eigentlich schon längst verschwunden, wenn das volle Eigenthum an derselben, d. h. das freie Verfügungsrecht über sie, rechtlich gesichert ist. Was als das Wesentliche übrig bleibt, ist das von Allen (von der Rechtsmacht) anerkannte Recht auf eine gewisse Thätigkeit an der Sache und dadurch auf die Erzeugung eines gewissen realen Werthes. Die Sache und ihr Besitz behalten dabei nur die untergeordnete Bedeutung des Mittels, um als Gegenstand der Thätigkeit jenen realen Werth herzustellen: (des Stoffes für eine Fabrication, des Werkzeuges für eine gewisse Arbeitsleistung u. s. w.). Wird jedem Arbeitenden die ihm nöthige Sache als Stoff seiner Thätigkeit geliefert oder ihr Empfang ihm zugesichert; so ist ihm vollkommen Genüge geschehen: er ist, vielleicht mit vielen Andern zugleich, ihr recht-

licher Eigenthümer, ohne je ihr realer Besitzer zu werden. Der ideale Besitz, die Sicherheit, den Stoff seiner Thätigkeit stets erhalten zu können, ist völlig an die Stelle des realen getreten.

Wir können daher, wenn wir das wahre Ziel und den letzten, unverlierbaren Zweck des Eigenthums, den „Wohlstand" (§.87.), ins Auge fassen, das Eigenthumsrecht auch nennen: ein Recht auf eigenthümliche Arbeitsleistung zum Zwecke möglichsten Wohlstandes. Darauf eigentlich kommt Alles an: das Uebrige, die Sache, ihr realer Besitz und die volle Gewalt über dieselbe sind dafür nur Mittel; und jede äussere Anordnung der Eigenthumsverhältnisse lässt sich als rechtmässig denken, wenn sie jenen Zweck des Eigenthums befördert. Unter dieser Bedingung entspricht sie vollkommen dem rechtlichen und dem vernunftgemässen Begriffe desselben.

III. Hiermit ist nun sogleich der starre und nach der bisherigen Auffassung unüberwindliche Gegensatz von Privat- und Gesammteigenthum aufgehoben: beide schliessen weder rechtlich, noch wenn nach dem Zwecke des Eigenthums gefragt wird, auch begriffsmässig sich aus. Das Eigenthum braucht keinesweges mehr ein individuelles, an das einzelne Subject geknüpftes zu sein, damit das Individuum den vollen, daran ihm zustehenden Werth geniesse. Umgekehrt: das Verhältniss des ungetheilten Besitzes schliesst ebenso wenig aus, dass nicht jedem Mitbesitzer am Gesammteigenthum, nach seiner eigenthümlichen Arbeitsleistung, auch ein eigenthümlicher Werth, ein Privateigenthum daraus sich ablöse. (Der Antheil z. B., welcher bei Verarbeitung einer Sache aus dem gemeinsamen Gewinne dem Talente zugeschieden wird, kann grösser sein, als welcher der Handarbeit und dem Capitale zukommt, oder umgekehrt: in jedem Falle hat daher der Träger des Talentes, des Capitals und der Handarbeit ein individuelles Eigenthum innerhalb ihres Gesammtbesitzes.) Was hier eigentlich entscheidet, ist allein der Gesichtspunkt, auf welche Art das Eigenthum am Ertragsamsten werden, seinen letzten Zweck erfüllen kann. Dies hat daher auch die Praxis in einzelnen

Anwendungen längst durchgeübt; nur ist nicht immer geschehen, dass man von hier aus sich zum Allgemeinen erhoben und den ganzen Eigenthumsbegriff darnach umgestaltet hat.

Ebenso wenig braucht das Eigenthum ein reines und unbeschränktes zu sein: seine Benutzung kann an Bedingungen oder Beschränkungen geknüpft werden, welche Andern einen bestimmten Antheil am Nutzen zusprechen; — „dingliche Rechte" Anderer daran, Real- oder Personalservitute. Ebenso kann die freie Verfügung über das Eigenthum gewissen beschränkenden Bedingungen unterliegen: — z. B. insofern es Pfandobject geworden ist, oder durch die fideicommissarische Bestimmung, dass der ganze Complex eines Besitzes ungetheilt bei einander bleiben muss. Auch hier kann und soll nur die Zweckmässigkeit entscheiden, und selbst das beschränkteste Eigenthums- und Verfügungsrecht ist besser, als der todte, keine Werthe erzeugende Besitz.

Und hiermit sind die Eigenthümer überhaupt auf den Verkehr, insbesondere auf möglichste Beweglichkeit und auf Flüssighalten des Eigenthumes hingewiesen, — was es zum freien „Vermögen" macht (vergl. §. 96.); — damit in der Umgestaltung von Erwerb und Austausch sein „Werth" stets sich vermehre und so die Befriedigung an ihm — der einzelne und gemeinsame Wohlstand — unablässig sich steigere.

IV. Hieraus ergiebt sich ein neuer Gesichtspunkt. Demzufolge nämlich ist das Eigenthum nicht mehr zu fassen als Etwas, was privatem Belieben oder abstracter Willkür allein zu überlassen wäre. Es ist vielmehr ein öffentliches Rechtsinstitut, zugleich die Quelle des Bestehens und der Wohlfahrt für die ganze Gemeinschaft. Wer an der Wohlthat dieses Rechtes und seinen Vortheilen Anspruch hat, muss damit auch gewisse Pflichten übernehmen. Diese ergeben sich aus dem vollständigen Begriffe des Eigenthums. Bei willkürlichem Zerstören oder auch nur bei unzweckmässiger Benutzung des Privateigenthums leidet nicht bloss der Besitzer, sondern die ganze Gemeinschaft Schaden, so gewiss ihr Gesammtvermögen dadurch offenbar beeinträchtigt wird und sie selber zu-

gleich in ihrem Schoosse das Beispiel eines anarchischen, zweckwidrigen Zustandes duldet, einer schreienden Anomalie gegen ihren eignen Begriff.

Es ist daher zugleich die Pflicht des Eigenthümers, nicht bloss sein Recht, sein Eigenthum möglichst nutzbar zu machen, und ihm gegenüber ist das Recht des Staates anzuerkennen, darin ihn zu beaufsichtigen und durch Maassregeln der Gesetzgebung und Verwaltung zu solcher höchstmöglichen Benutzung anzutreiben oder wenn dies unmöglich, gegen vollständige Entschädigung, wie sich versteht, es in die Hände des rechten Eigenthümers zu legen.

Freilich wissen wir, dass wir durch diesen Satz den gewöhnlichen Vorstellungen ins Angesicht schlagen, welche sich von der Annahme der Absolutheit des Privateigenthums und daneben von der absoluten Berechtigung der Willkür noch immer nicht losmachen können. Doch geschieht dies von uns mit dem vollkommnen Bewusstsein unseres Rechtes dazu und mit der Einsicht von der eignen Inconsequenz jener Vorstellungen, mögen sie auch noch immer als die specifisch liberalen gelten. Die Nothdurft der Praxis hat auch hier der klareren Fassung des Begriffes vorgearbeitet, welche sich nicht länger mehr verläugnen lässt. Schon längst beschränkt oder verbietet die positive Gesetzgebung jedes schädliche oder unnütze Zerstören des Privateigenthums, sogar in einzelnen Fällen die zweckwidrige Benutzung desselben, weil es immer zugleich als Theil des Gesammteigenthums anzusehen ist, oder weil — wie das Römische Recht vortrefflich dies ausdrückt — *„quia expedit reipublicae, ne sua re quis male utatur"*.*) Wollen wir diese einzelnen Beispiele auf ein allgemeines Rechtsprincip zurückführen, so ist dies nicht anders auszudrücken, als dass schon nach der gegenwärtig üblichen, durchaus unentbehrlichen Praxis es gar

---

*) Man sehe die zahlreichen Beispiele aus der ältern und neuern Gesetzgebung bei Röder „Grundzüge des Naturrechts" S. 256., wodurch diese Rechtsauffassung bestätigt wird.

kein absolutes Recht des Privateigenthums giebt. Vielmehr greift der Begriff des Gesammteigenthums schon nach der bisherigen Rechtsauffassung durch den des Privateigenthums hindurch als dessen Träger und zugleich dessen eigentliche Garantie, indem nur als einen Theil des Gesammtwohlstandes und Verkehrs der Einzelne seinen Privatbesitz mit Sicherheit verwerthen oder geniessen kann. Wo aber einmal der Begriff des Gesammtwohlstandes (des „Nationalvermögens") zur Geltung gekommen, da muss sich, im Conflicte mit ihr, die Privatwillkür und die Ohnmacht ungeschickter Privatbenutzung jenem umfassendern Interesse unterwerfen, nicht bloss kraft des höhern Rechts, sondern mittelbar auch kraft des eignen Vortheils.

Desshalb liegt es schon jetzt im Geiste der angehobenen Eigenthumsentwickelung, auf dieser Bahn mit Klarheit einen Schritt weiter zu gehen. Wenn manche Gesetzgebungen das Wüstliegenlassen fruchtbaren Ackerlandes oder auch nur das zweckwidrige Benutzen liegender Güter hindern oder bestrafen (man sehe die Beispiele bei Röder a. a. O.); wenn ferner durch das Expropriationsrecht, durch gesetzliche Aufhebung der Majorate und vieles Aehnliche, die vermeintliche Unbedingtheit des Privateigenthumsrechtes längst durchbrochen ist: so bleibt auf dem Wege dieses neuen Princips die weitere Consequenz, von der bloss negativen Verhinderung des Schädlichen zur positiven Beförderung des Gemeinnützlichen fortzuschreiten.

Dies gäbe offenbar einen ganz neuen Zweig der Staatswirthschaftslehre, bei welcher wir, wohlbewusst unseres gegenwärtigen Zweckes, in einzelne Vorschläge nicht eingehen, weil wir deren praktische Ausführbarkeit nach den gegebenen Verhältnissen nicht zu beurtheilen vermögen. Uns liegt nur daran, das Rechtsprincip zur Geltung zu bringen, nach welchem wir z. B. dem Gemeinwesen nicht bloss die Erlaubniss, sondern die Verpflichtung vindiciren, gewisse unzweckmässige Behandlungsweisen des Besitzes in Landbau, Fabrication und dergl. zu verbieten, ebenso auf dem Wege der Gesetzgebung Jeden zu nöthigen (es ist nur ein weiter ausgebildetes Expropriationsrecht), von seinem Grundbesitze zu verkaufen, was er nicht selbst mit

dem höchsten Vortheil verwerthen kann, vor Allem durch Gesetzgebung, nicht nur der verderblichen Zerstückelung des Grundbesitzes vorzubauen, sondern auch hier, auf positive Weise, das Princip der Association durchzuführen, theils durch Vereinigung passend sich ergänzenden Grundbesitzes, theils indem überhaupt das Zusammenwirken landwirthschaftlicher, industrieller und commercieller Thätigkeit befördert wird.

Aus allem Diesen ergiebt sich das wichtige Resultat: dass das Eigenthumsrecht und die Pflicht des Staates ihm gegenüber den grossen weltgeschichtlichen Gang zu nehmen beginnt. Bisher hat der Staat die Rechtsverpflichtung gehabt und nur diese zu haben geglaubt, den Eigenthümer in seinem vorhandenen Besitze zu schützen. Dieser Zustand unbedingten Privateigenthums und schrankenloser Anhäufung hat sich überlebt; er löst sich auf an tausend in der Sache selbst liegenden Zweckwidrigkeiten. Von nun an ist es die weitere Aufgabe des Staates, Jeden in das ihm nach Bedürfniss und Fähigkeit gebührende Eigenthum immer von Neuem einzusetzen. Dies konnte Anfangs eine exorbitante und ganz unausführbare Anmuthung erscheinen; wir haben jedoch gezeigt, wie dies Princip in einzelnen Wirkungen schon angefangen habe. Ausserdem hat sich ergeben, wie nur so die Rechtsfrage über das Eigenthum auf gründliche und gerechte Weise gelöst werden könne. Und so ist es zugleich das sociale und das ökonomische Problem der Gegenwart, dessen glückliche Erledigung allein vor den Gefahren einer socialen Revolution uns schützen kann. Die communistischen Theorien, die ihre Berechtigung nur in einer instinctmässigen Protestation gegen die bisherigen Ausartungen des Privateigenthums finden, sind auf das entgegengesetzte Extrem, die gänzliche Vertilgung desselben verfallen. Eine solche ist jedoch völlig unmöglich und auch begriffswidrig, indem sich aus dem Kampfe oder aus der Ergänzung der Persönlichkeiten jeden Augenblick die Sonderung des Eigenthums wieder hervorbilden muss. Will man dabei immer wieder an das Beispiel Sparta's erinnern, so ergiebt diese Vergleichung eben die völlige Unausführbarkeit ähnlicher Reformen,

welche, abgesehen von der unerträglichen Knechtschaft, die sie einführen würden, bei uns an der unendlichen Mannigfaltigkeit und Complication der Eigenthumsverhältnisse scheitern müssten.

§. 95.

3. Das Vermögen.

Wie sich im Vorhergehenden zeigte, dass der rechtliche Begriff des Eigenthums immer mehr dazu fortschreite, den bisherigen Gegensatz zwischen Sonder- und Gesammteigenthum zu einem flüssigen zu machen: so ist hier zu zeigen, wie derselbe Fortschritt den realen Besitz immer mehr zum idealen Werthe, zum „Vermögen" erhebt.

I. Jedes Eigenthum und seine Benutzung hat einen gewissen (veränderlichen) Werth, d. i. ein bestimmtes Zeitmaass des Lebensunterhaltes und der Musse wird dem Eigenthümer dadurch gesichert. Aber die Theile des Eigenthums und die Art seiner Benutzung sind verschieden (Wald, Aecker, Wiesen, vermiethbare Häuser, Mühlengerechtigkeit u. s. w.). Es entsteht daher die Aufgabe, diese verschiedenen Werthe auf einen Gesammtwerth zurückzuführen, wodurch die Person Eigenthümer nicht bloss der Güter als einzelner, sondern des in ihnen dargestellten „Vermögens" wird. Es ist ein gemeinsamer Ausdruck für alle Werthe und ihre Veränderungen zu suchen: — dies der Begriff des Geldes. Wir können es definiren als den gemeinsamen Maassstab aller Werthe, mögen diese in Sachen oder in Arbeitsleistungen bestehen. Der Gebrauch des Metallgeldes ist dabei nur conventionell, aber zugleich durch hohe Zweckmässigkeit ausgezeichnet, weil die edeln Metalle daneben selbstständigen Werth haben, wesshalb nach den bisherigen Verhältnissen das Metallgeld sich am Besten zum allgemeinsten Werthmaasse und Zahlmittel, zum Weltgelde geeignet hat. — Dies aus seinen verschiedenen Theilen und Benutzungsarten zur ungeschiedenen Einheit zusammengefasste, somit schon idealisirte Eigenthum macht den Begriff des „Vermögens" in seiner ersten und untersten Bedeutung. Voller Eigenthümer ist Jeder erst dann, wenn er des ganzen Werthes der Sache mächtig,

wenn es ihm frei verfügbares Vermögen geworden ist. Ein Besitzer, der sein Gut nicht veräussern oder verpfänden darf, ist eben damit nicht Eigenthümer seines vollen Werthes: er hat es nicht in „Vermögen" aufgelöst.

(Die berühmte Streitfrage, ob das Metallgeld nur einen conventionellen Werth habe, oder seine Geltung für den Weltverkehr seinem innern, realen Werthe verdanke; ob es blosses „Werthzeichen" oder eigentliches, selbstständiges „Werthmaass" der Dinge sei (vergl. Schmitthenner „Zwölf Bücher vom Staate oder Encyklopädie der Staatswissenschaften" 1839 B. I. §. 337. u. ff. besonders S. 463. Anmerk.): diese Frage geht uns hier Nichts an. Im Umkreise der hier verhandelten Begriffe ergiebt sich gar nicht die Nothwendigkeit, ein allgemeines Werthmaass der Dinge zu haben, welches mehr sei als ein blosses Werthzeichen und auch noch als reale Waare betrachtet werden müsse. Schmitthenner, der für die letztere Vorstellung eifrig kämpft, scheint uns durch die praktische Auffassung der grossen Credit- und Handelsverhältnisse in der Gegenwart schon widerlegt zu sein: zwischen der alten und der neuen Welt organisirt sich immer mehr ein grossartiger Tauschhandel ihrer Producte, mit denen sie wechselseitig sich zahlen ohne Dazwischenschiebung des Geldes, welches nunmehr, zum sichern factischen Beweise, dass es bloss Werthzeichen sei, nur zur Bezeichnung der getauschten Werthe gebraucht wird, nicht zum wirklichen Bezahlen dieser Werthe. Dasselbe Verhältniss liegt eigentlich schon dem Papiergelde und allen Creditinstituten zu Grunde; nur tritt es hier nicht so klar hervor, weil die Anpreiser des selbstständigen Werthes des Metallgeldes hier die Sache so vorstellen, als sei stets wirkliches Metallgeld nöthig, um den Werth des Papiergeldes oder des Credits decken zu können. Was bedarf es jedoch dieses überflüssigen Mittelgliedes, wenn man statt dessen als Deckungsmittel die uns nöthige Waare unmittelbar beziehen kann?)

II. Der Gesammtwerth des Eigenthums, das Vermögen, hat sich als ein veränderlicher, durch Erwerb und Verkehr ins Unbestimmte zu steigernder gezeigt. Jedes Vermögen besteht daher

hiernach aus zwei Factoren: aus den besessenen Sachen, welche aber nur das untergeordnete Mittel, den blossen Stoff für die Erwerbung enthalten, und aus dem durch zweckmässige Bearbeitung oder kaufmännische Benutzung ihnen abgewonnenen Erwerbe.

Da man, der nächsten Voraussetzung gemäss, annimmt, dass dieser Erwerb sich ins Unendliche steigern lasse: so entsteht die Forderung unbedingter Freiheit der Production wie des Verkehres, überhaupt der schrankenlosen Concurrenz.

Auf diesem Standpunkte der Ansichten über das Vermögen befindet sich durchschnittlich die gegenwärtige Praxis und die wissenschaftliche Theorie. Beide mit ihrer Forderung unbedingter Concurrenz haben Wahrheit und Berechtigung in einer beschränkten Sphäre, keinesweges aber absolut. Ist diese Sphäre durchmessen und überschritten, so heben sie sich selbst auf und verwandeln sich ins Gegentheil ihrer ursprünglichen Absicht.

Man begehrt auf diesem Standpunkte unbedingte, sich selbst überlassene Freiheit des Thuns und Lassens, um dadurch, wie man hofft, das Vermögen am Intensivsten zu benutzen. Aber dieselbe Concurrenz verwandelt sogleich, wie man sieht, den Werth der einzelnen „Waare", und somit den Bestand des ganzen Vermögens, in einen unsichern und relativen. Es hängt nicht mehr vom objectiven Werthe der Sache, sondern von der unberechenbaren Concurrenz ab, was sie gilt. Das ganze Princip daher ist ein mangelhaftes, sich selbst aufhebendes; denn je mehr es sich ausbildet, desto mehr vernichtet es seinen ursprünglichen Zweck, den Werth des Vermögens auf sichere Weise zu erhöhen. Das Vermögen wird dadurch seinem wahren Werthe nach immer ungewisser, zufälliger, ungeschützter.

Dies erzeugt, als weitere mittelbare Folge, den schroffsten Gegensatz von Reichthum und Armuth und bei den dadurch nöthig gewordenen Wagnissen der Speculation sogar den plötzlichsten Wechsel zwischen beiden, aber als allgemeines Resultat eine völlige Unsicherheit des Privat- und des Gesammtvermögens. In diesem Zustande ist unser Eigenthum jedoch eigentlich rechtlos

gelassen, d. h. bei dem grössten Fleisse und eigener gewissenhafter Bemühung sind wir vor indirecter Beraubung nicht gesichert, gegen die wir zugleich völlig wehrlos sind. Damit ist das Eigenthumsrecht des Einzelnen ebenso sehr, als der Nationalwohlstand in seinen Grundfesten erschüttert: es ist der commercielle Krieg Aller gegen Alle, die Anarchie und das Chaos. Die Vernunft und List hat durch ihre falsche Steigerung das Widervernünftige ausgeboren.

Wir brauchen nicht weiter auszuführen, dass dies der wahre Zustand unserer gegenwärtigen Vermögensverhältnisse sei. Wirklich nur in ganz äusserlichem Sinne sind wir vor materieller Beraubung geschützt, während das wechselnde Steigen und Fallen der Werthe uns der steten Unsicherheit über unsern wahren Vermögensstand aussetzt.

III. Die Frage erhebt sich, was das eigentlich Sichernde sei für den Werth des Vermögens? Dies heisst zugleich: wodurch wir zum wahren Vermögen und damit zum vollen Genusse des Eigenthumsrechtes gelangen können?

Offenbar sind darin zwei von einander unabhängige, stets aber in Uebereinstimmung zu bringende Elemente zu unterscheiden: das eine, die möglichst vollkommene Arbeitsleistung, das andere ihr möglichst gesicherter Werth. Wie sich vorher schon, bei unserer Lehre vom Besitze, zeigte (§. 93.), ist dagegen das reale Innehaben von Sachen etwas Unwesentliches, ja Ueberflüssiges, und es ist wegen der weitern Consequenzen erheblich, auch in gegenwärtigem Zusammenhange daran zu erinnern. Unter der Voraussetzung, dass der zu bearbeitende Stoff zu jeder Zeit Jedem zugänglich sei, der ihn zweckmässig bearbeiten kann, ist der Begriff des Vermögens ein völlig idealer geworden: es besteht in der Fähigkeit (dem „Vermögen") einer körperlichen oder geistigen Arbeitsleistung, welche den sichern Unterhalt gewährt. Ein Vermögen dieser Art ist vollkommen genügend, bei relativer Besitzlosigkeit im Uebrigen. Jeder, der von einer Kunst- oder Wissensleistung lebt und oft dabei, wie die wandernden Virtuosen, die grössten Reichthümer sich erwirbt, (die er freilich nach dem gegenwärtigen Systeme

in bestimmten Geldsummen oder Renten besitzt, ebenso gut aber auch in eine ideale Leibrente verwandeln könnte, die ihm überall einen geehrten und reichlichen Lebensunterhalt sichert,) hat kein anderes Vermögen, als dies sein eigenthümliches Leisten.

Zugleich ist ersichtlich, worin nach diesem Systeme die wahre und einzige Vermögenserzeugung bestehe. Nicht in einer ganz zwecklosen Besitz- oder Stoffanhäufung, sondern indem Jeder die eigene Arbeitsleitung so sehr als möglich vervollkommnet, also im einzelnen Leisten sich ausbildet. Dies ist es, was man unter „Theilung der Arbeit" versteht und längst ausgeführt hat. Diese ist für den Einzelnen und dadurch für das Ganze das wahrhaft Vermögenerzeugende Princip.

Dazu muss treten das zweite, werthsichernde Princip. Dies liegt jedoch über den Bereich und die Macht jedes einzelnen Vermögenerzeugenden hinaus; er wird damit an die Gemeinschaft gewiesen. Die dabei zu lösende Aufgabe ist: Die vollkommenste Arbeitsleistung soll nur dem Maasse des Bedürfnisses entsprechen, und jedes Bedürfniss soll seine vollkommenste Arbeitsleistung finden. Hiermit wird der Werth des Vermögens zwar nicht ins Unendliche gesteigert, — dergleichen Begehren ist an sich schon ein widersinniges und erzeugt eben jenen Schwindel der Gewinnsucht, der unsere Vermögensverhältnisse zerrüttet, — aber er wird gesichert und ist bestimmbar in gewissen Gränzen.

Es ist daher die durch das Eigenthumsrecht dem Staate auferlegte Verpflichtung, durch ein beständig erhaltenes Gleichgewicht zwischen Production und Bedürfniss, d. h. durch Beschränkung der unbedingten Concurrenz über das Bedürfniss hinaus, jeder eigenthümlichen Arbeitsleistung den ihr gebührenden Werth zu garantiren. (Dass damit keine Zurückführung des Zunftzwanges oder Aehnliches beabsichtiget werde, wird der weitere Erfolg zeigen.)

Dies ist es, was an die Stelle der so vielfach begehrten „Organisation der Arbeit" zu treten hätte, über welche

man die unklarsten Vorstellungen hegt und die im Ganzen und vom Staate aus versucht, stets ein vergebliches, ja auch ausführbar ein heilloses Unternehmen bliebe. Nicht die „Arbeit" soll organisirt werden, sondern der Verkehr; ebenso wenig soll die Concurrenz schlechthin aufgehoben werden, als der Sporn des Wetteifers und der Perfectibilität, sondern auch sie soll organisirt, ihrem chaotischen Zustande entrissen werden. Endlich soll nicht eine Werthbestimmung (ein Preis) für die einzelnen Producte vom Staate vorgeschrieben werden, sondern durch eine stets veröffentlichte Uebersicht des Verhältnisses zwischen Production und Consumtion Jedem Gelegenheit gegeben werden, ihren Preis selber zu taxiren und so sich vor Schaden zu sichern.

Wir sagen ausdrücklich: dies sei Rechtsaufgabe des Staates, nicht bloss etwas Wünschenswerthes oder Zweckmässiges. Ohne Lösung derselben ist, was erste Bedingung alles Rechts bleibt, das Vermögen keines Einzigen, also auch das Staatsvermögen nicht, vor indirecter Beraubung und unverschuldetem Untergange sicher gestellt, mithin der rechtliche Schutz des Eigenthums vom Staate nur unvollständig gewährt.

IV. Absurd wäre es jedoch, davon eine praktische Folgerung auf die gegenwärtigen Eigenthumsverhältnisse zu machen und etwa das Recht eines revolutionären Angriffs auf dieselben daraus herzuleiten. Kein Einzelner ist Schuld an diesem factisch dem Rechte noch nicht entsprechenden Zustande; er darf also auch nicht mit seinem rechtlich erworbenen factischen Eigenthume diese Schuld büssen. Es ist dies eine Frage der allgemeinen Organisation, des eingreifenden Zusammenwirkens aller besondern Richtungen im Staate. Hier aber darf man um der Grösse und der Complication der Ausführung willen von der Consequenz des Rechtes und von der Stärke seiner allgemeinen Forderung nicht das Mindeste nachlassen.

Aber aus denselben Gründen ergiebt sich, dass von den jetzt gegebenen Zuständen aus dieser Uebergang auch kein plötzlicher sein könne, weil dann wieder das Recht verletzt würde. Wir haben vielmehr im Folgenden zu zeigen, welcherlei Anknüpfpunkte dazu schon in den rechtlich begründeten Verhältnissen

liegen und wie der neue Zustand durch eine Art von innerer Vorsehung — organisch, nicht revolutionär — aus jenem sich entwickeln müsse. Unsere sociale Lage ist nicht so verzweiflungsvoll, wie der erste Blick des gründlich und aufrichtig Forschenden allerdings sie finden muss: der zweite zeigt eben, dass im Verderbniss selber die Keime des Heiles liegen, wenn man nur Ernst machen will mit ihrer Benutzung.

Desshalb aber gerade müssen wir gegen den hartnäckigen Wahn wiederholt Protest einlegen, als sei der gegenwärtige chaotische Zustand der Verkehrsverhältnisse der natürliche oder im Rechte begründete, als sei er wie ein unvermeidliches Schicksal ruhig dahinzunehmen. Dieser Lieblingssatz einer gewissenlosen Trägheit ist das erste Hinderniss zur Umkehr von dem verderblichen Pfade. Wohin uns die Wirkungen desselben bisher geführt haben, das sehen wir drohend genug von allen Seiten. Aber auch wenn wir auf den Geist, auf das Princip desselben zurückgehen, so erblicken wir Nichts als einen widrigen Vertilgungskampf Aller gegen Alle oder die Ausübung eines Rechtes des Stärkern, — nicht des Geschickteren, denn die Grösse des aufgewendeten Capitals giebt hier den Ausschlag, welchem der Aermere sicher unterliegt, — und als Effect endlich, statt der so sehr gepriesenen Wohlfeilheit der Producte, eine betrügerisch versuchte Verschlechterung derselben, kurz industrielle Gewissenlosigkeit und fortschreitende allgemeine Unsicherheit. Die innere Consequenz von diesem Allen kann jedoch nur auf den socialen Fanatismus der Malthus'schen Lehre zurückführen, dass der Unterschied der Reichen und Armen eben wie ein Naturereigniss anzuerkennen sei, dass jedoch Arme sein müssen, damit es Reiche geben könne! Dieser grund- und heillose Lehrsatz, wenn man ihn auch nicht mit Bewusstsein ausspricht, liegt dennoch jenen Thatsachen indolenten Zuwartens zu Grunde. Jetzt freilich muss es noch Arme und Ungebildete geben, damit die Mittel übrig bleiben der Minderzahl Reichthümer und Bildung zu erhalten. Wer aber wäre dreist genug zu läugnen, dass dies ein an sich rechtloser Zustand sei, dem so bald als möglich der rechte Staat ein Ende machen müsse? —

§. 96.

4. Die Bedingungen des Eigenthumsrechtes.

Zur Lösung dieser Frage ist im Bisherigen Alles vorbereitet. Nur daran ist noch bestimmter zu erinnern, dass hiermit zugleich die ganze sociale Aufgabe zusammenhängt. Das also völlig gesicherte Eigenthumsrecht enthält damit auch alle weitern Bedingungen zum ethischen Dasein des Menschen in der Gemeinschaft. Es lässt sich daher die ganze Aufgabe des Staates, als einer Rechts- und ethischen Gemeinschaft, dahin bezeichnen: dass er Jedem sein vollgenügendes Eigenthum zu garantiren habe. Dann sind seine Verpflichtungen gegen ihn erfüllt; er hat nunmehr sein Loos ihm selber zu überlassen.

Da Eigenthum in angemessener, der Vollpersönlichkeit Unterhalt und Musse sichernder Arbeitsleistung besteht (§. 87, §. 95, III.); da fernerhin Jeder ein ursprüngliches Recht auf Eigenthum in diesem Sinne hat (§. 87.): so ist das Eigenthumsrecht an ihm erfüllt erst unter folgenden Bedingungen:

I. Das wahrhaft Erzeugende alles Eigenthums und Vermögens ist eigenthümliche, möglichst gelungene Arbeitsleistung (§. 95. III.). Der Staat hat daher die Verpflichtung Jedem, bei freier Berufswahl, das Mittel zu verschaffen, sich zum möglichst vollkommenen Arbeiter zu bilden, — wodurch er auch, wie wir zeigten, der möglichst vollkommne Mensch werden wird nach seiner Art und Grundanlage (§. 92. III.). Ein System von Bildungsanstalten für das ganze Volk, für beide Geschlechter, ist daher die erste und wichtigste Pflicht des Staates.

Dies ist einer der Haupthebel, um uns über die drohende Gefahr und Hülflosigkeit der Gegenwart stätig und sicher in den bessern Zustand hinüber zu schwingen. Aber es ist kein der Gegenwart fremdes, erst ihr einzufügendes Institut: auf Volksbildung hat der Staat immer gehalten, seitdem er ein „christlicher" geworden ist. Dennoch hielt er bisher ihre Pflege nur für eine seiner Nebenpflichten, während er sich einbildete, vieles Andere:

mächtige stehende Heere, auswärtiger Einfluss, starke politische Bündnisse und dergl., seien seine Hauptpflichten und dafür sei das Staatsgut zuerst zu verwenden. Anders wird es, wenn er dieses Irrthums inne geworden, wenn er deutlich erkannt hat, wie ihm bis zur Evidenz erwiesen werden kann, dass ein sittlich und technisch allseitig durchbildetes Volk die stete Quelle von Reichthum und Glück in sich selber habe und dass es von Aussen schlechthin unbesiegbar sei. Nichts verhindert aber, dass diese Einsicht nicht zur Stunde unsere Staatslenker ergreife und von nun an die leitende Maxime ihres politischen Handelns werde, noch dazu wenn sie sich überzeugen, dass dies Mittel das einzige sei, um die gegenwärtige Gesellschaft vor dem Untergange zu retten. Die stehenden Heere und ihre Polizeigewalt zur innern Bändigung der widerstrebenden Kräfte sind dies Mittel nicht! —

a) Jenes System von Bildungsanstalten soll Allen zugänglich sein; mithin muss es den Armen unentgeltlich, den Begüterten für eine verhältnissmässige Abgabe seine Dienste darbieten. Je mehr indess die Armuth durch die Volksbildung abnehmen, je mehr daher gleichmässigere Vertheilung der Güter eintreten wird, desto weniger wird es künftig noch solche Individuen geben, die auf unentgeltliche Ausbildung Anspruch machen. Diese Maassregel ist daher nur eine vorläufige, für jetzt aber nothwendige.

b) Das System der Fachs- und Berufsschulen muss sich auf ein ebenso durchgebildetes System allgemeiner Volks- oder Vorbereitungsschulen, nicht weniger auf eine wohlorganisirte Familienerziehung gründen, welche uns in den allgemeinen Begriff der Familie und der religiösen Bildung hinüberleiten. So ergiebt sich auch von dieser Seite, wie jene Frage nach den „Bedingungen des Eigenthumsrechtes" mit allen übrigen Problemen der Ethik zusammenhängt und dass z. B. nur aus der rechten Familie und durch eine wohlgegründete religiöse Bildung der rechte Arbeiter und rechte Eigenthümer (beides ist Eins) hervorgehen kann.

c) Ebenso folgt daraus: Was allein den Staat darüber erhebt, blosse Zwangs- und Polizeianstalt zu sein, was ihm ethi-

schen Werth und innere Ehre giebt, ist lediglich seine Sorge für die allgemeine Bildung, und zwar ausdrücklich in Bildungsanstalten für Alle — von Rechtswegen. Diese sind wahrhaft das gemeinsame Eigenthum Aller, zugleich die Spitze und der Ausgangspunkt alles übrigen Eigenthums; denn sie sind das eigentliche Mittel aller Eigenthumserzeugung. Daher hat die Blüthe des Staats an ihnen seinen wahren Maassstab. Wollte der Staat nun daneben noch Bildungsanstalten für besondere Stände errichten (Adels- Cadettenschulen und dergl.): so wäre dies nicht nur überflüssig, sondern absolut widersinnig; denn es würde der freien Neigung und der unbeschränkten Berufswahl, den ersten Bedingungen aller gelingenden Erziehung und Bildung, ins Angesicht widersprechen.

II. Der Zweck ist für Jeden seine Subsistenz als einer „Vollpersönlichkeit“ d. h. zugleich als Hauptes einer Familie, und der möglichste Grad von Musse (§. 87. I.). Jedenfalls ist die erstere die zunächst zu erreichende, zugleich die unumgängliche Bedingung; die Musse oder was dasselbe bedeutet, der Wohlstand ist sodann die weitere, immer höher zu steigernde Folge vollkommner Eigenthumszustände.

Jeder Arbeitsfähige und zu eigenthümlicher Arbeitsleistung Gebildete hat daher das Recht durch sie seine Subsistenz zu finden, und wo möglich ferner auch Musse oder Wohlstand. Er hat das Recht, sagen wir und verweisen darüber auf das Vorhergehende (§. 95. III.). Sobald Jemand in einem gegebenen Staatszustande von seiner Arbeit nicht leben kann, ist das, was nach dem Rechtsbegriffe sein Eigenthum wäre, ihm noch nicht gewährt: das Eigenthumsrecht ist in Bezug auf ihn unerfüllt geblieben und er wäre an sich rechtlich nicht verbunden, das Eigenthum der Andern anzuerkennen, weil sein Begriff auf Wechselseitigkeit sich gründet (§. 94.). Ueberhaupt ruht unter dieser Voraussetzung der ganze gesellschaftliche Zustand nur auf einer factischen, nicht auf einer absolut rechtlichen Grundlage.

Wir haben schon anerkannt, dass diese grosse Aufgabe des Staates nur allmählig und nur annäherungsweise gelöst

werden könne. Wir kämpfen hier allein für principielle Anerkennung derselben als seiner *ersten Pflicht*. Dass er jedoch indirect sie schon längst anerkannt habe, beweisen die *Armentaxen* und Alles, was von öffentlicher Wohlthätigkeit hierher gehört, — erstere sicherlich eine der kurzsichtigsten Maassregeln, weil sie die Armuth vermehrt, statt sie zu hindern, weil sie die Lässigkeit und Faulheit anerkennt und das Nichtseinsollende gleichsam sanctionirt. Darin verrathen sich jedoch von Neuem die Halbheit und die principienlosen Widersprüche in unsern gegenwärtigen Staatszuständen. Wenn man die Pflicht anerkennt für die Armuth zu sorgen, so ist dies zweckwidrig und ungereimt, wenn man nicht zugleich die weit nöthigere Verpflichtung übernimmt, sie zu *verhüten*. Jene Pflicht schliesst diese in sich; und die Summe, die man für jenes verwendet (z. B. in England), thäte man besser für Volksbildung und für Organisation des Verkehrs zu verwenden.

So lässt sich nicht daran zweifeln: *an sich*, gleichsam im Grunde seines Gewissens, erkennt der moderne Staat jene Verpflichtung vollständig an; er soll sie aber auch *ausdrücklich* übernehmen und *seine* übrige *Organisation auf ihre Erfüllung richten*. Hier jedoch wird die Ethik billig sich enthalten, darüber in einzelne Vorschläge einzugehen, welche der *Politik* und der *Staatswirthschaftslehre* zu überlassen sind. Nur das ist ihr Beruf, aus den gegebenen Prämissen sämmtliche Folgerungen zu ziehen, aus denen sich auch die Ausführbarkeit jener Aufgabe ergeben dürfte.

a) Man hat viel von einer Organisation der Arbeit *durch den Staat* gesprochen. Wir mussten sie (§. 95, III.) unter den gegebenen Verhältnissen als unausführbar verwerfen, wiewohl der Gedanke an sich nichts Widersprechendes enthält und in kleinerem Maassstabe nicht nur ausführbar ist, sondern *ausgeführt werden muss*. Desshalb ist es am Orte, sich über die wahren Gründe nicht zu verblenden, an denen die bisherigen Versuche scheitern mussten, um den Hebel der Abhülfe auch hier am rechten Orte anzusetzen. Das Unausführbare der zuerst von R. *Owen* in England, dann auch in Frankreich gemachten Ver-

suche einer Organisation der Arbeit lag eigentlich darin, dass man plötzlich und mit einer durch keinerlei sittliche und technische Erziehung vorbereiteten Generation diese Versuche machte. Wenn ihr einer verwilderten, durch langen Druck tief missstimmten, genusssüchtigen Menge von ihrem Rechte auf Arbeit sprecht: so versteht sie darunter nur das Recht privilegirten Müssiggangs. Der frühern unbelohnten Ueberbürdung gegenüber wird Jeder so wenig als möglich arbeiten, so viel als möglich Lohn begehren, und das Ganze wird, wie Proudhon es richtig bezeichnet hat, in eine Ausbeutung des Fleissigen durch den Trägen, des Fähigen durch den Unfähigen entarten, was den Untergang in sich selber trägt. Dieser Erfolg ist zu beklagen, aber leicht zu erklären. Es wird noch lange dauern, bis bei den untern Classen, die von dem Gefühle des lange an ihnen unterdrückten Rechtes erfüllt sein müssen, auf den gesund und unbefangen wirkenden Rechtssinn zu rechnen ist, welcher der angemessenen Gleichheit von Verdienst und Belohnung unbedingt sich unterwirft. Man entwöhne daher vor Allem durch ein besseres Beispiel das Volk von dem tiefliegenden Misstrauen gegen jeden von Oben kommenden Einfluss, was die erste Bedingung ist, um dauernde Reformen möglich zu machen, und die in uns Allen schlummernde Ehrfurcht vor dem Gesetze der Gerechtigkeit wird von selbst wirken und Grundlage werden einer neuen Zeit. In einem mit Offenheit und unbeugsamer Gerechtigkeit verwalteten Ganzen wird der Einzelne es nicht aushalten, ungerecht und hinterlistig zu sein; er wird die ursprünglichen Kräfte seiner sittlichen Natur walten lassen, weil er nicht mehr nöthig hat, die entgegengesetzten hervorzukehren.

b) Hier ist jedoch die Aufgabe des Staates, als solchen, keinesweges eine Organisation der Arbeit, sondern wie wir es schon bezeichneten, eine Organisation des Verkehrs (§ 95, III.). Diese jedoch soll der Staat vollbringen, weil er allein es kann. Vom höchsten Punkte der Uebersicht über alle Kreise der Beschäftigungen kann er allein bestimmen, wo die Concurrenz zu hoch gespannt, wo dagegen Mangel und Bedürfniss ist. Der Gesammtbedarf jedes im Umkreise des Staatsgebietes zu gewin-

nenden oder von Aussen zu beziehenden Natur- und Arbeitsproductes muss ihm bekannt sein, ebenso kann er wenigstens annähernd den Gesammtertrag kennen, den das eigene Land liefert. Die Durchschnittsparallelen von beiden müssen in bestimmten Zwischenräumen öffentlich bekannt gemacht werden, als das Normirende und in Gleichgewicht Bringende alles Verkehrs. Aber auch dies ist nichts Neues oder eine überschwängliche Anmuthung an den Staat. Solche Veröffentlichungen hat er schon oft nöthig gefunden, aber nur gelegentlich und ohne durchgreifende Organisation dieser Maassregel; ganz analog dem, was wir über die Behandlung des Armenwesens sagen mussten: in der Regel beziehen sich diese Bekanntmachungen bloss auf den Verkehr der nächsten Lebensbedürfnisse und haben auch dann mehr den Charakter einer nachkommenden Notiz, als eines voraussehenden und verhütenden Verfahrens. *) Wir enthalten uns darüber mit Absicht einzelner Vorschläge, sind aber überzeugt, dass das Princip einer solchen „Organisation des Verkehrs", wenn es nach allen Seiten ausgebildet würde, einer allharmonisirenden Vorsehung gleich, ohne irgendwo zwingend oder gebietend einzugreifen, alle Theile der landwirthschaftlichen und industriellen Thätigkeit leitend überwachen könnte. Hierauf ist jedoch unserer Meinung nach der Einfluss des Staates, als der centralisirenden Macht, zu beschränken.

---

*) Was in diesem Betrachte auch nur der Sorgfalt des Privatfleisses möglich sei, zeigen die Engländer in ihren statistischen Werken und Reports, den noch nicht übertroffenen Mustern von Genauigkeit und praktischem Werthe. Bis auf die einzelnen Handelsartikel und die Concurrenzverhältnisse des Londoner Strassenverkehrs herab hat neulich ein Engländer die Industrie und Erwerbszweige, welche die Hauptstadt Englands darbietet, uns geschildert: (Henry Mayhew, *the London Labour and the London Poor; a cyclopaedia of the condition and earnings of those, that will work, those that can not work and those that will not work. Vol. I. London* 1850; im Auszuge von A. Springer „zur Naturgeschichte der Gesellschaft" im Deutschen Museum 1851, 21. Heft S. 668—677.) Welche Resultate für den Staatsökonomen ebenso, wie für den Erwerbenden müssten sich ergeben, wenn solche Uebersichten von ganzen Ländern, zunächst vom eigenen Vaterlande, ihnen dargeboten würden!

§. 97.

Auf diese vom Staat gegebene Grundlage wäre nun eine von den einzelnen Beschäftigungskreisen selbstständig ausgehende Organisation der mannigfachsten Art zu gründen. Jeder dieser Arbeitskreise bildet einen Stand, innerhalb desselben besondere Innungen, in welche Jeder zuzulassen wäre, der seine Arbeitstüchtigkeit beweisen kann. Hierdurch wird einestheils dem alten Zunftzwange gewehrt, anderntheils das jetzt schrankenlose Sicheindrängen unbrauchbarer oder unfähiger Subjecte in die Handwerke gehindert. Jeder Stand hat überhaupt seine Ehre, seinen Ruf selbstständig zu vertreten durch solche Meisterprüfungen, welche in angemessener Form wieder herzustellen nicht nur als zweckmässig erscheint, sondern als absolut durch das Recht geboten. — Jede Innung ferner hätte sich nun in's Einzelne zu organisiren nach der Eigenthümlichkeit ihrer Beschäftigungen: — im Landwirthschaftlichen z. B. durch Vereinigung zu grössern Ganzen durch Ackerbaucolonien, wie sie in England, Frankreich und Belgien schon versucht worden sind; *) in den eigentlichen Gewerken durch Einrichtung gemeinschaftlicher Arbeitswerkstätten, gemeinsamen Ankauf der Rohprodukte, durch Gewerbhallen, durch Arbeitercassen für Erspartes oder zu Vorschüssen und vieles Aehnliche. Von allen diesen im Grossen durchgeführten Maassregeln aus könnte auf praktische und darum conservative Weise eine Organisation der Arbeiterverhältnisse (nicht der „Arbeit") begonnen werden, welche die Grundlage einer neuen Existenz für diese wichtigste Menschenclasse im Staate werden müsste.

---

*) Ducpétiaux in seinem Werke: *„de la condition physique et morale des jeunes ouvriers"* (*Bruxelles* 1842) giebt darüber die vollständigsten Nachweisungen nach den von ihm selber in Frankreich und England gemachten Beobachtungen. In einem Artikel im Decemberhefte der *„revue encyclopédique"* von 1832 hat er die äussern Gründe angegeben, wesshalb sich die landwirthschaftlichen Colonien in Belgien nicht halten konnten. (Wir verdanken diese litterarische Nachweisung dem Werke von H. Ahrens über „Rechtsphilosophie", deutsch von Wiek 1846. S. 309.)

Mit Einem Worte: was bisher sporadisch und zusammenhanglos versucht worden ist, muss zu einem zusammenwirkenden Ganzen sich vereinigen, und das einzeln schon Angefangene aber wegen mangelnden Zusammenwirkens Misslungene, in umfassendem Maassstabe und unter der Garantie Aller wiederbegonnen werden. Nur der grosse Gedanke der Gegenwart, die freie Association, kann uns die neue Zukunft bereiten, aber nicht wie die bisherigen verkehrten Versuche ihn uns zeigen, welche ihn darum in Verruf bringen mussten. Er ist nicht das Princip der Revolution, der tumultuarischen Ueberstürzung, sondern das directe Widerspiel derselben und das einzig rettende Gegengewicht. Allein das frei wirkende Bedürfniss und die friedliche Ueberzeugung kann und soll hier wirken. Hier ist es, wo die Selbstvervollkommnung unmittelbar wieder in die ergänzende Gemeinschaft übergeht und umgekehrt. (Vgl. §. 11.)

I. Der Geist der Association daher, dem wir das Wort reden, wird nicht bloss dem Selbsterhaltungstriebe oder dem Nutzen zu Gute kommen; ja er wird deren einseitige Wirkungen vielmehr hemmen und beschränken. Jede Genossenschaft, in die wir treten, soll wie ein sittliches, heilige Pflichten uns auferlegendes Band betrachtet werden, und sie kann es auch, wenn in ihr der Ausdruck des Berufes erkannt wird (§§. 68. 71.), der eigenthümlich sittlichen Lebensaufgabe, der wir zugewiesen sind; wenn wir uns zur Einsicht erheben, dass durch diese nicht weniger, wie durch die Pflichten in der Familie, die göttliche Stimme der Pflicht zu uns spreche. Die bürgerliche Stellung, die Gemeine, der wir angehören, der Stand, dem wir mit freier Wahl uns gewidmet, sind ebenso viel sittliche Bande, die uns umschliessen. Um aber diese allein stichhaltende Ueberzeugung in Allen zu gründen und zu befestigen zeigt sich von Neuem das Bedürfniss einer sittlich religiösen Volksbildung als die gemeinsame Grundlage und der zuerst zu sichernde Ausgangspunkt; — wovon im letzten Abschnitte unseres Werkes bei dem Begriffe der „innern Mission“.

II. Wie der Staat und jede Gemeinschaft in ihrem Kreise damit neue Pflichten zu übernehmen hat ihren Angehörigen gegenüber: so haben sie auch dadurch neue Rechte über dieselben gewonnen. Beide dürfen von Rechtswegen keinen Müssiggang dulden und keine Berufslosigkeit. Sie müssen ferner jeder sittlichen Untüchtigkeit wehren. Auch hier nämlich sind wir am Wenigsten im Stande, für die vernunftlose Willkür, die gegenwärtig dem Einzelnen gestattet, sich nach Belieben zu Grunde zu richten, irgend einen Spielraum oder eine Anerkennung übrig zu lassen, wie der abstracte Rechtsstaat es thut und wie der gemeine Liberalismus es unter die Palladien der persönlichen Freiheit zählt.

Eine in ihren Eigenthumsverhältnissen vollständig organisirte Gemeinschaft, welche dadurch Jedem sein Eigenthum sicher garantirt, erhält auch das Recht, den Müssiggang zu bestrafen; denn das entartete Individuum verstösst nicht nur gegen die erste sittliche Selbstpflicht, sondern es verkürzt auch alle Andern in ihren Eigenthumsrechten, da sie Mitgaranten seines Antheils an Eigenthum sind; so gewiss nicht bloss das Bedürfniss, sondern auch die Würdigkeit über diesen Antheil entscheiden soll. Dieses Recht der Bestrafung wird den Einen sehr bedenklich, den Andern völlig unausführbar erscheinen; und dennoch ist es unabtrennlich vom Begriffe der Genossenschaft und ist unwillkürlich in jeder geübt worden, die sich dauernd behaupten wollte. Die alten Zünfte, in diesem Betracht hochehrenwerth, beaufsichtigten den sittlichen Lebenswandel und die Ehrenhaftigkeit ihrer Mitglieder und stiessen den Unwürdigen aus. Die freien Arbeiterverbände, welche sich in Frankreich (namentlich in Paris) gebildet haben und von denen Fallati uns eine anziehende Schilderung entwirft, *) legen nach freiwilliger Uebereinkunft sich Strafen auf für die Vergehen gegen die Sitte und

*) „Gewerbliche und wirthschaftliche Arbeiterverbände in Frankreich von J. Fallati" in der „Zeitschrift für die gesammte Staatswissenschaft" VII. Bd. 1851 S. 763. 64. Wir können uns nicht versagen, wegen der Wichtigkeit dieses sittlichen *Selfgovernment* folgende Aeusserungen des Verfassers auszuheben: „Die Arbeiter in diesen Verbänden halten jedoch nicht

den Anstand, welche den Geist ihrer Gesellung gefährden würden. Der Träge, Lässige sodann wird durch sich selbst gestraft, indem die geringere Leistung den geringeren Lohn empfängt. Die Strafe ist solchergestalt auf ächt teleologische Weise das Resultat seines Vergehens: er sinkt in gleichem Maasse an Wohlstand herab. Dergleichen Strafen aber haben sicherlich Wirkung, indem sie zugleich die Quelle des Wohlstandes im geordneten Fleisse neben sich erblicken lassen. Das nämlich ist bei den gegenwärtigen unorganisirten Concurrenzverhältnissen das Niederdrückendste für den Arbeiter, sogar für den kleinern Handwerker, welcher der Fabrikproduction nicht die Wage halten kann, dass er selbst bei Fleiss und Sparsamkeit allmählig verarmen muss. Den Ungeschickteren, Talentlosen, aber Fleissigen, kann die Genossenschaft wenigstens vor eigentlichen Lebenssorgen schützen, wenn ihm seine Leistung auch nur einen untergeordneten Platz in seiner Innung giebt. Dies ist ein Geschick, welches, für ihn selber unvermeidlich, dennoch nicht mehr, wie jetzt, das Gepräge eines blinden, ungerechten Zufalls, sondern der waltenden Gerechtigkeit an sich trägt. Er hat darin ein Unbegreifliches anzuerkennen und ihm in Demuth sich zu unterwerfen; ohne Reue und falsche Zerknirschung, wenn er

---

nur wenigstens ebenso strenge — ohne Zweifel viel strenger — auf Sitte und Ordnung, als die Meister und Fabrikherrn, sondern gerade, weil sie es aus freiem Entschlusse und mit der Erkenntniss der Nothwendigkeit thun, hat diese Sitte und Ordnung für sie eine viel höhere Bedeutung, als sie dort haben kann, wo sie nur äusserlich aufgelegt ist. Sie hebt nothwendig die Einzelnen in ähnlicher Weise, wie es das Bewusstsein thun muss, Mitschöpfer und Miteigenthümer eines Geschäftes zu sein, das sich seinen Bestand unter grossen Schwierigkeiten errungen hat.“ Was hier der Verfasser bloss von Arbeiterverbänden für Gewerbs- und industrielle Zwecke, gesagt hat, lässt sich dies nicht auf alle Innungen, auch die für geistige oder wohlthätige Zwecke anwenden? Liegt überhaupt nicht in allem freien Vereinswesen der Antrieb sittlichen Wetteifers, der ebenso zur Selbstvervollkommnung wirkt, wie reines Wohlwollen erzeugt, kurz die ganze „Idee ergänzender Gemeinschaft“ in ihren Wirkungen darlegt? Wir werden die reine, von allem besondern Inhalt abgezogene Form davon später in einer sehr hochstehenden Gestalt humaner Gemeinschaft — in der „Freundschaft“ — wiederfinden.

das Bewusstsein der eigenen gewissenhaften Selbstbildung in die Wagschale legen kann.

Aber wir müssen hierin noch einen Schritt weiter gehen! Unbekümmert um eine kurzsichtige und in sich selber unklare Philanthropie, behaupten wir alles Ernstes, dass unter den wichtigen Hülfsmitteln der Wiederherstellung das Censorenamt, wie alle Kernvölker des Alterthums und unsere Voraltern es besassen, im Schoosse der Gemeine wiederhergestellt werden müsse. Wie es jedoch zu organisiren sei, damit werden wir in einen andern Kreis der Betrachtung, in die sittlich-religiöse oder kirchliche Gemeinschaft, verwiesen; wovon später.

III. In diesem Systeme von Organisationen könnte auch die Gütergemeinschaft, gänzlich oder theilweise ausgeführt, wenigstens einen untergeordneten Rang einnehmen. Bei einfachen Lebensverhältnissen und bei Vereinen von geringer Ausdehnung ist sie anwendbar, und erzeugt dann einen mässigen, aber gesicherten Wohlstand. (Und so ist sie im Einzelnen schon angewandt worden, oft mit glücklichem Erfolge, aber unter individuellen, zum Theil unter vorübergehenden Bedingungen, wie in den ersten Christengemeinden, bei den Mönchsorden und theilweise auch in der Brüdergemeinde: das merkwürdigste Beispiel einer modificirten Gütergemeinschaft bietet endlich der einst trefflich eingerichtete Jesuitenstaat in Paraguay, dem noch jetzt viele einzelne Maassregeln entlehnt werden könnten.)

Die Beobachtung freilich, dass Privaterwerb und Sondereigenthum, mit der Möglichkeit einer Vererbung an die Familie, ein Hauptsporn des Fleisses sei, ist vollkommen richtig; aber nur unter den gegenwärtigen socialen Bedingungen ist es nöthig ihn anzuwenden. Ist Jedem gesichert, dass er nach dem Maasse seines Verdienstes stets ein materiell sorgenfreies, in der Gemeinschaft geehrtes Leben führen könne, ist bei seinen Angehörigen für eine gleiche Zukunft gesorgt nach denselben Bedingungen ihres innern Verdienens: so wird er, wenn er auch nur klug und selbstsüchtig zu rechnen versteht, diese völlig gesicher-

ten, durch die Gesetze des Staats und der Gemeinschaft gewährleisteten Aussichten weit vorziehen den ungewissen und factisch immer unsicherer werdenden Hoffnungen vereinzelten Erwerbes, denen neben das mögliche Gelingen auch das Misslingen gestellt ist. Das ist ja eben der Neid der Privatclassen gegen die Staatsbeamten, dass diesen ein gesetzliches Einkommen gesichert bleibt, während sie selber unaufhörlich von den Schwankungen des commerciellen Verkehrs abhangen, wobei jeder Verlust auf den Einzelnen zurückfällt, während bei gemeinsamen Unternehmungen Verlust und Gewinn für Jeden gefahrloser sich vertheilen würde. Dabei sind auch die sittlichen Nebenerfolge dieser Einrichtung nicht gering anzuschlagen, indem bei dem Systeme gemeinsamen Betriebes und gesetzlich geregelter Gewinnvertheilung der unablässige Neid und Hass über die wechselnden Vortheile und Nachtheile, die stete Quelle rechtlicher Streitigkeiten über das Mein und Dein, mit einem Male gänzlich abgeschnitten sein würde.

Dies Alles braucht jedoch bis zu eigentlicher Gütergemeinschaft gar nicht ausgedehnt zu werden, die vielmehr bei dieser Organisation des Verkehres immer gleichgültiger wird. Wir möchten dabei sagen, was Epikuros auf die Erinnerung erwiederte, dass den Freunden alle Güter gemeinsam sein müssten: dies sei etwas Untergeordnetes und an sich Zufälliges, ja es setze Misstrauen voraus. Wer nur sicher ist, im Falle der Noth Hülfe zu finden bei seinen Genossen, dem ist es völlig gleichgültig, ob er vorher schon realer Mitbesitzer des Gutes sei oder nicht, wenn ihm nur rechtlicher Antheil daran gegönnt ist.

IV. Am Schlusse dieser allgemeinen Betrachtungen angelangt, können wir die Frage nicht umgehen, wie unser System der Organisation sich zu den ökonomischen Bedürfnissen verhalte, die gegenwärtig am Nächsten und Dringendsten Befriedigung fordern. Es ist das unbestreitbare Verdienst von Proudhon, durch den Beweis, dass der bisherige Gegensatz von Capital und Arbeit zum immer steigenden Elend führen müsse, ebenso durch die Untersuchung, was innerhalb der wechselnden und illusorischen Werthe das wahrhaft Werthbestimmende für die Dinge sei — er

beantwortet die Frage wie wir: nur die darauf verwendete Arbeit, — das zu lösende ökonomische Problem auf den doppelten Ausdruck zurückgebracht zu haben: es sei die Aufgabe jedem Arbeitenden ein zinsfreies Capital zu verschaffen, das er in Arbeitswerthe verwandeln und so zurückzahlen kann. Ebenso müsse er, ohne die Vermittlung von Metallgeld, die Arbeit selbst in Geld verwandeln und dadurch zu allen andern ihm nöthigen Werthen gelangen können: — mit Einem Worte ein allgemein organisirter Credit soll an die Stelle des bisherigen Verkehres treten und den Gegensatz von Capital und Arbeit völlig aufheben. Die allgemeine „Volksbank", in der alle Arbeitswerthe zusammenfliessen, regulirt diesen neuen Verkehr, indem sie Jedem gut schreibt, was er verdient, und abschreibt, was er verzehrt hat. *) Diese Ansicht, die übrigens auf richtigen allgemeinen Grundsätzen über die wahre Natur des Vermögens und der eigentlich wertherzeugenden Kraft beruht, ist jedoch, wie wir zeigten, im Grossen niemals vollständig ausführbar, so gewiss sich der Staat nicht in eine blosse ökonomisch-finanzielle Bankanstalt verwandeln lässt, noch mehr darum, weil auch jener Plan einer allgemeinen Volksbank an sich unthunlich bleibt. Sogar dem Staate ist es unmöglich, bei den unendlichen Complicationen aller Verkehrsverhältnisse das Allgemeine und das Einzelne so zu überblicken, um jedes Arbeitsproduct in jedem Augenblicke auch nur annähernd nach seinem gerechten und sichern Werthe zu fixiren. Die Volksbank würde bei annähernden Werthen stehen bleiben müssen, und so entweder den Einzelnen übervortheilen, d. h. ihrer eigentlichen Bedeutung widersprechen, oder wenn sie nach dem höchsten Werthe zahlte, wie sie der Voraussetzung nach soll, daran selber zu Grunde gehen. Ueberhaupt lässt sich in den allgemeinen Verkehrsverhältnissen das Schwanken der Werthe und die Möglichkeit von Verlusten gar nicht aufheben; es lässt sich nur vermindern und was die Hauptsache ist, durch gemeinsamen Antheil unschädlich machen; während bei Proudhon's Volksbank die absolute

*) Vgl. Proudhon's Lehre in unserer „Ethik" Bd. I. §. 320—323.

Werthbestimmung die Absicht ist. Desshalb müssten in ihr entweder alle Gewinne zusammenfliessen, oder sie hätte alle Verluste zu tragen, was Beides gleich unstatthaft ist. Sie wird daher, in ihrem wahren Begriffe festgehalten, unausführbar; in laxerer Anwendung ist sie überflüssig und sogar unzweckmässig. Indem wir daher dies universale und zugleich radicale Hülfsmittel Proudhons ablehnen müssen, wenden wir uns dem andern, schon bezeichneten zu, welches ebenso vielseitig ausführbar ist, als es befestigend auf die gesellschaftlichen Zustände wirken muss, indem es sie nicht auflöst, sondern einem jeden auf eigenthümliche Weise sich anpassen lässt. Wir meinen die Association von Untenher und in kleinern Kreisen für jede Gestalt der Verkehrsverhältnisse. Die grosse ökonomische Aufgabe der Gegenwart, den Gegensatz von Capital und Arbeit auszugleichen und beide stets auf einander treffen zu lassen, deren praktische Lösung Proudhon nicht gefunden hat, weil er den Knoten gewaltsam und mit einem einzigen Centralinstitute, der Volksbank, durchhauen will, kann nur in kleinern Vereinen, bei übersehbaren Verhältnissen, glücklich gelöst werden. Der Einzelne, der bisher schutz- und machtlos allen Lasten und Gefahren der Concurrenz preisgegeben war, schliesst sich mit seinen Leistungen und seinen Bedürfnissen besondern Vereinen an, um Arbeit und Capital zugleich zu finden, Gewinn und Verlust durch Theilung mit den Andern erträglicher auszugleichen und aus dem gemeinsamen Vorrath zugleich besser und wohlfeiler sein Leben zu bestreiten. Dann bedarf es keiner „Volksbank" mehr, und ebenso wenig einer gleich unausführbaren „Organisation der Arbeit" von Obenher. Und damit man nicht sage: das seien unpraktische Entwürfe, so liegen schon Proben solcher Vereine vor uns aus allen Kreisen des Verkehrs, wie sie in England, Frankreich, Belgien bestehen, und im Einzelnen auch in Deutschland sich zu bilden anfangen, die bei ihrer entschieden segensreichen Wirkung immer weiter sich ausbreiten sollten. *) Und so glauben wir nicht nur überhaupt

*) Das Einzelne dieser Thatsachen und der dabei angewendeten Hülfsmit-

ausführbare Mittel vorzuschlagen, sondern auch solche, die von Stund an ohne alle Umwälzung und Gewaltsamkeit in Ausführung gebracht werden können, ja die überall schon einzelne An-

---

tel gehört nicht hierher. Wir verweisen in dieser Beziehung auf die wichtigen Mittheilungen V. A. Huber's, der früher in seinem „Janus“ und in der „Concordia“, jetzt so eben in einer eigenen Schrift: „Ueber die cooperativen Arbeiterassociationen in England“ (Berlin 1852) die Einrichtung solcher freien Vereine lebhaft bevorwortet und an der Organisation derselben in England zeigt, dass ihre Grundsätze praktisch bewährt seien und sich überall in Anwendung bringen liessen. Je weniger wir seine politischen Ansichten theilen, desto willkommner ist uns hier seine Beistimmung. Auch zeigt er sehr richtig, dass das Wesen der Association in diesem rein praktischen Sinne politisch völlig neutral sei und jeder Staatsform sich anschliessen könne. Doch wird er zugeben, dass sie sich am Wenigsten vertrage mit dem in Deutschland und Frankreich noch vorwaltenden Geiste bureaukratisch bevormundenden Regierens. Ebenso ist nicht genug daran zu erinnern, dass es unter uns in Deutschland erst einer sehr allmähligen politisch-socialen Erziehung bedürfe, um dem Sinne für Association und Gegenseitigkeit, welcher dem Engländer bei seiner nirgends hemmenden und elastisch beweglichen Verfassung anerzogen ist, aus unsern jahrhundertelang angebildeten „Unterthanen“-Gewohnheiten zum Siege zu verhelfen. — Noch reichhaltiger ist die Litteratur über das Vereinswesen der Handwerker und Gewerbtreibenden in Frankreich. Ausser A. Cochut: „*Les associations ouvrières, histoire et theorie des tentatives de réorganisation industrielle, opérées depuis la révolution de* 1848“ *Paris* 1851, worin er die einzelnen frei gebildeten Vereine der Handwerker in Paris schildert, ihre Kämpfe und ihr allmähliges Gelingen, ihre innern Gefahren und die Mittel dagegen, und worin er ausserdem die Einrichtung einer „*société de l'humanité*“ zu Lille beschreibt, welche zugleich die wohlfeilere und bessere Beschaffung der täglichen Bedürfnisse durch Engros-Einkauf mitübernommen hat: liegen eine Reihe von Zeugnissen der französischen Oekonomisten, im Uebrigen der stärksten Gegner des Socialismus, über die praktische Ausführbarkeit dieser Art von Association vor. Michel Chevalier in der „*Revue des deux mondes* 1848, Bd. XXI. S. 1077, beruft sich auf Namen wie Rossi, Wolowski, Dünoyer u. A. In Deutschland haben Robert Mohl in „Rau's Zeitschrift für die Staatswissenschaften“ 1835, Bd. II. S. 179, von Kleinschrod, H. Schulze („Mittheilungen über gewerbliche und Arbeiterassociationen“ Leipzig 1850) I. Fallati (in dem schon angeführten Aufsatze: „Gewerbliche und wirthschaftliche Arbeiterverbände in Frankreich“: Tübinger Zeitschrift für die Staatswissenschaft Bd. VII. S. 728—768) u. A. für diese Idee gesprochen; und Volz hat in derselben Zeitschrift (Bd. VII. S. 113. ff.: „Die Fabrikbevölkerung des Ober-Elsass im J. 1850“) die Anfänge einer ökonomisch-sittlichen Organisation der Lebensverhältnisse der dortigen Arbeiterbevölkerung geschildert, welche um ihrer allgemeinen Anwendbarkeit willen die höchste Beachtung verdienen.

knüpfungen und Beispiele im Gegebenen finden. Denn der Gedanke der Association ist ein so alter, zugleich aber auch ein so ewig junger, vielgestaltiger und elastischer, dass auf seine vollständige Durchführung wohl der Uebergang in eine neue Zeit gegründet werden kann. Er ist zugleich die praktische Durchführung des wichtigen ethischen Lebensgesetzes: dass die Vollkommenheit der Gemeinschaft und die des Einzelnen unabtrennlich seien und mit unauflöslicher Wechselseitigkeit sich bedingen; oder noch abstracter ausgedrückt: dass in der Idee ergänzender Gemeinschaft „Wohlwollen“ und „Vollkommenheit“ auf einander hinweisen. Das Princip der Association löst eben diese Aufgabe auf's Augenfälligste: der klar erkannte Vortheil der Genossenschaft ist auch der des Einzelnen und umgekehrt. Der jetzt unser sociales Leben vergiftende Widerstreit zwischen Sonder- und Gesammtinteressen ist hier zu praktischer Ueberzeugung gelöst; der kurzsichtigen Selbstsucht beider ist ihre Spitze abgebrochen. Was die Religion endlich zur Wahrung und Befestigung dieses Geistes beizutragen habe, wird sich zeigen.

V. Nur ein sociales Problem bleibt noch in diesem Zusammenhange zu berühren. Wenn unter den jetzt gegebenen Bevölkerungsverhältnissen es durch die angegebenen Mittel für möglich erkannt werden muss, das höchste Rechtsproblem zu lösen: „Jedem sein Eigenthum zu garantiren in der Gemeinschaft“: so wird bei der jetzt in stätigem Verhältnisse steigenden Vermehrung des Menschengeschlechts nach dem natürlichen Laufe der Dinge ein Zeitpunkt kommen, wo jene Stützen brechen und auch die neuen Hülfsmittel sich als ungenügende erweisen. Malthus hat bekanntlich zuerst darauf hingewiesen, wiewohl er eine falsche Proportion zwischen Zunahme der Bevölkerung und der Ernährung aufstellte. *) Er selber weiss nach seinen naturalistischen Grundsätzen hier keine andere Lösung,

*) Die Controverse darüber zwischen ihm und Godwin ist in der Vorrede zum zweiten Bande dieses Werkes S. XXXIV. ff. ausführlich dargestellt.

als die gewaltsame der rohen Naturmacht, die durch Krankheit und Elend fatalistisch zerstört, was sie nicht zu erhalten vermag. Aber auch die andern Lehrer der Staatswissenschaft vermögen das Resultat an sich selbst nicht zu leugnen. Sismondi hat zuerst darauf hingewiesen, dass die Erfindung der Maschinenfabrikation ganz von selbst Uebervölkerung erzeugt. Rossi, wiewohl er den Progressionsmaasstab von Malthus verwirft, weist dennoch nach, dass die Erde nach dem blossen Laufe der Natur einmal übervölkert sein werde. Proudhon bekämpft dies mit den Waffen seiner erkünstelten Geschichtsanschauung, indem er die Moral und die Freiheit wieder zum Resultate eines blossen Naturgesetzes, einer mechanisch wirkenden Nothwendigkeit machen will. Durch die drängende Uebervölkerung und ihre Concurrenz, sagt er, wird die Arbeit immer bewältigender für den Menschen. Dieser Druck lässt ihn endlich auch gegen die Geschlechtsneigung erkalten. Daraus entsteht ein unwillkürlicher Spiritualismus: die Heirathen erfolgen später; Viele bleiben unbeweibt und so wird die Bevölkerung sich im Gleichgewichte erhalten. Für Proudhon's gesammte Ansicht ist diese Lösung charakteristisch: er kennt nur Calcül und mechanische Wirkungen des Geistes; und so glaubt er auch hier ausgerechnet zu haben, dass die Menschheit durch Ermattung und Muthlosigkeit, durch die fortwährende Krankheit des unbehaglichsten Zustandes vor gewaltsamer Selbstzerstörung sich schützen könne. Ein leidiger und unzureichender Trost! M. A. Ott dagegen hat richtig gesehen, dass die Entscheidung darüber nur in den Willen fallen kann. Der Cölibat, sagt er, wird einst ein sociales Verdienst sein, wie er jetzt ein religiöses ist. *) Kaum jedoch kann

---

*) M. A. Ott: „*traité d'économie sociale, ou l'économie politique coordonnées au point de vue du progrès*". Paris 1851 S. 66. 67. Ueberhaupt ist Ott unter den französischen Schriftstellern über die Socialwissenschaft dadurch ausgezeichnet, dass er die ökonomischen Reformen von moralischen unabtrennlich erklärt. Im Uebrigen vergleiche man „*Sismondi nouveaux principes d'economie politique*", *Paris* 1819. *Liv. VII. chap.* 3., „*Proudhon système des contradictions économiques*". *Paris* 1846. *Vol. I. S.* 397. *ff.* In Deutschland hat Eisenhart „Philosophie des Staats" Leipzig 1843. Bd. II. S. 82. ff. die Bevölkerungsfrage ausführlich behandelt.

darin die letzte, wahrhaft gerechte Lösung des Problemes liegen. Wenn ein Theil des Menschengeschlechts sich dem Cölibat widmen und dadurch die tief sittigende Wirkung des Familienlebens entbehren müsste, so wäre dies eine so schneidende Ungerechtigkeit, dass überhaupt nach dieser Richtung hin, wenn der Cölibat auch ein freiwilliger wäre, die rechte Lösung der Frage nicht fallen kann. Vielmehr bleibt es wesentlichste Bedingung eines dem Begriffe der Gerechtigkeit entsprechenden Staatszustandes, dass jedem Mündigen, zur „Vollpersönlichkeit" Berechtigten, die Möglichkeit der Familiengründung gewährt werde. (Vgl. § 88, V.)

Was nun ist hier zu thun? Vollkommen stimmen wir bei, dass kein bloss natürliches, aus den Gesetzen des mechanischen Gleichgewichts hervorgehendes Mittel ausreichen könne. In der Thierwelt wird das Gleichgewicht erhalten durch wechselseitige Zerstörung, während jedes Thiergeschlecht, sich selbst überlassen, in unbedingter Uebervölkerung sich ausbreiten würde. Der Culturzustand der Menschen hat diesen siegreichen Kampf gegen die Thierwelt schon längst durchgeführt: jedes Thiergeschlecht wird nur geduldet, so weit es dem Menschen dient oder so weit es ihn nicht gefährdet. Diesen Kampf kann der Mensch nicht gegen sich selbst fortsetzen, auch nicht, wie Malthus und Proudhon will, durch Waltenlassen mittelbarer Schädlichkeiten, oder wie Ott, durch Auferlegen von Entbehrungen, welche die volle Entwicklung der Sittlichkeit nicht zulassen. Im wahren Begriffe der Ehe scheint uns die volle Lösung wirklich gefunden. Sie ist, wie wir zeigten (§ 25, c. § 111.), die nicht nur gemüthliche, sondern sittliche Vergeistigung des Gattungstriebes; und unbestritten ist es der specifische Vorzug des Menschen vor allen andern sichtbaren Wesen, jenen Trieb nicht nur „in Schranken halten zu können", sondern in ganz anderer, in geistiger Gestalt, seiner bewusst zu sein. Hiermit ist er als eheliche Liebe und Treue mit der ganzen sittlichen Wirkung in uns gegenwärtig; aber seine physische Bethätigung ist ein höchst untergeordnetes Moment geworden, welches auch schon in unsern gegenwärtigen factischen Verhältnissen einer Menge anderer

Rücksichten weicht. Wenn es jetzt schon Familien, Ortschaften, ganze Gegenden giebt, wo es eben der Vermögens- und Erbschaftsverhältnisse wegen Sitte ist, nur zwei Kinder zu haben: warum liesse sich nicht ein Culturgrad denken oder vielmehr müsste er nicht bei steigender Sittigung von selbst sich erzeugen, wo jene Sitte im ganzen Menschengeschlecht ebenso anerkannt würde, wie jetzt etwa die Pflicht gesitteter Aeltern, ihren Kindern eine sorgfältige Erziehung zu geben? —

Drittes Capitel.

Der Verkehr und die aus ihm hervorgehenden Rechte.

---

§. 98.

Begriff und Umfang.

Im „Eigenthume", werde es nun als rechtlich anerkannter Besitz oder als eigenthümlich berechtigte Arbeitsleistung realisirt, hat die Persönlichkeit eine bleibende Rechtssphäre erhalten, innerhalb welcher sie eine freigewählte Thätigkeit vollzieht, deren Wirkungen von den Andern anzuerkennen sind, indem ihre Willen aus dieser Sphäre rechtlich ausgeschlossen werden. Das Eigenthumsrecht zeigte sich daher als das Princip der festen Begränzung und Sonderung der rechtlichen Vermögensgebiete für die Persönlichkeit.

Aber das Vermögenerzeugende liegt auch im „Verkehre", dem unablässig ergänzenden Austausche der Besitze oder der Arbeitsleistungen. Desshalb geht der Verkehr den Eigenthumsverhältnissen als das Ergänzende stets zur Seite, durchdringt sie, macht sie beweglich und gestaltet sie um, so sehr, dass. wie sich ergab (§ 93.), jedes dem Verkehre (Verkauf, Tausch, Verpfändung) durch gesetzliche Verfügung entzogene Eigenthum nicht mehr Volleigenthum zu nennen ist. Desshalb kann jedoch der Verkehr, wie das Eigenthum, nur vom Rechte getragen und garantirt, seine vollständige und gesicherte Ausbildung erhalten. Der Verkehr ist die Sphäre der veränderlichen Begränzung und des Austausches der rechtlichen Vermögensverhältnisse.

Er wird vermittelt durch Handlungen, welche zum Zweck haben die Rechtssphären der Verkehrenden entweder näher zu bestimmen oder zu verändern. Solche Handlungen heissen im Allgemeinen „Rechtsgeschäfte", und wenn sie durch gegenseitige Willenseinigung zu Stande kommen, „Verträge". Durch die letztern werden vor Allem die Verbindlichkeit zu Leistungen und die ihnen entsprechenden Forderungsrechte (*obligationes* — obligatorische Verhältnisse erzeugt. Sie haben nur dadurch Bestand, dass sie durch ihren Inhalt dem Recht entsprechen, und dass, was ihre Entstehung betrifft, die sich vertragenden Subjecte ihren Willen darin mit Entschiedenheit vereinigt haben. Die äussere juristische Vertragsform ist, wie sich zeigen wird, dabei nur ein Accidentelles, ein äusseres Kriterium und Kennzeichen, dass die Willen sich wirklich geeinigt haben, nicht aber der innere Grund des Obligatorischen für das Vertragsverhältniss.

I. Durch den Verkehr erhält erst das Eigenthum seinen vollständigen Werth und seine höchste Bedeutung. Er ist der friedliche, auf Uebereinstimmung der Willen beruhende Process steter Ergänzung unter den Eigenthümern, welche im Verkehre ihre Rechtssphären gegen einander aufzuschliessen beginnen, und so auch zu höhern, eigentlich ethischen Anknüpfungen die erste Veranlassung finden: das wahrhaft Ethische und Gemeinschaftfördernde am Eigenthume und so sein höchster socialer Zweck. (Dies bewährt sich vom einfachsten Tauschverkehre an, wo man gegenseitig Treue übt und sich vertrauen lernt, bis zu den umfassendsten Handelsverbindungen der Völker und Welttheile hinauf, deren weltgeschichtliche Bedeutung für Ausbreitung der Cultur und humaner Sitte längst anerkannt ist.)

Somit enthält der Verkehr und die aus ihm hervorgehenden Rechte die letzte Entwicklung und höchste Erweiterung des „Urrechts" der Persönlichkeit, welche innerhalb des Rechtsgebietes überhaupt gewonnnen werden kann. Gleichwie durch das Recht auf Eigenthum die Persönlichkeit erst ein festes, objectiv anerkanntes Dasein in der Gemeinschaft erhält, so gewinnt sie durch den Verkehr von jenem gesicherten

Mittelpunkte aus erst freie Beweglichkeit für ihren Willen und für ihre rechtlichen wie sittlichen Zwecke.

II. Aber der allgemeine Verkehr, wie die einzelnen, durch das Bedürfniss ausgebildeten und durch rechtliche Formen geordneten Verkehrsverhältnisse — man könnte sie „Verkehrsinstitute" nennen, wie man von Rechtsinstituten gesprochen hat — erhalten eben dadurch einen durchgreifenden objectiven Werth für die Gemeinschaft. Sie dienen keineswegs bloss dem Vortheil oder der individuellen Willkür der Einzelnen, sondern sie sind Mittel für die höhern ethischen Lebenszwecke, sie sind unerlassliche. Bedingungen zur ethischen Vollkommenheit der Gemeinschaft. Und desshalb sind sie unter den Schutz der Rechtsidee gestellt. Die Verkehrsinstitute insgesammt müssen ihrem Inhalte nach auf Gerechtigkeit gegründet sein; ebenso nothwendig wird vorausgesetzt, dass die an ihnen Theilnehmenden das aufrichtige Bewusstsein ihrer Rechtspflicht (Treue und Glauben) mit dazu bringen.

Es erneuert sich hier daher folgerichtig die Betrachtung, welche wir vom Rechte überhaupt, vom Eigenthume insbesondere zur Geltung brachten. Wie das Recht nur die sichernde Schranke ist für die ethischen Gemeinschaften; wie das Eigenthum nicht Zweck an sich selbst, sondern Mittel bleibt um die höhere (ethische) Persönlichkeit darzustellen: so ist auch der Verkehr nicht letzter, selbstständiger Zweck, sondern die zwar äusserliche, aber unverlierbare Nebenbedingung zur Vollkommenheit aller Gemeinschaft und jedes Einzelnen innerhalb derselben.

Darum muss jedes Verkehrsverhältniss, das einzelnste wie das umfassendste, auch rechtlich gesichert sein. Jeder, der in ein solches eintritt, hat das ursprüngliche Recht auf die Treue des Andern, ebenso darauf, dass dieser ihm vertraue, — der Glaube. Beide sind nur Ausfluss der Heiligkeit und Unbedingtheit der Rechtsidee im Bewusstsein Aller, welche auch jedes einzelne Rechts- und Vertragsverhältniss durchdringt und sich gleich macht.

III. Hierin — und in nichts Anderem — liegt daher auch der eigentliche Grund von der bindenden Kraft der Ver-

träge, wodurch sie, wenn ihre Ausführung auch in die Zukunft fällt, doch vollkommen rechtsgültig bleiben, mithin, soweit in ihnen Rechtszwang anzuwenden ist, erzwingbar, d. h. bei geordneter Rechtspflege klagbar werden.

Bekanntlich berühren wir hier eine der berühmtesten Controversen der ältern und neuern Rechtsphilosopie, über die Frage: was das eigentlich Bindende sei in den Verträgen? Wie verschieden auch die Antworten lauten *), auf den Gegensatz lassen sie sich zurückführen: entweder dass der Grund davon in dem Willen der Sichvertragenden selber liege, oder dass nur durch die gerichtliche Form des Vertrages das Obligatorische desselben entstehe, oder endlich, in welcher Meinung die Meisten übereinstimmen, dass Beides, die Willenseinigung und die gesetzliche Sanction, zusammentreffen müsse, um die bindende Kraft eines Vertrages zu begründen.

Sicherlich ist in Letzterem das Richtige getroffen, um die äussern Bedingungen vollständig anzugeben, wodurch im wirklichen Rechtsverkehre die Vertragsverhältnisse ihre verbindliche Kraft erhalten. Eine andere Frage aber ist, ob der innere Grund damit bezeichnet sei, wodurch erklärlich wird, nicht nur, wie die Verträge positiv und factisch verbindliche Kraft haben können, sondern auch, wodurch sie diese Kraft im Rechtsbewusstsein Aller erhalten, so dass ein Act innerer Billigung und das Gefühl eigenen Gebundenseins jede Rechtsverpflichtung begleitet. Diese Frage, und keine andere, hat die Rechtsphilosophie zu lösen; und es ist auch jetzt noch entscheidend, sie auf die richtige Art zu beantworten, da nicht allein die wahre Natur der Rechtsidee dadurch von einer neuen Seite erkannt wird, sondern auch im Privatverkehr wie im Staatsleben allein daraus die rechten Normen für Feststellung der Vertragsverhältnisse sich ergeben können. In Bezug auf diesen Gesichtspunkt aber müssen wir behaupten, dass diejenigen, welche den Grund jener

*) Eine Darstellung und Kritik der verschiedenen Ansichten findet sich in Betreff der frühern Schriftsteller in Hugo's Naturrecht §. 335. 36. Anm. I., für die neuere Zeit bei Warnkönig Rechtsphilosophie S. 375—385, und Röder Grundzüge des Naturrechts S. 319. ff.

Verbindlichkeit im Willen suchen, ein tieferes Princip im Auge haben als diejenigen, welche bloss in der äussern Rechtsform oder vollends im Bedürfniss oder in der Convenienz des Verkehres das Obligatorische finden wollen. Wir können in dieser Hinsicht an die beiden Gegensätze bei Fichte und bei Bentham erinnern. Jener findet das Obligatorische in einem ursprünglichen Uebereinkommen, in einer Art von Urvertrag; — dieser im unmittelbaren Nutzen, in der äussern Nothwendigkeit, die Verträge heilig zu halten, indem sonst kein gesicherter Verkehr möglich wäre. Ohne Zweifel ist jene Theorie Fichte's nicht erschöpfend: sie beruht, wenigstens dem Ausdruck nach, auf einer *petitio principii*, indem ja wieder gefragt werden müsste, woher das ursprüngliche Uebereinkommen, — eigentlich das Uebereinkommen alle fernern Uebereinkommnisse zu halten — selber seine Kraft und Festigkeit erhalten solle? Aber der Gedanke deutet doch wenigstens richtig auf ein Ursprüngliches im Bewusstsein, als auf den letzten Grund, während Bentham völlig nur bei dem Aeusserlichen des Bedürfnisses stehen bleibt.

IV. Es könnte auf den ersten Blick seltsam erscheinen, wie dem menschlichen Willen, der mit schrankenloser Willkür behafteten Selbstbestimmung, überhaupt nur angemuthet werden dürfe, in irgend einem Verhältnisse definitiv und für alle Zukunft sich zu binden, den unendlich sich verändernden Möglichkeiten dieser Zukunft gegenüber ein Wort zu halten, das man unter ganz andern Voraussetzungen gegeben. Und von diesem Gefühle, wenn es auch nicht immer mit so scharfer Reflexion ausgesprochen wird, finden wir die ganze gegenwärtige Zeit durchdrungen: es ist das eigentlich revolutionäre Element derselben, die antisociale, alle Rechts- und ethischen Verhältnisse innerlich zersetzende Kraft, die den Rechtswillen vergiftende Selbstsucht. Man mag eine innere Bindung des Willens nicht mehr anerkennen, kein Unwiderrufliches für denselben gestatten, weil er „frei" ist, wie man sagt, d. h. weil man sich die Willkür vorbehalten will. Alles, was wir beschliessen, erhält dadurch jenen schlaffen problematischen Charakter, der Grundzug alles unsern Handelns ist, wodurch unsere Zustände

im Staate und im Gesammtverkehre ein blosses Provisorium geworden sind. Die Bindung durch die äusserlichen Rechtsformen ist nur ein schwaches Hülfsmittel dagegen; man sucht gerade durch sie zu überlisten oder man bricht sie geradezu.

Dieser Entartung der Rechtswillen gegenüber, ist nun an das wahrhaft Obligatorische aller Verträge zu erinnern, wovon unser Bewusstsein und unser Wille zugleich ursprüngliches Zeugniss geben, wenn man sich nur getraut, beide wirklich zu befragen. Es liegt allein in der über alle Willkür hinausreichenden objectiven Macht der Rechtsidee. Jede Einigung der Rechtswillen, wie jedes Versprechen, soll gehalten werden, nicht wegen des allgemeinen oder besondern Nutzens — dies ist ein zufälliges und empirisches Element, was im einzelnen Falle auch fehlen kann, — sondern weil jeder Vertrag für sich ein Beispiel, eine concrete Verwirklichung der ewigen Rechtsidee ist, welche in dem Bruche desselben mitverletzt wird. Jeder einzelne Vertragsbruch ist ein allgemeiner ethischer Widerspruch, eine mittelbare oder theilweise Zerstörung der innern Natur des Rechtes. Und dies ist es, was sich auch im subjectiven Selbstgefühle Aller unwiderstehlich ankündigt, wenn „Treue" unbedingt verlangt wird und ihre Verletzung von dem Verletzenden selber innerlich verurtheilt werden muss. Jeder nimmt an und muss annehmen, dass jeder Andere auch in dem einzelnen Falle die Gegenwart der allgemeinen Rechtsidee anerkenne, d. h. dass er treu sein werde.

Desshalb ist ferner die Beobachtung der Rechtsformen bei Abschluss eines Vertrages gleichfalls nicht auf den bloss äusserlichen Erfolg gerichtet, um den Willen der Paciscirenden erst zu binden, sondern sie haben den eigentlichern und tiefern Sinn, dass durch sie constatirt werden soll, es liege im gegebenen Fall eine wahre und aufrichtige Bindung der Willen, d. h. ein durch das Recht geheiligter Vertrag vor. Dies bedeutet jedoch, was wir meinen: es wird aus der geschehenen Beobachtung der Rechtsformen erkannt, dass hier die eine und ewige Rechtsidee in einem einzelnen Beispiele gegenseitiger Bindung der Willen sich wirklich verkörpert habe.

Niemand hat dies wahre Verhältniss zugleich kürzer und tiefer bezeichnet, als Kant *), wenn er sagt: auf die Frage, warum soll ich mein Versprechen halten, sei es schlechthin unmöglich, von diesem kategorischen Imperativ noch einen Beweis zu führen, — (eben weil die Rechtsidee, als etwas Unbedingtes für den Willen, an sich selber Grund ist und nicht durch ein noch Höheres begründet werden kann): — so wenig als es für den Geometer möglich sei, durch Vernunftschlüsse erst zu beweisen, dass zu einem Dreiecke drei Linien gehören. „Es ein Postulat der reinen (von allen sinnlichen Bedingungen des Raumes und der Zeit, was den Rechtsbegriff anbetrifft, abstrahirenden) Vernunft". Der bestimmte Vertrag, das einzelne Versprechen ist daher auch für Kant nur die in „die sinnlichen Bedingungen des Raumes und der Zeit" eintretende, dadurch aber in ihrem Wesen nicht veränderte eine und ewige Rechtsidee.

Hegel, dem es so nahe lag, hierüber richtig zu sehen, da es sein Hauptverdienst ist, die Objectivität und das allgemeine Walten des Ethischen erkannt zu haben, verliert sich dennoch in der Lehre vom Vertrage auf sehr charakteristische Weise, indem er auch hier seine abstract dialektischen Kategorieen hineinspielen lässt, in einen schwerfälligen Formalismus wesenloser Nebenbestimmungen. **) Ihn interessirt vor Allem die im Vertrag sich vollziehende Identität der Willen, die darin zugleich doch nicht identisch sind, die da „eigenthümliche sind und bleiben" (§. 73.). Der Vertrag, behauptet er ferner, „gehe von

*) J. Kant „metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre" §. 19. S. 100. — Stahl („Rechtsphilosophie" II. 1. S. 324) hat Kants Ausspruch kaum vollständig gefasst, wenn er behauptet: Kant meine die Rechtsgültigkeit der Verträge aus der Freiheit zu deduciren, während er aus der Treue deducire. Kant deducirt aus der höchsten, absoluten Idee des Rechts, wie er soll. Stahls Vorwurf gilt dagegen mit vollem Rechte der spätern Missdeutung des Kantischen Freiheitsbegriffes, der bloss in der Freiheit vereinzelter Subjecte bestehen soll. (Vgl. seine Note S. 321. 22.) Von hieraus ist die Rechtsgültigkeit der Verträge allerdings so wenig abzuleiten, dass hierin umgekehrt der stärkste Grund gefunden werden könnte, sie überhaupt in Abrede zu stellen!

**) Hegel Rechtsphilosophie §. 73. u. ff. §. 79.

der Willkür aus", und der identische Wille, der durch den Vertrag ins Dasein trete, sei damit nur ein „gemeinsamer", nicht „ein an und für sich allgemeiner" (§. 75.): — wodurch ganz unentschieden gelassen wird, wie weit für Hegel dieser endliche Charakter des Vertrages reicht, ob er bloss seinen vergänglichen Inhalt betrifft, oder ob er auch auf die Form, auf das innerlich Bindende desselben sich erstreckt? Erst auf sehr mittelbare Weise, bei der „Stipulation" (§. 79.), wo er einem längst unpraktisch gewordenen Begriffe des Römischen Rechtes eine allgemeine Bedeutung beilegt, berührt er die ganze Frage vom Grunde der Vertragsverbindlichkeit. „Das Dasein, das der Wille in der Förmlichkeit der Geberde oder in der für sich bestimmten Sprache hat, ist schon sein, als des intellectuellen" (Willens) „vollständiges Dasein, von dem die Leistung nur die selbstlose Folge ist". Warum aber gewinnt der Wille sein „vollständiges Dasein" durch jene Förmlichkeit? Hegel kann nur antworten: weil er sich eben in jenen Formalitäten der Stipulation auf bestimmte Weise objectivirt, ausgesprochen hat für sich und die Andern. Warum soll er aber dadurch gebunden sein? Hierüber bleibt Hegel die Antwort schuldig; wenigstens hat er sie nicht scharf herausgeläutert aus den Wirrnissen jener Nebenbestimmungen.

Dagegen kommt Stahl das Verdienst zu, bei diesem wichtigen Begriffe auf die rechte Stelle seiner Begründung hingewiesen zu haben (a. a. O. §. 36. S. 321). „Der Vertrag beruht auf Freiheit und Treue: aber die bindende Kraft desselben ist die Treue". Ebenso setzt er trefflich hinzu: „Dass die Treue bloss ein moralisches, nicht auch ein rechtliches Princip sei, das gehört zu jenem Grundirrthum des abstracten Naturrechts, der Entkleidung des Rechts von den ethischen Ideen". Nur das können wir nicht erschöpfend finden, wenn er die Treue lediglich aus der Persönlickeit ableitet, deren „Urcharakter" die Treue sei. Der allgemeine Charakter der Persönlichkeit ist die Freiheit, noch nicht die Treue: diese erwächst erst aus dem gelungenen ethischen Processe, aus der Entselbstung: d. h. aus der Anerkennung eines alle Willkür

bindenden Unbedingten über alle Einzelpersönlichkeiten hinaus (vgl. §. 60. ff.). Mag sich dies auch in der schlichten Form des Volksglaubens aussprechen, dass im Eide, im gegebenen Worte Gott zum Zeugen angerufen werde, dass Er den Bruch desselben bestrafe und dgl.: so ist eben damit schon gesagt, dass nicht in der blossen Persönlichkeit, sondern in einem über alle Persönlichkeit Hinausliegenden der wahre Grund der Treue zu suchen sei. — Ferner zeigt Stahl richtig, dass der Vertrag, um bindend zu sein, zugleich einen an sich ethischen Zweck und Inhalt haben müsse. Sowohl der unsittliche als der zwecklose Vertrag haben keine moralische Verpflichtung. „Soll er aber vollends rechtlich binden, so muss er ein Verhältniss zu seinem Inhalt haben, das einen nothwendigen Bestandtheil des Gemeinlebens, somit der Rechtsordnung bildet." — „Die Forderungen sind keineswegs das blosse Product menschlicher Freiheit und Willenseinigung, sondern sie sind in der Ordnung des Gemeinlebens bereits gezeichnete Kreise und die Willenseinigung ist nur das Mittel für die bestimmten Personen, in sie einzutreten." (S. 323.)

Dies ist es, was auch wir zu zeigen suchten durch die ganze Stellung, welche wir dem Begriffe des Vertrages im Verhältniss zum Eigenthume gegeben haben. Die Rechtsidee, die in beiderlei Hinsicht normirend eingreift, ist kein abstracter gleichartiger Gedanke, sondern sie erzeugt eine reiche Welt fester Institute und entsprechender Rechtsformen in den Eigenthums- und Verkehrsverhältnissen, die selbstständigen Werth haben und um ihrer selbst willen erhalten werden sollen. Die „Treue" aber, die sie erhalten hilft, kann um desswillen doch nicht als blosses Mittel und jene Erhaltung als deren Zweck bezeichnet werden. Beides vielmehr sind selbstständige Werthe, die aber sich wechselseitig decken oder zusammenstimmen, indem es die Eine Rechtsidee ist, welche von den Willen die Treue fordert und in den Gemeinschaften die im Vertrage zu bewahrenden Rechtsordnungen stiftet.

8

§. 99.

Die Arten des Vertrages.

Im Vertrage vereinigt sich der Wille zweier oder mehrerer Rechtssubjecte zu einer gemeinschaftlichen Handlung, welche dadurch für Jeden derselben rechtlich verbindend wird, indem die Willen in Bezug auf den Zweck der Handlung zu Einem Willen geworden sind, so dass jedes der Subjecte seinen Willen in dieser Hinsicht an den des Andern „gebunden“ hat. Wenn der Eine Wille zurücktritt ohne den andern, so ist die durch die Rechtsidee geforderte Gleichheit verletzt (§. 98, II. III.). Nur im Einverständnisse mit dem Andern kann daher Jeder seinen Willen verändern oder zurücknehmen; im entgegengesetzten Falle ist er zu einer Leistung verbunden, welche der dadurch eingetretenen Beschädigung des Andern gleichkommt. — In dieser wirklich und mit beiderseitigem Bewusstsein vollzogenen Verschmelzung (*pactio*, *conventio*) der Willen liegt das Kriterium, dass ein Vertrag oder ein Versprechen vorhanden und dass derselbe gehalten werden müsse. Die positive Gesetzgebung hat daher gewisse äussere Rechtsformen oder Gebräuche festzusetzen, an denen erkennbar wird, ob die Willen der Vertragenden wirklich übereingekommen sind. Das fortschreitende Rechtsbewusstsein hat diese Gebräuche immer mehr vergeistigt und vereinfacht. Doch auch hier hat die positive Gesetzgebung noch immer genau zu bestimmen, in welchen Fällen ein blosses Versprechen (*nudum pactum*) schon eine bindende Obligation erzeugt, in welchen andern ein förmlicher Contract, z. B. eine in gewisser Form vollzogene schriftliche Abfassung dazu nothwendig ist.

I. Im Wesen uud in der Wirkung der Verträge lässt sich sogleich eine doppelte Gattung unterscheiden:

a) Entweder der Vertrag ist blosses Mittel, um ein Rechts-, höher auch ein sittliches Verhältniss überhaupt erst zu gründen und ihm seine rechtlichen Folgen innerhalb der Gemeinschaft zu sichern, während dies Verhältniss über den Vertrag hinaus fortbesteht nach seinem selbstständigen Werthe und nach

den besondern, in seinem rechtlichen oder sittlichen Zwecke liegenden Bedingungen. Der Vertrag ist nur der Ausgangspunkt desselben oder eine, die rechtlichen Folgen an ihm sichernde Nebenbestimmung. Dahin gehört im Privatrecht der Ehevertrag, die Adoption, die Legitimation eines natürlichen Kindes, und dgl.; im Staatsrecht die Völkerverträge, die auf gegenseitige Anerkennung der Unabhängigkeit, Nichtintervention, Neutralität und dgl. gerichtet sind. Am Wichtigsten ist dieser Gesichtspunkt über die untergeordnete Bedeutung der Vertragsform für die Ehe. Die Schliessung derselben ist ein Vertragsact, die Ehe selber ist es nicht mehr. Alle ethischen Verhältnisse, die um ihres bleibenden Charakters in der Gemeinschaft von rechtlichen Folgen begleitet sind (Ehe, Familie) haben diese Seite, die von Verträgen anhebt oder in Vertragsverhältnisse übergeht und daher nach rechtlichen Vertragsformen normirt werden muss, ohne dass das Verhältniss dadurch erschöpft oder in seinem wahren Wesen bezeichnet wäre.

b) Oder das Rechtsverhältniss entsteht ebenso aus dem Vertrage, wie es zugleich durch ihn völlig erschöpft und begränzt wird, so dass alle Bestimmungen desselben nur in Folge und nach Maassgabe der bestimmten Vertragsform existiren und ausserdem gar keine Geltung behalten. Hierher fallen die Verträge in eigenlichem oder engerm Sinne, wo Forderung und Leistung entweder einseitig auftreten oder sich gegenseitig bedingen; ebenso diejenigen Verträge, wo eine bestimmte Zusammenwirkung zu Handlungen versprochen wird, im Privatrecht die Verträge zu einer Geschäftsverbindung, im Völkerrecht die Allianz-, Handels-, Zollverträge u. s. w. Alle diese haben den gemeinschaftlichen Charakter, dass sie nur durch die Vertragsform Gültigkeit erhalten und dass sie gar keinen selbstständigen Inhalt und Werth darüber hinaus besitzen oder ansprechen.

Dennoch ist es möglich auch diese letztere Art von Verträgen in einen höhern, ethischen Lebenszusammenhang zu erheben. Nach unserer Grundansicht über das Gesammtverhältniss des Rechtes zum Sittlichen kann und soll auch jeder solche Vertrag

zum Anknüpfungspunkte dienen, nicht nur um innerhalb desselben Treue zu üben, sondern auch um darüber hinaus ein Verhältniss des Wohlwollens und des ethischen Vertrauens zu erzeugen, was jenem Zwecke des Vortheils erst die rechte Weihe und innere Bedeutung verleiht.

Ein verhängnissvoller Irrthum dagegen ist es in Theorie und Praxis, jene beiden grundverschiedenen Sphären der Verträge zu vermischen und auch diejenigen Verhältnisse für Verträge der zweiten Art zu halten, wo die Vertragsform das bloss Accessorische ist. So hat man die Ehe in gewissen Theorieen und Gesetzbüchern als einen bloss civilrechtlichen Vertragsact betrachtet, nicht minder den Staat in lauter Vertragsverhältnissen aufgehen lassen und so den reinen Eigennutz, die Verleugnung aller Selbstaufopferung für ihn als die gründliche Lebensweisheit in politischen Dingen angepriesen. In gleicher Weise könnte man jedes naive und unbefangene Menschenverhältniss zu einem stillschweigenden Vertrage, zu einem „*do ut des*" erniedrigen, und es geschieht oft genug, um den menschlichen Verkehr immer mehr seines ethischen Reizes und seiner eigentlichen Würde zu entkleiden. —

II. Dies sind die Arten der Verträge, deren die Rechtsphilosophie zu gedenken hat. Das weitere Eingehen auf ihren Inhalt und die Eintheilung der Verträge nach diesem Gesichtspunkt liegt unsers Erachtens ausserhalb der rechtsphilosophischen Aufgabe und fällt dem Bedürfniss und Interesse der positiven Rechtswissenschaft zu. Wie der Verkehr nach seinem weltgeschichtlichen Charakter sich immer erweitert und complicirt, so entstehen auch völlig neue Anwendungen der allgemeinen Rechts- und Vertragsverhältnisse, d. h. ihr Inhalt ist das Veränderliche, Empirische, aber durch die stets gleichmässige Form zu Normirende. Die Eintheilung der Verträge, welche Kant angegeben und Hegel von ihm angenommen hat*), ist allerdings nicht von empirischem Charakter: sie beruht auf dem dreifachen Ge-

*) Kants „Metaphysische Anfangsgründe" etc. §. 31. S. 118 ff. Hegel's Rechtsphilosophie §. 80.

sichtspunkte, dass der Vertrag entweder einseitigen Erwerb beabsichtigt, — „wohlthätiger Vertrag"; — oder wechselseitigen, — „belästigter Vertrag"; — oder weder das Eine noch das Andere, sondern Sicherung des Seinen, — „Zusicherungsvertrag" sei. Bei dieser Eintheilung ist jedoch, wie schon Stahl erinnerte,*) bloss die Art des Leistens, nicht aber die Art der Verpflichtung zu Grunde gelegt; es wird Rücksicht darauf genommen, ob der Nutzen ein einseitiger oder ein wechselseitiger sei, nicht darauf, wie die rechtliche Verbindlichkeit in diesen Verträgen verschieden sich modificire, indem z. B. bei den wechselseitigen Verträgen die Verpflichtung nur unter den Contrahenten, bei Verträgen, die in einer Geschäftsverbindung beruhen, dagegen nicht nur unter diesen, sondern zugleich gegen dritte Personen stattfindet.

Unter den Versuchen neuerer Forscher die Lehre von den Verträgen einzutheilen, verdient der von Chalybäus gemachte**), um des neuen und sinnreich durchgeführten Gesichtspunkts, besondere Erwähnung, wiewohl wir aus den schon angeführten Gründen nicht bergen können, dass uns sein Inhalt über die Gränzen einer „speculativen" Ethik hinauszuliegen scheint. Die Verträge sind nur nach ihrem innern Zweckbegriffe erschöpfend einzutheilen. Dieser besteht nicht nur darin den Verkehr zu regeln, sondern auch zu bewirken, dass dieser Verkehr fortschreitend immer vollkommner, gerechter und zweckmässiger organisirt werde. Diese teleologische Steigerung unter den Vertragsformen ist das neue Eintheilungsprincip, welches Chalybäus durchführt. Er theilt sie hiernach ein in einseitige (wohlthätige) Verträge, wo der Eine der Verleihende, der Andere der Empfangende ist; — sie sind von willkürlicher und zufälliger Natur: daher die unvollkommensten: — in onerose oder diejenigen Tauschverträge, wo auf der einen Seite der Sachbesitz, auf der andern die Arbeitsleistung vorwaltet, und worin wegen der Ungleichheit des Besitzes und der

*) Rechtsphilosophie II. 1. S. 328.

**) System der spec. Ethik II. §. 182. S. 172. ff.

Arbeitsleistung der eine Theil beschwert, der andere geniessend erscheint; — der überwiegende Theil unserer bisherigen unvollkommnen Vertragsverhältnisse gehört in diese immer noch untergeordnete Classe von Verträgen: — endlich in die vollkommen wechselseitigen oder Gesellschaftsverträge, wo jedes Mitglied zugleich Contribuent am Capital, Theilnehmer an der Arbeit, und Mitgeniesser des Erwerbs wie auch Mitträger des Verlustes ist; — die vollkommenste Form aller Vertragsverhältnisse.

Wir könnten uns dieser Auffassung nur beistimmend anschliessen, wenn uns, wie bemerkt, dergleichen überhaupt in eine rechtsphilosophische Lehre vom Vertrage zu gehören schiene. Chalybäus hat darin auf das Trefflichste die innere Entwicklung des Verkehres geschildert, welche bei fortschreitender Vervollkommnung der Eigenthumsverhältnisse stattfinden muss, auf gleiche Weise, wie wir jene im Vorigen zu entwerfen suchten. Dass diese Veränderungen auch in den Formen des Vertrages sich ausprägen und wiederspiegeln müssen, versteht sich von selbst. Dennoch können nach unserer Meinung die Vertragsformen selber darum nicht vollkommnere oder minder vollkommne heissen und darnach eingetheilt werden, ob sie vollkommnere oder unvollkommnere Verkehrsverhältnisse normiren: denn jeder Vertrag ist gleich vollkommen, welcher die Willen auf rechtliche Weise bindet und die innere Absicht des Vertrages, sei diese von höherer oder von minderer Vollkommenheit, dadurch sicher stellt.

§. 100.

Die Rechtsbestimmungen des Vertrages.

Bei jedem rechtlichen Vertragsverhältniss lässt sich ein Dreifaches unterscheiden: die Rechtssubjecte, welche den Vertrag eingehen; der Gegenstand der Leistung; und die obligatorische Verpflichtung, welche er erzeugt, und die nach ihrem Grade und nach ihrer Modalität verschieden sein kann.

I. Alle obligatorischen Verhältnisse sind wesentlich persönliche: sie haften so sehr an den sich Verpflichtenden, dass keiner einseitig sich einen Andern substituiren noch den In-

halt des Vertrages ändern kann, und dass, wo dies geschieht, ein neues obligatorisches Verhältniss, eine „Novation“, eintritt. Der Grund davon liegt im Charakter und Ursprunge dieses Verhältnisses: die Willen gewisser Rechtssubjecte haben sich über einen gewissen Gegenstand der Leistung vereinigt; daher ist es entscheidend, dass es diese Subjecte sind und keine andern. Die freie und bewusste Willenserklärung ist daher die Grundbedingung des Vertrags. Ohne Beides, das in der Persönlichkeit Wurzelnde, ist kein Vertrag vorhanden. Die sich verpflichtenden Personen müssen daher die juristische Fähigkeit besitzen, überhaupt Verträge abzuschliessen. Bei jedem Vertrage ist nämlich erste Bedingung, dass die Sichvertragenden berechtigt und nach ihrem Willen und Urtheil befähigt waren, ihn einzugehen. Der Inhalt des Vertrags muss rechtlich zulässig, der Wille der Paciscirenden muss frei und ihr Urtheil keinem unvermeidlichen Irrthume oder Unwissenheit unterworfen, ebenso durch keine Täuschung und Hinterlist herbeigeführt sein. Andrerseits müssen die Sichvertragenden, neben ihrer juristischen Fähigkeit, auch ihren ernstlichen Willen aussprechen, den bestimmten Vertrag abzuschliessen: wobei die Form und Ausdrucksweise dieser Darlegung eine zufällige, aber von der positiven Gesetzgebung genau zu bestimmende ist, welche daher bei den verschiedenen Gattungen der Verträge selbst verschieden sein kann.

II. Der Inhalt des Vertrages hängt vom Gegenstande der verabredeten Leistung und von der Absicht der Contrahenten ab. Die Leistung kann einseitig oder wechselseitig sein, je nachdem nur der Eine leistet, der Andere empfängt, oder je nachdem Beide zu leisten haben. Die Eintheilung der Verträge in einseitige und in zweiseitige ist daher von durchgreifender Bedeutung, ohne dass durch diesen Unterschied die allgemeine Natur des Vertrages verändert würde.

Die Leistung kann bestehen entweder in einem Geben oder in einem Thun. Das Geben kann auch im Ueberlassen eines Rechts, das Thun im Unterlassen einer gewissen Handlung bestehen. Das Geben enthält zunächst die Uebertragung des Besitzes der Sache: entweder als Einräumung des Eigen-

thums, Schenkung, Verkauf: — oder als Ueberlassung des Gebrauchsrechtes der Sache; Vermiethung, Leihen, bis zu vorübergehendem Gebrauche herab: — oder gar nur als Ueberlassung der Detention einer Sache, z. B. als Pfand.

Das vertragsmässige Thun ist entweder die Uebernahme einer Dienstleistung oder das Versprechen eines Producirens auf eine bestimmte Zeit oder nach einem bestimmten Theile der Kräfte der Leistenden, welches den Lohnvertrag erzeugt: oder es besteht in der Vereinigung der Leistungen für einen gemeinschaftlichen, durch den Vertrag bestimmten Zweck, woraus sich der Gesellschaftsvertrag ergiebt. — Das Thun kann übrigens bestimmten Falles auch bloss darin bestehen, dass man auf eine gewisse Handlung verzichtet, zu welcher man rechtlich befugt gewesen wäre.

III. Was den Grad der obligatorischen Verpflichtung betrifft: so sind an sich selbst oder dem reinen Begriffe nach alle Obligationen gleich verpflichtend (*„omnia pacta sunt servanda“*), so dass von verschiedenen Graden der Verpflichtung in dieser Beziehung eigentlich nicht die Rede sein kann. Aber in dem allgemeinen Charakter des Vertrages liegt seine Erzwingbarkeit durch äussere Rechtsmittel (§. 99.); und in diesem Sinne ist der Grad der äussern Verpflichtung oder Erzwingbarkeit allerdings verschieden. Dieser muss jedoch durch die positive Gesetzgebung festgestellt werden und richtet sich hauptsächlich nach der Rechtsform, in welcher der Vertrag abgeschlossen ist. Die erste Stufe bilden die unklagbaren Obligationen (*obligationes naturales*), z. B. blosse Verpflichtungen auf Ehrenwort, nichtförmliche Versprechen, Verpflichtung der Pupillen und Minderjährigen, und Anderes, was das positive Recht bestimmt. In die zweite fallen die klagbaren (*obligationes civiles*). Das gewöhnliche Zwangsmittel ist nämlich die Klage (*actio*) auf Vertragserfüllung oder auf Schadenersatz, welcher darin besteht, dass auch andere Theile des Vermögens, welche bei der obligatorischen Verpflichtung ursprünglich nicht mit hineingezogen waren, gleichfalls angegriffen werden können. (Diese Haftbarkeit des ganzen Vermögens ist eben damit zum allgemeinen Grund-

satz erhoben worden.) Eine höhere Steigerung ist der Vertrag mit Pfandrecht oder mit Bürgschaft; und die höchste Gränze ist, dass auch die Person selber zur Haftung angegriffen werden könne.

Die Perfectibilität der positiven Gesetzgebung besteht in der fortschreitenden Milderung der Rechtsformen, in denen die Erzwingbarkeit durchgesetzt werden kann. Bei den Römern, Germanen, selbst in England, konnte und kann der Schuldner persönlich zur Haft gebracht werden; die neuern Gesetzgebungen dagegen haben sogar bei Auspfändungen festgesetzt, dass die unentbehrlichen Hausgeräthschaften, das Handwerkszeug und dgl. geschont werden müssen.

Die Modalität der obligatorischen Verpflichtung kann durch Nebenbedingungen aller Art bestimmt sein, welche der Vertrag eben näher anzugeben hat und die gleiche Geltung mit ihm gewinnen, wenn sie überhaupt rechtlich zulässig sind. Der Schuldner kann durch Termine der Rückzahlung, Strafclauseln, Draufgelder und dgl. gebunden oder er kann verpflichtet werden, an gewissen Orten, in bestimmten Münzsorten oder Werthen, an gewisse dritte Personen die Schuld abzutragen. Vor Allem gehören die „eigentlichen Bedingungen“ hierher. —

Viertes Capitel.

Die Möglichkeit der Rechtsverletzung und die Wiederherstellung des Rechts.

---

§. 101.

Begriff und Umfang.

Die Möglichkeit der Rechtsverletzung liegt in dem allgemeinen, vom Rechtsbegriffe unabtrennlichen Grunde (§. 83, 3.), dass jedes Recht dem Willen der Andern eine Bindung der Freiheit, eine Pflicht, auferlegt, welcher sie sich, gleichwie sie mit Freiheit sich ihr unterwerfen sollen, mit gleicher Freiheit auch entziehen können, entweder durch blosses Nichthandeln, Unterlassen, oder durch direct aufhebendes Handeln, Uebertreten. Mithin ist die Möglichkeit der Rechtsverletzung zugleich mit jedem Rechte gesetzt, weil beide, Rechtsanerkennung und Rechtsverletzung, ihre Quelle in der Freiheit haben, gerade ebenso wie im Gebiete des Sittlichen die unendliche Möglichkeit des Bösen der Freiheit des Guten innewohnt (§§. 37. 41.). In beiderlei Hinsicht jedoch reicht die Deduction nur bis zur Anerkennung der Möglichkeit, nicht, wie von Hegel geschehen, bis zur Behauptung der Nothwendigkeit, als wenn hier das Unrecht, dort das Böse ein unerlasslicher „dialektischer" Moment wäre, um erst daran, mittels des „Rechtszwanges" und der „Strafe", die „an und für sich seiende Macht des Rechtes" oder des Guten zur Erscheinung zu bringen. (Man vergleiche über dies wiederkehrende Missverständniss unsere Kritik Hegels, Bd. I. §. 82. §. 100.)

Der einzelne Grund des Unterlassens oder der Uebertretung einer Rechtspflicht kann entweder in irrigem Rechtsurtheil oder in verkehrtem Rechtswillen liegen. Auch bei jenem ist die Freiheit und der Wille mitbetheiligt; denn es ist Pflicht, im Allgemeinen sein Rechtsurtheil zu bilden, im besondern Falle es zu berichtigen, was Beides nur bei schon gebändigter Selbstsucht möglich ist. In beiderlei Hinsicht aber muss das Recht, welches dort gehemmt, unwirksam gemacht, hier (im Vergehen, Verbrechen) geradezu vernichtet und das direct Widerstreitende an seine Stelle gesetzt ist, zu seiner wirksamen Macht und zur bewussten Anerkennung wiederhergestellt werden.

Dies geschieht in jener Hinsicht durch Rechtsfindung und Rechtsentscheidung mittels eines Rechtsverfahrens (Processes): in dieser Beziehung durch Vernichtung des rechtswidrigen Willens und Sühne des verletzten Rechtes (Strafbestimmung und Strafvollziehung.)

Hieraus ergiebt sich die Frage: Was ist das Wesen der Strafe und wie entsteht ein Recht der Bestrafung — da diese teleologisch betrachtet doch nur ein schon geschehenes Uebel durch ein neues vermehrt, an sich also zweckwidrig scheint. — Wer hat ferner dies Recht auszuüben und was ist die letzte Bedeutung der Strafe und des Strafgesetzes?

I. Indem der rechtswidrige Wille sich verwirklicht, wird nicht nur ein einzelnes und vergängliches Recht in höherem oder geringerem Grade dadurch verletzt, sondern zugleich damit die Eine, ewige Rechtsidee zerstört, welche durch alle einzelnen Rechte hindurchgreift und sie dadurch der eignen Weihe theilhaft macht. Es kehrt hier dieselbe Betrachtung wieder, die wir in der Lehre von den Verträgen zur Geltung brachten, dass die Gegenwart der allgemeinen Rechtsidee in ihnen jedem einzelnen Vertrage seine Sanction verleihe. (§. 98, II. III.) Der Rechtsverletzende hat daher hiermit den Anspruch auf Unantastbarkeit der eignen Rechte so lange verwirkt, als er das gehemmte Recht nicht hergestellt oder das geübte Unrecht nicht gesühnt hat. In letzterer Hinsicht schliesst sich nämlich

sogleich der im Wesen gleichmachender Gerechtigkeit (§. 10.) liegende Begriff der Vergeltung an. Nur unter der Verpflichtung, die Rechte der Andern anzuerkennen, hat jeder überhaupt Anspruch auf die Unantastbarkeit der eignen Rechte. Hat er jene nicht bloss durch Unterlassen missachtet, sondern durch rechtswidrigen Willen sogar vernichtet: so hat er, zufolge jenes Begriffes gleichmachender Vergeltung, durch die eigene Rechtswidrigkeit auch seine Rechtsunantastbarkeit verwirkt, und aus der Stärke jener ergiebt sich auch das Maass dieser Verwirkung.

Eine solche, auf Vergeltung gerichtete und dem Maasse rechtswidriger Verschuldung entsprechende Entziehung eigener Rechte für den Schuldigen ist daher in der Idee des Rechts begründet: wir nennen sie Strafe im allgemeinsten Sinne, die daher wesentlich verschieden ist von blosser Wiederherstellung oder Schadenersatz; denn jene ist vergeltend gegen den rechtswidrigen Willen gerichtet. Aber nur dadurch wird sie Strafe in rechtlichem Sinne und Ausdruck des Rechts, — erhebt sich daher über den bloss empirischen Charakter eines „Uebels“ und wird ein schlechthin Seinsollendes, — dass ein genau bestimmtes und durch eine feste Norm („Strafgesetz“) geregeltes Verhältniss in ihr stattfindet zwischen dem Grade der Schuld und dem Maasse der Rechtentziehung durch die Strafe.

(Dies ist auch im unmittelbaren Rechtsbewusstsein Aller der Grund, der die Strafe von Rechtswegen überall fordert, wo eine Uebelthat begangen worden. Dass der Thäter Strafe verdiene, bloss desshalb weil, und in dem Maasse als er Uebles gethan hat, d.h. die Unabtrennbarkeit dieser beiden Bestimmungen, ist so sehr Ausdruck des natürlichen Rechtsurtheils, dass Ausbleiben der Strafe in solchem Falle nicht minder als Unrecht empfunden wird, wie das Verüben der Schuld selbst. Desshalb ist die Gerechtigkeitstheorie*) die einzig wahre und wesent-

*) Wir nennen hier Gerechtigkeitstheorie, was gewöhnlicher als Wiedervergeltungstheorie bezeichnet wird. Dieser letztere Ausdruck kann nämlich zu dem falschen Nebensinne Veranlassung geben — und hat es wirklich gethan — als ob es bei der Strafe darauf ankomme, den Uebelthäter

lich erschöpfende Grundlage für den Begriff der Strafe selbst. Dies schliesst jedoch nicht aus — was bisher zum Theil von den Vertretern der Gerechtigkeitstheorie übersehen worden zu sein scheint, — dass bei den Modalitäten der Strafe nicht auch die Bestimmungen, welche den andern Straftheorieen zu Grunde liegen, als mit bedingende Momente hinzugezogen werden müssen.)

II. Wie überhaupt sich ergab, dass das Recht nur innerhalb der Gemeinschaft und durch den Willen der Gemeinschaft

---

in äusserer „Wiedervergeltung" gerade so viel leiden zu lassen, als er durch sein Vergehen Leiden zugefügt habe. In der That ist dies auch auf der untersten Stufe des noch dunkel wirkenden Gerechtigkeitsbegriffes der Sinn, in welchem die Strafe aufgefasst wird: daher nach altem Gesetze „Zahn um Zahn, Auge um Auge"; daher in der frühern Criminalgesetzgebung die vielen Arten qualificirter Todesstrafe. Und wir können selbst Kant nicht ganz davon freisprechen, jenes äusserliche Element hier eingemischt zu haben, wenn er z. B. die Nothzucht mit Castration bestraft wissen will. Selbst Hegel, wiewohl er an sich selbst das Richtige erkennt (Rechtslehre §. 101.), spricht doch wenigstens nicht das entscheidende Wort aus, was allein jene Vermischung ausschliessen kann. Nicht auf das Qualitative der äussern That kommt es an bei Bestimmung der Strafbarkeit eines Verbrechens, sondern auf die Stärke des darin gezeigten rechtswidrigen Willens und auf die Grösse seiner Auflehnung gegen die allgemeine Rechtsordnung: und dieser Begriff allein macht möglich, die Strafen auf gerechte, aber gemeingültige Weise zu bestimmen, weil hier wirklich allgemeine Gesichtspunkte die leitenden sind. Erst Stahl, so viel wir wissen, hat diesen wichtigen und entscheidenden Gedanken mit voller Klarheit zur Geltung gebracht: („Die Philosophie des Rechts" erste Auflage 1837 II. 2. S. 373; noch schärfer und ausgeführter in der zweiten 1846, II. 2. S. 518) — Hierbei noch ein Wort: wir sprechen weiter unten vom Bande logischer und ethischer Nothwendigkeit, welches Verbrechen und Strafe unauflöslich an einander kette, und wollen durch das letztere Beiwort allerdings bezeichnen, dass es nicht bloss die logische „Macht des Syllogismus" sei, welche in der Strafe sich geltend machen solle („*Fiat justitia et pereat mundus*"); sondern weit eigentlicher, wie es auch Stahls Meinung ist, die verletzte Heiligkeit des Rechts und der Rechtsordnung die Strafe erheische. Indess können wir nicht so weit gehen, wie Stahl, wenn er behauptet (a. a. O. zweite Aufl. II. 2. S. 525 Note, S. 126. 27.), dass es bei Kant und Hegel in Bezug auf die Strafe nur auf das erste Moment, auf die „blosse logische Consequenz", auf „Erfüllung eines unpersönlichen Gedankens" ankomme, und dass sein Princip sich von dem ihrigen durch obiges Merkmal unterscheide. Wir können vielmehr in der Gesammtauffassung der beiden Denker keinen wesentlichen Unterschied von der seinigen finden, wenn wir ihm auch die entschiednere Entwickelung zugestehen.

Wirklichkeit erhält (§. 12.): so muss auch die Wiederherstellung des Rechts vom Rechtswillen der Gemeinschaft, vom Staate, ausgehen, nicht von den verletzten Einzelnen. Nur der Staat hat das Recht der Rechtssprechung und der Strafe. Und zwar nicht desshalb, weil — einer früher geltenden Ansicht vom Staate gemäss — die Einzelnen dahin sich vereinigt haben, im allgemeinen Vertrage, aus welchem der Staat entstehe, auch dies eigene Recht an ihn zu übertragen, auch nicht aus dem Zweckmässigkeitsgrunde, weil Selbsthülfe unmöglich, unvollständig, zweckwidrig wäre, so dass der Staat nur supplementarisch dazuträte: sondern umgekehrt ist das wahre Verhältniss zu fassen. Wiederhergestellt wird das verletzte Recht allein durch gleichmachende Unparteilichkeit, welche die Selbsthülfe absolut ausschliesst. Nur der Richterspruch einer unparteiischen Macht nach gleichbleibender Gesetzesnorm erzeugt gerechtes Urtheil. Daher hat der Staat, als eigentlicher Repräsentant der Rechtsidee, allein das Recht wie die Pflicht, die verletzte Gerechtigkeit wieder herzustellen. Höchstens supplementär könnte die Selbsthülfe des Einzelnen dazutreten, die dann kein Recht wäre, sondern Rache, oder wie im Zweikampfe, seitdem er aufgehört hat im Volksbewusstsein als Gottesgericht angesehen zu werden, ein unklares Zwischending zwischen Rache und Recht. Ebenso ist die „Lynchjustiz" des Volkes, wie sie jetzt in Californien geübt wird, nur das tumultuarische und unvollkommne Surrogat jener durch den Staat anzuordnenden Rechtspflege, insofern aber eine bemerkenswerthe Erscheinung, als sie, uns in die ersten chaotischen Zustände der Staatenbildung zurückversetzend, darin schon den unwillkürlichen Trieb zeigt, nur das als Recht gelten zu lassen, was Ausdruck eines allgemeinen Willens ist.

III. Aus Obigem beantwortet sich auch die dritte Frage: was die letzte Bedeutung der Strafe und des Strafgesetzes sei? Wie sich zeigte, findet ein Band logischer und ethischer Folgerichtigkeit zwischen Verbrechen und Strafe Statt. Jeder, der ein Verbrechen begeht, muss wissen, dass eine und welche bestimmte Strafe ihn treffe; und sie muss ihn treffen mit der

Unausbleiblichkeit einer Naturordnung. Ebenso: Wer von dem Verbrechen Kunde erhält, muss sicher auch von seiner gerechten Bestrafung erfahren.

Nicht auf der wirklichen Bestrafung liegt daher der Hauptnachdruck, sondern darauf, dass Jederman wisse, dass eine Strafe und welche Strafe auf eine Rechtsverletzung sicher eintrete. Die Absicht aber ist, dass sie nicht eintrete, dass gerade durch die Strafandrohung das Verbrechen vermieden werde. Und so hat von dieser Seite die „Abschreckungstheorie“ vollkommen Recht sich geltend zu machen: nicht gestraft wird, um abzuschrecken; die Strafe selbst folgt vielmehr mit logisch-ethischer Nothwendigkeit dem Verbrechen vergeltend auf dem Fusse. Wohl aber ist das Strafgesetz der Abschreckung wegen gegeben: und auch die Strafe kann diesen Nebenzweck erreichen. Auch ist die Majestät des Rechts weit eigentlicher durch die Unentfliehbarkeit des Strafgesetzes bezeichnet, als durch die wirkliche Strafe. Sie selbst tritt nur mittelbar dazu, um die absolute Geltung des Gesetzes zu bestätigen.

Desshalb ist das Strafgesetz das Erste und Ursprüngliche, dessen Existenz durch die Rechtsidee im Staate nothwendig gefordert wird: die Strafe ist nur das Secundäre, Gelegentliche, zudem das Nichtseinsollende, weil sie nach ihrem factischen Erfolge ein Uebel bleibt. Die Strafe kann verschwinden, und wird ohne Zweifel es einmal; das Strafgesetz kann nicht verschwinden und braucht es auch nicht, weil es integrirender Moment ist der Rechtsidee, wenn auch seine wirkliche Anwendung allmählig ganz in Abgang kommen sollte.

IV. Hieraus ergeben sich folgende allgemeine Bestimmungen:

a) Des Staates erste Verpflichtung ist, ein Gesetzbuch zu schaffen, welches, da es die waltende Macht des Rechts im Bewusstsein Aller darstellen soll, der genaue Ausdruck dieses Rechtsbewusstseins in einem bestimmten Volke oder zu einer bestimmten Zeit sein muss. Ferner jedoch, da es möglichst gelungener Ausdruck der allgemeinen Rechtsidee werden soll, muss es stets sich perfectibel erhalten für jeden Sieg, den die

fortschreitende Rechtsbildung über das historische Recht davonträgt. Das wahrhaft Künstlerische dieser wichtigen Aufgabe des Staates liegt darin, dass die Gesetzgebung niemals unter das Niveau des gebildeten Rechtsbewusstseins im Volke herabsinke, etwas Veraltetes in Gesetzen und Strafen beibehalte, weil dies nun nicht mehr wahres Recht für das Volksbewusstsein ist: ebenso wenig darf sie jedoch, aus irgend einer gar nicht dahin gehörenden Rücksicht der Humanität, die charakteristische Strenge des Rechts vermissen lassen. Das Strafgesetz als solches kann nie Ausdruck der Humanität (der „Idee ergänzender Gemeinschaft“), sondern nur der vergeltenden Gerechtigkeit sein: die Strafe dagegen soll durch ihre Beschaffenheit niemals den absoluten Zweck der Humanität unmöglich machen, vielmehr mittelbar ihn erfüllen. Von der Lösung dieser Antinomie nachher. Es braucht übrigens nicht darauf hingewiesen zu werden, wie diese beiden wesentlich zu unterscheidenden Gesichtspunkte vielfach verwirrt worden sind bei den neuern Verhandlungen über die Reform des Strafwesens.

b) Das Zweite ist die unablässige und allgegenwärtige Anwendung jener theils schützenden, theils strafenden Macht des Gesetzes auf alle Rechtsverhältnisse im Staate: — die Rechtspflege des Staates. Sie tritt unmittelbar in Wirksamkeit, wo eine Rechtsverletzung stattfindet, kann aber auch hier nur nach einem gesetzlich vorgeschriebenen Verfahren den Thatbestand und den Grad der Rechtsverletzung untersuchen und feststellen. Dies Verfahren ist Gegenstand des Rechtsprocesses. Ein jedes Gesetzbuch zerfällt daher in die beiden Abschnitte der Processordnung und der Strafordnung.

c) Die gleichmässige und unantastbare Macht des Rechts muss sich in der vollkommnen Gleichheit des Gesetzes für Alle und in der Unparteilichkeit des einzelnen Rechtsspruches offenbaren. In dieser Beziehung fordert sie als Nebenbedingung die vollkommene Unabhängigkeit des Standes, dem die Ausübung der Rechtspflege anvertraut ist, von allen sonstigen Einflüssen im Staate und in der Gesellschaft (Unabsetzbarkeit des Richterstandes): in jener Rücksicht setzt sie gleiche Anwen-

dung des Gesetzes und der Strafform für alle Stände und Glieder des Staates voraus. Kein „ausserordentlicher Gerichtsstand" (der Geistlichen, Adlichen, Akademiker) ist zulässig. Ebenso kann auch der Fürst in seinen Privatangelegenheiten nicht von dieser Gleichheit vor dem Gesetze ausgeschlossen werden.

d) Wer das Recht verletzt, muss wissen, dass die Strafe nicht ausbleibt: aber auch wer von einer Rechtsverletzung erfährt, muss ebenso sicher von ihrer gerechten Bestrafung erfahren. So sagten wir oben. Dies enthält die letzte wesentliche Bestimmung im Begriffe der Strafe, indem die durch das Unrecht verletzte Gerechtigkeit nur dadurch vollständig wiederhergestellt wird, dass diese Wiederherstellung auch im Bewusstsein Aller geschieht. Alle sollen daher nicht nur von der Strafe wissen, sondern zugleich von der Gerechtigkeit derselben: d. h. die Ueberführung des Schuldigen und seine Verurtheilung muss durch öffentliches Rechtsverfahren bewirkt werden, damit es so zur beurtheilenden Kunde Aller komme. Dies ist der unerlassliche Moment; die Oeffentlichkeit der Strafe selbst, namentlich der Todesstrafe, so lange sie noch in Kraft bleibt, ist es nicht; diese soll vielmehr nach andern Bestimmungen, der Zweckmässigkeit, des nachtheiligen oder vortheilhaften Eindrucks auf die öffentliche Sitte und dgl., beurtheilt werden.

§. 102.
Die Rechtspflege.

In welchen Richtungen die vom Staate auszuübende Rechtspflege sich zu bethätigen habe, wird erkennbar, wenn wir auf die im Vorigen entwickelten Freiheitsverhältnisse der Rechtspersönlichkeiten (seien diese collectiv oder individuell), ebenso auf die Arten und Grade des rechtswidrigen Willens, der an Vergehen sich darstellt, hinblicken.

I. Einestheils hat sie Rechtshändel unter den Rechtsparteien zu schlichten, oder sie bestraft aus gebrochenen Vertragsverhältnissen hervorgehende Delicte, oder endlich solche Vergehen, in denen mehr Leidenschaft, Muthwille, Fahrlässigkeit u. s. w., als ein wirklich rechtswidriger Wille sich offenbaren. Die Schlich-

tung dieser, allerdings ziemlich ungleichartigen, aber durch den gemeinschaftlichen Mangel eines eigentlich verbrecherischen Willens analogen Rechtsverletzungen fasst man unter dem gemeinsamen Namen der Civilrechtspflege zusammen.

II. Anderntheils hat sie Vergehen zu bestrafen, die der Absicht und der That nach den eigentlich rechtswidrigen Willen erkennen lassen, und welche zugleich daher einen Angriff auf die allgemeine Rechtsordnung in sich schliessen: — hier qualificirt die Absicht und die That die Rechtsverletzung zum Verbrechen, welches der Criminalrechtspflege zu bestrafen bleibt.

III. Es ergiebt sich schon aus der vorhergehenden Begriffsbestimmung, dass, was das Aeusserliche der That betrifft, keine scharfe und definitive Gränze zwischen beiden Sphären der Rechtsverletzung gezogen werden kann, indem in einzelnen Fällen stätige Uebergänge von dem einen Gebiet ins andere überführen. Als Hauptbeispiel erinnern wir an die Verbrechen aus augenblicklich erregter Leidenschaft, welche der That nach die stärkste Verletzung der allgemeinen Rechtsordnung enthalten, ihrem Ursprunge nach aber auf keine prämeditirte rechtswidrige Absicht schliessen lassen. Wiewohl sie hiernach, wie die Injurien und die Polizeivergehen gewöhnlicher Art, eigentlich der Sphäre der Civilrechtspflege zugewiesen werden sollten: so müssen sie doch wegen der Aehnlichkeit ihres Erfolges und wegen der Analogie ihrer Rechtsbehandlung der Criminalrechtspflege überlassen bleiben.

§. 103.

1. Die Civilrechtspflege.

Ihr allgemeiner Charakter ist schon angegeben: sie bezieht sich nur auf Verletzung eines einzelnen Rechtsanspruches, nicht auf den Schutz der allgemeinen Rechtsordnung. Desswegen ist ihre Haltung durchaus abwartend und supplementar, nicht selbstständig einschreitend und inquisitorisch, wie in der Criminalrechtspflege. Sie tritt nur dann als letzte Hülfe ein, wenn keine Einigung der Parteien erfolgt oder wenn der Schuldige in der Rechtsverweigerung beharrt.

Desshalb kann hier nur auf Klage des Verletzten das Rechtsverfahren eintreten, und auch innerhalb desselben bleibt es den Parteien immer erlaubt, sich privatim zu vergleichen; ebenso selbst nach erfolgter richterlicher Entscheidung sich über die Ausführung derselben vergleichsweise zu verständigen. Demgemäss besteht ihr Princip der Perfectibilität darin, die Processform immer mehr zu vereinfachen und durch ein klares und compendiarisches Gesetzbuch Jedem die selbstständige Einsicht in seine Rechte und Pflichten zu verschaffen, so dass die zu so vielem Missbrauch führende Vermittlung durch Advocaten und Rechtsbeistände immer überflüssiger wird. Bei der Verhandlung selbst ist das mündliche Verfahren das geeignetste, weil es jeder Partei am Kürzesten Gelegenheit giebt, ihre Rechtsansprüche oder Einreden geltend zu machen.

Aus gleichem Grunde nimmt die Civilrechtspflege bei den von ihr abzuurtheilenden Delicten nicht Rücksicht auf die innere Absicht der That, auf den Willen, der ihr zu Grunde liegt (auf *dolus, culpa, casus*); was umgekehrt in der Criminalrechtspflege der entscheidende Moment ist. Auch wer nur durch Zufall beschädigt hat, ist rechtlich zu Entschädigung anzuhalten.

I. Der Zweck der Strafe kann in diesem Gebiete nur darauf gerichtet sein, dass der Verletzte Ersatz erhalte, nicht dass die allgemeine Gerechtigkeit versöhnt werde. Sie soll daher in allen ihren Formen und Folgen sich auf den Charakter des Ersatzes beschränken; in der doppelten Weise: als Wiedererstattung (Entschädigung) bei Rechtscollisionen oder Delicten aus verletzten Verträgen; — oder als Genugthuung bei Verletzungen der innern Persönlichkeit (Beleidigung, Injurien) durch Widerruf, Abbitte, Ehrenerklärung.

II. Aus dem allgemeinen Charakter der Civilstrafe folgt endlich, dass sie von keinen weitern bürgerlichen Folgen begleitet ist, — nicht Ehrlosigkeit, bürgerlicher Tod die Folge von ihr sein kann.

III. Nur anhangsweise und äusserlich gehört in das Gebiet der Civilrechtspflege die Bestrafung von Vergehen, welche in Unterlassung oder Uebertretung gewisser vom Staate gegebener

Verordnungen bestehen, welche irgendwie mit dem öffentlichen Wohle zusammenhangen, aber nur aus besondern Verhältnissen entspringen. Hier ist die Strafbarkeit bloss durch das Gesetz bedingt, nicht im innern Charakter der Handlung gelegen. Dahin gehören Polizeivergehen, Contraventionen aller Art, Zolldefraudation, Wilderei und dgl.; aber auch wirkliche, wiewohl kleinere Verbrechen werden wegen ihrer Häufigkeit, welche bei ihnen ein compendiarisches Rechtsverfahren nöthig macht, hierhergezogen: kleinere Diebstähle, Raufhändel, Schläge und dgl., so dass dem Begriffe nach Civil- und Criminalrecht zwar geschieden bleiben, der Behandlung wie dem Strafmaass nach aber an einander gränzen und in einander übergehen.

§. 104.
2. Die Criminalrechtspflege.

Ihr Wesen ergiebt sich aus dem, gegen was sie gerichtet ist, aus dem Begriffe des Verbrechens. Dies ist in seiner Allgemeinheit ebenso scharf unterscheidbar von den früher charakterisirten Rechtsverletzungen (von Rechtscollision, Vertragsbruch u. s. w.), als doch zu seiner Beurtheilung im einzelnen Falle eine Menge Nebenbestimmungen dazutreten müssen, welche auch für die angemessene Strafbestimmung entscheidend sind.

I. Verbrechen ist Verletzung der allgemeinen Rechtsordnung, welche im Rechtsbewusstsein und in der Sitte eines Volkes gegründet, darum auch durch die Gesetze des Staates geschützt werden muss. Es ist ein öffentliches Vergehen; und Ausdruck davon ist, dass ein vom Staate, als dem Repräsentanten und Schützer jener Ordnung, sanctionirtes Gesetz durch dasselbe gebrochen wird. (Die letztere Bestimmung ist für die positive Rechtspflege von entscheidender Wichtigkeit. Doch wenn gesagt wird, dass „Verbrechen eine durch's Gesetz mit Strafe bedrohte unerlaubte Handlung sei", und weiter hinzugefügt wird: „so lange die strafwürdige Handlung nicht durch das Gesetz verpönt ist, ist sie kein Verbrechen und der Richter kann sie unter ein noch nicht existirendes Strafgesetz

nicht subsumiren" *): so ist dies nur in der Deutung wahr, dass das Gesetz alles wahrhaft Verbrecherische mit einer bestimmten Strafe bedrohe, nicht aber umgekehrt die Handlung erst zum Verbrechen stempeln könne. Das Richtige dieses Zusatzes liegt allein darin, dass die Bestrafung des Verbrechens nur nach einer vorausgehenden allgemeinen Gesetzesbestimmung ausgesprochen werden könne. Ein neues Verbrechen daher muss gleichfalls bestraft werden nach der hierbei eintretenden nächsten Gesetzesanalogie.)

So giebt es nicht nur Verbrechen gegen die Personen und das Eigenthum, gegen den Staat und seine Gesetze, sondern ebenso gut auch gegen die öffentliche Sittlichkeit, gegen den Bestand der Ehe, der Familie, der Religion, in sofern sich diese in einer äusserlich anerkannten und geschützten religiösen Gemeinschaft consolidirt hat. (Schwere Verletzung desjenigen, was dem allgemeinen religiösen Bewusstsein als heilig gilt, ist ein ebenso strafbares Verbrechen, wie Eigenthumsverletzung und Aehnliches; wenn es im einzelnen Falle auch schwer werden mag, die scharfbestimmte Gränze anzugeben, wo die Zeichen antireligiöser Gesinnung die Gränze der freien Meinungsäusserung überschreiten und ins Gebiet eines, den Bestand der öffentlichen Religion gefährdenden, mithin rechtswidrigen Willens fallen.)

II. Zum Begriffe des Verbrechens gehört wesentlich, dass es äusserlich durch die That sich bekunde, in die sichtbare Wirklichkeit eintrete. Der innerlich bleibende verbrecherische Wille begründet kein Verbrechen. Desshalb kommt es:

a) zuerst hier auf den Grad der Aeusserung des Vorsatzes und den der erreichten Wirkung an, um das Verbrechen und seine Strafbarkeit zu qualificiren. Die Stufenfolge von (nächstem oder entferntem) Versuche, von (angefangener oder vollendeter) Ausführung mit oder ohne die beabsichtigte Wirkung bezeichnet hierbei die leitenden Gesichtspunkte. Aber es soll daraus nur die Energie des verbrecherischen Willens ermessen

*) Bauers Naturrecht, dritte Aufl. 1825 §. 229. §. 238. Note a.

werden; der Erfolg, wenn der Wille erwiesen ist, bleibt für die Beurtheilung eigentlich das Zufällige, oder Accidentelle — wenigstens sollte es so sein, — so dass demnach z. B. wiederholte, wenn auch wirkungslos gebliebene Mordversuche, weil sie den festen Vorsatz bekunden, mit dem gleichen Grade von Strafbarkeit belegt werden müssten, wie ein wirklicher Mord.

b) Sodann ist jedes Verbrechen nur Ausdruck eines rechtswidrigen Vorsatzes: der böse Wille macht die Handlung zum Verbrechen und ist eigentlicher Gegenstand der Strafe. Desshalb ist ein wesentliches Erforderniss das Vorhandensein der Zurechnungsfähigkeit und des böslichen Vorsatzes. (Dies gegen den blossen Indicienbeweis: er genügt zur Feststellung des objectiven Thatbestandes, aber nicht des Subjectes der That.) Daher gilt hier die Abstufung von Unzurechnungsfähigkeit, Fahrlässigkeit in verschiedenem Grade: (*culpa*) und von böslicher Absicht (*dolus*). Nur die letztere qualificirt das Verbrechen.

III. Somit wird der Grad des Verbrechens durch einen doppelten Moment bestimmt.

a) objectiv durch die innere Bedeutung des Rechts-, oder sittlichen Verhältnisses, welches verletzt worden ist. Je wichtiger, aber auch je verletzbarer dasselbe, desto schwerer das Verbrechen und die dafür zu bestimmende Strafe. Hierdurch erhält indess der Grad des Verbrechens und seiner Strafbarkeit zugleich etwas Relatives und Temporäres; und es mischt sich bei der letzteren ganz von selbst der Nebengesichtspunkt des Bedürfnisses zeitweiser Abschreckung ein. Verbrechen können zu einer Zeit gefährlicher sein, als zu einer andern, bei einer Localität strafbarer, als bei der andern. (So Diebstahl und Raub, wenn sie in Zeiten allgemeiner Verwilderung durch organisirte Banden verübt werden, oder wenn sie Gegenden treffen, wo die Häuser nicht verschlossen werden, wie in den innern Cantonen der Schweiz: — Falschmünzerei wurde zu gewissen Zeiten des Mittelalters in Italien, gleich der Häresie, mit dem Feuertode bestraft, weil sie der damaligen Convenienz zufolge als das gefährlichste Verbrechen erschien. „Ein Strafcodex gehört darum vornämlich

seiner Zeit und dem Zustande der bürgerlichen Gesellschaft in ihr an". Hegels Rechtslehre §. 218.)

b) Subjectiv, oder in Bezug auf den Thäter, entspricht der Grad des Verbrechens der Beschaffenheit des rechtswidrigen Willens und der Stärke seiner Bethätigung (wie z. B. Giftmord oder Aelternmord einen intensivern Charakter tragen, als gemeiner Mord; Diebstahl an dem Herrn oder Wohlthäter eine schlimmere That ist als gewöhnliches Stehlen). So gewiss nun der Grad der Strafe dem Grade des Vergehens entsprechend bestimmt werden soll, so weit nach dem allgemeinen Wesen der Strafe dies überhaupt möglich ist: — so enthält die subjective Beschaffenheit des Willens den Gesichtspunkt, um innerhalb der besondern Strafrahmen das richtige Maass der Strafe zu treffen; während in dem objectiven Charakter des Verbrechens der entscheidende Gesichtspunkt liegt, um die allgemeine Strafkategorie zu bestimmen, unter die ein Verbrechen zu subsumiren ist. (Wir heben diese Bestimmung nicht darum hervor, weil uns an einer grossen Mannigfaltigkeit von Strafarten und Strafmaassen gelegen wäre, welche im Gegentheil die Criminalrechtspflege noch immer unter dem Joche jenes mechanischen Thuns lassen würde, welches, das bloss Aeussere der That im Auge, die Strafbestimmungen oft nur durch eine Art von Addition nach der Zahl der Rückfälle und dgl. zusammenrechnet, sondern um dem Criminalrichter bleibende Gesichtspunkte zu geben, nach denen er jedes Verbrechen seinem innern Charakter gemäss psychologisch zu individualisiren und auch neue, im Strafgesetzbuche möglicher Weise nicht ausdrücklich vorgesehene Vergehen nach einer festen Analogie mit Strafe zu belegen im Stande sei. Die schwierige, aber unvermeidliche Antinomie, dass nach festen, gesetzlich vorgeschriebenen Strafformen verfahren und dass dennoch jedes Vergehen nach seiner eigenthümlichen Beschaffenheit auch in der Strafe individualisirt werden solle, lässt sich unsers Erachtens praktisch-künstlerisch nur durch Combination jenes doppelten Gesichtspunktes lösen.)

IV. Wenn die Civilrechtspflege, wie wir sahen (§. 102. I.), die Privatklage der Verletzten abzuwarten hat: so muss umgekehrt

die Criminalrechtspflege inquisitorisch verfahren und jedes Verbrechen selbstständig verfolgen. Diese Pflicht liegt eben im Wesen derselben, indem sie nicht bloss eine Rechtscollision von Parteien oder die einzelne Rechtsverweigerung zu schlichten, sondern gegen die Zerstörung der allgemeinen Rechtsordnung einzuschreiten hat. Ergänzend tritt daher hier diejenige Seite der administrativen Thätigkeit des Staates dazu, welche wir recht eigentlich das überwachende Auge desselben nennen können, die Polizei — wovon später. (Bei jenem Inquisitionsverfahren des Staates gegen Verbrechen macht bloss ein wichtiges Vergehen eine charakteristische Ausnahme: — der Ehebruch, der nur auf Klage des verletzten Theils gerichtlich verfolgt werden darf. Der Grund davon ist einleuchtend: nicht nur darin liegt er, dass dies Verbrechen an sich selbst nicht leicht zur öffentlichen Kunde gelangt, sondern auch in dem wichtigern Momente, weil in jenem Verbrechen gegen die Heiligkeit der Ehe so viele persönlichen Beziehungen als Erschwerungs- oder als Entschuldigungsgründe mitwirken können, dass es durchaus der individuellen Ueberzeugung des Verletzten zu überlassen ist, wie er es *beurtheilen*, ob er es bürgerlich bestraft wissen oder es verzeihen will. Vgl. §. 115. von den Gründen zur Ehescheidung.)

Die Untersuchung des Thatbestandes bei den Verbrechen muss, wiederum im Gegensatze mit dem civilrechtlichen Verfahren, selbstständig vom Staate ausgehen. Ebenso der Strafprocess sammt der Vollstreckung der Strafe bleibt, ohne dass der Privatwille zu einem Rechtsvergleiche sich dazwischen legen könnte (§. 102. I.), völlig in den Händen des Staats. Nach den vorher ausgesprochenen allgemeinen Grundsätzen versteht sich dabei die Oeffentlichkeit des Rechtsverfahrens von selbst.

Dies führt die Untersuchung auf die Art der Strafe und auf das bei ihr anzuwendende höchste Strafmaass.

§. 105.

3. Die Art und das Maas der Strafe.

Wie gestraft werden solle, ist unabtrennlich von der Frage: warum gestraft werde? Es wird sich zeigen, dass bei letzterer

Frage, die bisher viel zu wenig in ihrem Zusammenhange mit der Art der Strafe erwogen worden ist, mehrfache Rücksichten zusammentreffen, aus deren Vereinigung erst Beides, Art und Maass der Bestrafung, richtig bestimmt werden kann, während sie in ihrer Sonderung sich zu einzelnen, eben darum für sich unvollständigen Strafrechtstheorieen ausgeprägt haben. Jede dieser Theorieen hat daher relative Wahrheit und Berechtigung — wie denn überhaupt das allgemeine Rechtsbewusstsein bei Beurtheilung solcher Dinge niemals völlig irre gehen konnte: — aber erst mit ihren einzelnen Bestimmungen zusammenwirkend können sie die Strafe in jener doppelten Rücksicht zu einer völlig gerechten und ihrem letzten Zwecke angemessenen machen *).

I. Ihrem allgemeinen Grunde nach kann die Strafe nur betrachtet werden als eine durch die Idee vergeltender Gerechtigkeit selber geforderte, der Schuld und dem Verbrechen mit „ethischer Nothwendigkeit“ (§. 102.) auf dem Fusse folgende Sühne und Busse desselben. Dieser tiefe, über alle zufälligen Betrachtungen und besondere Rücksichten hinausliegende Charakter derselben — der eben in der „Gerechtigkeitstheorie“ zu seiner reinen, von sonstigen Nebenbestimmungen abgetrennten Anerkennung kommt, — macht die Strafe zu etwas schlechthin Unabwendbarem und Geforder-

---

*) Dass die verschiedenen, äusserlich in Widerstreit mit einander stehenden Strafrechtstheorieen nur nothwendige Haupt- oder begleitende Nebenbestimmungen an der Strafe bezeichnen, dass keine aber für sich jenen Begriff erschöpfe, ist seit Abeggs gründlicher Entwicklung dieses Gegenstandes in seinem Werke: „Die verschiedenen Strafrechtstheorieen in ihrem Verhältnisse zu einander und zu dem positiven Rechte und dessen Geschichte. Von J. Fr. H. Abegg“ 1835; und seit Stahl („Rechtsphilosophie“ II. 2. S. 521. ff.) anerkannt. Wir verweisen in Betreff des historischen und kritischen Materials über jene Theorieen auf die beiden Schriftsteller, erinnern aber zugleich an das, was Herbart („Analytische Beleuchtung des Naturrechts und der Moral“ 1836, S. 133. ff.) über H. Grotius bemerkt, dass nämlich dieser, als der Erste, der in diese Untersuchung eintrat, die verschiedenen Gesichtspunkte über den innern Grund und Zweck und Wirkung der Strafe sogleich mit einander verbunden habe, welche die Spätern in einzelne Einseitigkeiten auseinander gerissen; und was Herbart in eigenem Namen später (S. 211. ff.) hinzufügt, indem er die Strafrechtspflege mit der Pädagogik in Analogie bringt, enthält eigentlich dasselbe, was wir im Folgenden, vielleicht nur ausdrücklicher und bewusster, zu zeigen suchen.

tem, nicht nur von Seite der Rechtsordnung, deren Schützer und Verwalter der Staat ist, sondern auch von Seite des Schuldigen selbst. Wie jener durch keinerlei Rücksicht sich abhalten lassen darf, die gerechte Strafe zu verhängen; so darf dieser fordern, sie zu bestehen, damit er nicht nur vor den Andern, auch vor sich selbst und im eigenen Innern der Schuld frei werde, sich zur Gewissheit und zum objectiven Ernste seiner Reue und Busse aufschwinge und so über sein Verbrechen wahrhaft hinauskomme, um fortan in einem neuen, vom Schuldbewusstsein erlösten Leben zu wandeln. Diesen subjectiven, in der Regel ausser Acht gelassenen Moment an der Strafe hebt für sich oder abgetrennt — wo er dann freilich nicht ausreicht, um den ganzen Begriff der Strafe, noch weniger um das Strafrecht des Staates zu begründen, — J. G. Fichte's Abbüssungstheorie hervor: sie macht im Interesse des straffälligen Subjectes in der Strafe das einzige Mittel geltend, um es in die ursprünglichen, durch das Verbrechen verloren gegangenen Menschenrechte wieder einzusetzen; — nicht zufolge eines conventionellen Vorurtheils, sondern nach der innern, allgemeinen Natur unsers Geistes, welchem der Widerspruch mit der Idee der Gerechtigkeit unerträglich ist.

Dies ist eine entscheidende und vom vollständigen Begriffe der Strafe unabtrennliche Betrachtung. Gerade, weil auch der schlimmste Verbrecher mit der Substanz seines Wesens über die eigene Schuld und sein Verbrechen hinausreicht, nicht bloss auf dem sittlichen, sondern auch auf dem rechtlichen Gebiete wiederherstellungsfähig ist: so darf ihm die kurzsichtige Clemenz moderner Menschenliebe, sogar wider seinen eigenen und bessern Willen, den eigentlichen Weg nicht verschliessen, nur durch den Ernst der Strafe innerlich und nach Aussen sich wiederherzustellen. (Wenn Gretchen in der Schlussscene des Faust die dargebotene Befreiung von sich weist und in die erhaben einfachen Worte ausbricht: „Gericht Gottes, dir hab' ich mich übergeben“; oder wenn in des trefflichen Heinrich von Kleist's „Prinzen von Homburg“ der Held des Stückes bei tieferem Besinnen die zuerst heftig verlangte Begnadigung selber zurück-

stösst: so sind dies nicht poetisch gesteigerte, sondern menschlich wahre Züge, die an einer Menge Erfahrungen des Verbrecherlebens sich bestätigen liessen, welchem die ächte, tiefere Menschlichkeit im Strafgerichte ein Mittel gönnen muss, dem überwältigenden Schuldbewusstsein zu entfliehen.)

Alles Ernstes daher müssen wir uns gegen eine seichte, sich selber missverstehende Philanthropie erklären, welche, indem sie das Verbrechen und die Sünde als blosse „Bornirtheit und Verrücktheit" zu bezeichnen liebt, *) die man nicht zu bestrafen, nur zu bedauern habe, auf das Abthun aller eigentlichen Strafe dringt, und die besonders von Frankreich aus verbreitete Sitte, die schwereren Verbrechen als Monomanie zu bezeichen, eifrig vertheidigt. Hier ist ein, in der Tiefe der Sache völlig wahrer Gedanke, wie es auch sonst mit manchem Heilsamen geschieht, in die Hände dilettantischer Oberflächlichkeit gerathen und dadurch unter die Füsse getreten und entheiligt worden. Auch wir haben in der „Phänomenologie des selbstsüchtigen Willens" (§. 37—40.) gezeigt, so klar als es Jene verlangen können, dass Laster und Sünde in ihrem Ursprunge ein sich selbst verkehrendes Streben, ein Wahnsinn des Willens sei und die directeste Analogie mit dem Irrsinne des Urtheils und des Verstandes habe. Wir haben gezeigt, dass es eine reine, „uneigennützige" Bosheit im Menschen nicht gebe, dass er gut sei in seinem tiefsten unaustilgbaren Wesen; wir haben im Einzelnen die Quellen nachgewiesen, aus denen durch eine an's Unwillkürliche gränzende Missleitung des Willens das Böse Dasein und Nahrung gewinnt; wir haben endlich anerkannt, dass die Gesellschaft nur dann ihre Bestimmung erreiche, „wenn sie die Einrichtungen tilge, welche die Versuchung zum Bösen immer neu aus sich erzeugen" (S. 158).

Keineswegs darf aber darum der Ernst und die Entschiedenheit jenes Phänomens vor unserm praktischem Blicke sich verflachen, so dass nun Gutes und Böses, Gesundheit und Verderb-

---

*) „Bornirtheit und Verrücktheit — beides heilbar —
„Ist Alles, was auf Erden Sünde heisst". — Sallet.

niss des Willens unterschiedlos uns in einander fliessen. Vor Allem aber darf uns nicht entgehen, dass nur durch eine entschiedene Krisis und Umkehr, im moralischen wie im rechtlichen Gebiete, durch einen epochemachenden Einschnitt in's Leben jene Verstrickung des Willens gründlich überwunden werden kann. Diese Krisis ist für das Verbrechen, weil das Böse in ihm zur Unwiderruflichkeit einer That geworden ist, die gerechte Strafe. Sie enthält, wenn sie im eigenen Bewusstsein des Verbrechers als gerecht empfunden wird, die gewaltige Bussentscheidung, deren er bedarf, und wird so der kritische Wendepunkt seines Lebens zur Besserung hin. Die Strafe — nach der „Besserungstheorie" gefasst, soll diesen Zweck für die Andern haben: richtig geübt fängt sie bei dem Verbrecher selber an.

II. Und nun erst erhalten wir den höchsten, zugleich den vollständigen Begriff der Strafe. Sie hat zunächst rechtlichen Ursprung und rechtliche Wirkung. Diesen Charakter bezeichnet die „Wiedervergeltungstheorie" auf's Vollständigste; und wenn man sich auf dem Standpunkte des Staates isoliren will, kann man auch mit Martin sagen, dass die Strafe aus dem „Rechte der Nothwehr" gegen das Verbrechen hervorgehe. Damit ist dieser Umkreis in sich abgeschlossen und relativ vollendet. Dennoch können wir nicht in die Behauptung F. E. Th. Hepp's („Darstellung der deutschen Strafrechtssysteme" Vorrede S. IV.) einstimmen: „dass wenn der Staat ohne Strafgewalt bestehen könnte, er die Bestrafung der Verbrechen ebenso dem eignen Gewissen des Menschen und der göttlichen Vorsehung überlassen müsste, als er dies bei den Sünden und Lastern thut." Bei dieser einseitigen Hervorhebung der Nothwehr- und Abschreckungstheorie übersieht nämlich Hepp den specifischen Unterschied des (bürgerlichen) Verbrechens von Sünde und Laster, ebenso die von uns hier hervorgehobenen Momente des Werthes der Strafe für den Verbrecher selbst.

Aber durch die Gerechtigkeit hindurch, deren Ausdruck die Strafe ist, erhält sie selbstständige sittliche Bedeutung. Dies ist der zweite, von der ächten Wirkung der Strafe unabtrennliche Werth derselben. Aber nicht nur nebenbei oder accidentell

soll diese Wirkung eintreten, sondern sie soll in dem Wesen der Strafe, wie in einem Keime, eingeschlossen sein. Sie darf daher — nach dem Grundverhältniss, welches überhaupt zwischen der Rechtsidee und der Idee ergänzender Gemeinschaft besteht — die sittlichen Ideen des Wohlwollens und der Vollkommenheit niemals aufheben, d. h. sie darf durch ihre Art und ihr Maass nicht so weit reichen, um die Wirkungen der letztern unmöglich zu machen. Hieraus ergeben sich die beiden, im Folgenden besonders zu betrachtenden Gesichtspunkte.

§. 106.

A. Die Strafe als rechtliche Vergeltung.

Die Strafe ist gerechte Wiedervergeltung, nicht Wiedervergeltung überhaupt. Gerecht aber wird sie nur dadurch, dass sie im genauen Verhältniss zur Grösse des Verbrechens steht. Der Begriff der Gerechtigkeit fordert daher diese Verhältnissmässigkeit der Strafe ebenso entschieden, als die Strafe selbst. Desshalb ist mit der Stufenfolge der Verbrechen eine gleiche der Bestrafungen festzusetzen, deren einzelne Bestimmungen dem positiven Rechte, dem Strafgesetzbuche zu überlassen sind.

I. Rechtsphilosophisch ist nur daran festzuhalten: dass die Strafe einerseits dem Grade der Rechtsverletzung stets gemäss sein muss, dass sie jedoch andererseits nicht den allgemeinen Begriff des Rechts überschreiten darf. Was aus letzterem Begriffe folgt, wird sich ergeben.

II. Aber noch ein anderer, ein historischer Gesichtspunkt mischt sich hier ein. Factisch lässt sich sehr leicht bemerken, dass die Art und das Maass der Strafe auf's Genaueste damit zusammenhängt, wie sich das Rechtsbewusstsein eines Volkes geschichtlich ausgebildet hat und auf welcher Stufe allgemeiner Cultür sich dasselbe befindet. Bei einem rohen oder durch Zeitumstände in Verwilderung zurückgesunkenen Volke wird das höchste Strafmaass und die härteste Art der Strafe durch die Sitte gefordert und darum auch ihm nöthig sein. Desshalb haben in gewissen Zeitaltern und bei gewissen Culturgraden Strafen entstehen und eine relative Berechtigung behalten können,

welche vom Standpunkt des rechtsphilosophischen Begriffes zu verwerfen sind. Von diesen Strafarten und Strafmaassen ist zu sagen, dass sie zur allmähligen Abschaffung bestimmt sind, während es Sache der künstlerischen Beurtheilung ist, den Zeitpunkt anzugeben, wo sie erlöschen können, endlich wo sie es müssen. Darüber werden daher die Urtheile Verschiedener auch verschieden ausfallen. Der allgemeine Gang der Rechtsbildung kann aber nur darin bestehen, dass auch in den Strafen das allgemein Vernünftige, Hand in Hand gehend mit der ganzen Cultur des Volkes, immer mehr den Sieg davon trage über die historische Gestalt und die zufälligen Verschiedenheiten des Rechtes. Im Strafrecht wird es jedoch am Ersten erreichbar sein, ein „allgemeines Gesetzbuch der Menschheit" zu entwerfen (vgl. §. 12, S. 57), weil Verbrechen wie Strafen im geringsten Maasse an individuelle Volkszustände geknüpft sind, sondern am Meisten den übereinstimmenden Typus menschlicher Leidenschaft an sich tragen.

III. Unter jenen Strafen, welche zu allmähliger Abschaffung bestimmt sind, steht nun die Todestrafe obenan. Und es verlohnt vielleicht sich der Mühe, das Urtheil über diesen Gegenstand aus rein begriffsmässigen Gründen abschliessend festzustellen, da jetzt offenbar der Wendepunkt eingetreten ist, wo man nach einer mit plötzlichem Enthusiasmus verfügten Aufhebung der Todesstrafe, Reue darob zu empfinden beginnt und sich anschickt, diesen Schritt wieder zurückzuthun: — das allerschlimmste Zeichen von Verworrenheit des öffentlichen Urtheils, wenn man etwas an sich Heilsames und gar nicht zu Vermeidendes durch unzweckmässiges Verfrühen in übeln Ruf bringt und so gleichsam zum Voraus unmöglich macht!

Im Begriffe der Strafe (§. 102), auch nach ihrem höchsten Strafmaasse, kann nichts mehr liegen, als die Vernichtung der Persönlichkeit des Verbrechers nach allen seinen Rechten in der Gemeinschaft; aber, wie hieraus von selbst hervorgeht, der Persönlichkeit nur in ihrer rechtlichen Bedeutung. Wie wir aber gezeigt haben (§. 83. II. 1.), fällt Leib und Leben, die ganze unmittelbare Existenz der Persönlichkeit jen-

seits jener Gränze: sie ist Bedingung und Voraussetzung für die allgemeine Rechtsfähigkeit und jedes einzelne Recht des Subjects, welche ja überhaupt erst innerhalb der Gemeinschaft entstehen; mithin beruht sie weder auf einem allgemeinen noch besondern Rechte. Wenn daher auch — was das Aeusserste der Strafe ist — die gesammte Rechtsfähigkeit des Subjects vernichtet, alle Rechte ihm entzogen werden: so reicht dies nicht bis dahin, den Menschen am Leben anzugreifen, weil keine Rechtsentziehung so weit reichen kann. Das höchste Verbrechen (Mord) könnte nur mit Ausstossung aus der Rechtsgemeinschaft, oder da hier das höchste menschliche Recht selber verletzt ist, mit Ausstossung aus der menschlichen Gesellschaft bestraft werden. Völlige Verbannung aus den Gränzen der Civilisation — in die Einsamkeit lebenslänglicher Haft oder durch Preisgebung an die Zufälle der Natur oder wilder Völker — ist nach dem reinen Rechtsbegriffe die höchste, consequenteste, und auch wohl im Gefühle des Verbrechers die schärfste Strafe für das grösste Verbrechen: — für die Tödtung bleibt auch hier kein Platz übrig. Sie fällt über die Sphäre rechtlicher Wiedervergeltung hinaus in die der Rache und Gewalt.

Was hierbei bisher noch immer zu dem Trugschlusse verleitete, die Gerechtigkeit fordere „das Blut dessen, der selber Blut vergossen hat", *) ist die Verwechslung der realen, qualitativen Wiedervergeltung (woraus das bekannte *jus talionis* entsprungen) mit dem Begriffe rechtlicher Sühne, wiewohl zuzugeben ist, dass sich zu letzterm Begriffe das Rechtsbewusstsein überhaupt erst allmählig aufgeschwungen habe. Seitdem aber jenes ganze Princip hat aufgegeben werden müssen, — und dies war nothwendig, weil es eine gemeingültige und rationelle Bestimmung der Strafmaasse gar nicht zulässt: — ist es nur eine Halbheit und Inconsequenz, mit der verschärften Todesstrafe, die wirklich abgeschafft ist, nicht die Todesstrafe überhaupt aufzugeben, welche nach der jetzt geltenden Rechtsphilosophie wenig-

*) Stahl Rechtsphilosophie II. 2. S. 542. Note.

stens noch die gleich schweren, aber ihrer Qualität nach völlig heterogenen Verbrechen des Mordes, des Hochverraths und der Empörung umfassen soll (Stahl a. a. O.). Zwischen Hochverrath und der als Strafe darauf gesetzten Tödtung ist jedoch keine innere Analogie, wie zwischen Mord und Lebensberaubung. Den letztern belegt man mit der Todesstrafe um dieser innern Aehnlichkeit willen; den Hochverrath offenbar nur desshalb, um durch die härteste Strafe von ihm abzuschrecken. Hier vermischen sich daher zwei heterogene Strafprincipien, und wenn die Todesstrafe überhaupt einmal abgeschafft ist, empfindet auch das natürliche Gerechtigkeitsgefühl keinen Widerspruch, bei Hochverrath oder Empörung die Todesstrafe nicht mehr angewendet zu sehen. Es bleibt daher nur der Mord übrig; und in der That haben die Vertheidiger der Todesstrafe, unter Beistimmung jenes natürlichen Gefühles, sie für dies Verbrechen beibehalten wollen. Dann aber, weil hier das Princip des *ius talionis* ausnahmsweise noch walten soll, müssen sie, um consequent zu sein, einen Schritt weiter gehen: sie dürfen sich nicht scheuen, auch verschiedene Grade derselben, kurz die verschärften Todesstrafen, wieder zu begehren. Denn in der That — dieselbe fast schmerzlose Todesstrafe durch das Schwerdt oder das Fallbeil, welche den einfachen Mörder und die durch die ausgesuchtesten Qualen einer langsamen Vergiftung tödtende Gattenmörderin trifft, gewährt nach diesem Principe kein gerechtes Strafmaass für beide, und der natürliche Volkssinn hat sich in letzterm Falle wohl oft nach raffinirteren Strafen umgesehen. Sollen nun diese — und zwar mit Recht — nicht zugelassen werden (Stahl, S. 542.): so zeigt sich eben hieran, dass selbst für den Mord der Begriff einer qualitativ vergeltenden Strafe sich nicht durchführen lasse, dass wir auch hier auf das einfache Princip rechtlicher Vergeltung und seine begriffsmässig nothwendigen Gränzen zurückgeführt werden. Ein Nebenerfolg wäre es aber, wenn dabei das Tiefere erkannt würde: dass die rechtliche Strafe mit der innerlich rächenden und strafenden Nemesis Nichts zu thun habe, dass die letztere lediglich im geheimnissvollen Innern des

Verbrechers ihre Macht üben könne; hier aber um so sicherer und unentfliehbarer. Und desshalb gerade, — um dem schweren Verbrecher Zeit zu lassen, innerlich gestraft zu werden und an der Reue sein Gericht, endlich seine Wiederherstellung zu finden, — aus diesem rein psychologischen Grunde zeigt sich die Todesstrafe ebenso unzweckmässig, als sie rechtswidrig ist. Dies deutet sogleich auf den zweiten, sittlichen Gesichtspunkt bei der Strafe, wovon im Folgenden (§. 107).

Der scharfsinnigste und in der That gewichtvollste Grund für Beibehaltung der Todesstrafe, weil er die praktische Gefahr ihrer Abschaffung geltend macht, beruht auf dem Principe nöthiger Abschreckung. Eine Gesetzgebung, welche auf den Mord nicht die Todesstrafe, sondern nur Freiheitsstrafe setzte — sagt man*) — würde das Gesetz, welches das Leben schützt, nicht in seiner vollen Heiligkeit erhalten: also weit entfernt eine menschliche zu sein, würde sie im Gegentheil die Achtung vor dem Menschenleben verläugnen; sie wäre eine ungerechte Gesetzgebung.

Dieser Grund ist temporär und local von wirklicher Bedeutung und kann, bei gewissen Bildungsstandpunkten eines Volks, allerdings vor zu frühzeitiger Abschaffung der Todesstrafe warnen: aber er vermag Nichts zu ändern an den allgemeinen Rechtsgrundsätzen und an dem inneren Bestande der Sache. Er beruht auf der factischen Behauptung, dass ohne Todesstrafe die hinreichend schützende Abschreckung hinwegfallen würde, welche als Nebenbestimmung jeder Strafe zukommen muss. Dies aber setzt immer noch die irrige und auch im Volksbewusstsein endlich verschwindende Illusion voraus, dass die Todesstrafe härter sei, als die Einsamkeit einer lebenslänglichen Haft, deren furchtbar ergreifende Gewalt, wie die Erfahrung gelehrt hat, wohl das hartnäckigste Gemüth zu brechen im Stande ist.

Ausserdem hat man bekanntlich durch statistische Verglei-

---

*) Stahl, a. a. O. S. 540.

chungen ermittelt, dass weder Verschärfung, noch Milderung der Gesetze gegen schwere Verbrechen auf ihre Vermehrung oder Verminderung einen bleibenden und regelmässigen Einfluss äussern. Dagegen das Resultat ist durchgreifend festgestellt, dass desto weniger Verbrechen begangen werden, je zuverlässiger und unnachsichtlicher ihre Bestrafung ist.*) Und dies allein entspricht der Natur der Sache. Dem bloss geschriebenen Gesetze, sei es streng oder milde, glaubt der Verbrecher entgehen zu können. Zeigt es sich mit unentfliehbarer Macht allgegenwärtig wirksam: so schreckt und schützt es zugleich und kann erst dann seine innere Kraft erproben.

(In der gegenwärtigen Zwischenepoche daher, ehe sich das gemeinsame Rechtsbewusstsein über die wahre Beschaffenheit von Härte und Milde in den Strafen berichtigt hat, ehe der Erfahrungssatz allgemeiner feststeht, dass lebenslängliche Freiheitsentziehung in Wahrheit unendlich härter sei als der Tod, — wäre als der zweckmässigste Ausweg vielleicht zu rathen, dass man die Todesstrafe gesetzlich zwar nicht abolire, in der Regel aber unvollzogen lasse und auf sogenanntem „Gnadenwege" in die nächste der lebenslänglichen Freiheitsstrafe verwandele.**) Warum wir nämlich die gerichtliche Tödtung für ein vom Staate

---

*) Wir verweisen darüber an die vortreffliche Monographie: „Wissenschaft und Leben in Beziehung auf die Todesstrafe; ein philosophisches Votum von M. Carriere, ein strafrechtliches Gutachten von Nöllner." Darmstadt 1845. S. 62 ff., und in Betreff der Strafarten mit Rücksicht auf ihre psychologische Wirkung und das wahre dabei zu beobachtende Maass der Gerechtigkeit müssen wir uns auf die ausgezeichnete Schrift von G. Mehring berufen, die überhaupt mit unserer Darstellung zu vergleichen ist: „Die Zukunft der peinlichen Rechtspflege aus dem Standpunkte der Seelenlehre betrachtet"; Hall 1848. S. 40 ff. S. 57 ff.

**) So geschah es geraume Zeit hindurch — ohne dass die geringste Zunahme schwerer Verbrechen dabei gespürt worden wäre, — unter der vorigen Regierung in der Preussischen Rheinprovinz. Der König vollzog kein Todesurtheil, welches vom Geschwornengericht gesprochen war, weil das Eingeständniss des Schuldigen nicht nöthig war, wie nach dem Preussischen Landrecht, um das Urtheil gültig zu machen. Eine ähnliche, nur noch tiefer greifende Gewissenhaftigkeit sollte jeden Staat abhalten, überhaupt ein Todesurtheil zu vollziehen.

sittlich nicht zu verantwortendes und daher schlechthin zu vermeidendes Uebel ansehen, davon die Gründe im folgenden §.)

IV. Nach dem bisher von uns aufgestellten Rechtsgrundsätze kann das höchste Maass der Strafe nur in der unbedingten Ausschliessung des Verbrechers von aller Rechts- und menschlichen Gemeinschaft bestehen. Wie diese jedoch durchgeführt werde — ob als lebenslängliche Verbannung (Hinausstossung ins „Elend", — in die Landes- und Culturlosigkeit: Deportation), oder als einsame Haft; — scheint vom Rechtsstandpunkte gleichgültig oder unbestimmbar, — vorausgesetzt, dass Beides gleich thunlich und ausführbar ist für den strafenden Staat selber. Das gestrafte Individuum nämlich hat, von diesem Standpunkte aus, gar keine Rücksicht mehr anzusprechen. Anders ist es vom hier mitbestimmenden Standpunkte der Idee ergänzender Gemeinschaft aus (des Wohlwollens und der Vollkommenheit). Wir werden daher bei dieser Frage noch einmal anzuknüpfen haben (§. 107, II.).

Die weitere Abstufung der Strafen nach Unten wird nur in Freiheitsentziehung auf längere oder kürzere Zeit — und da Jeder im Staate von seiner Arbeit leben soll, der Verbrecher aber das Recht verwirkt hat, die Arbeit nach freigewähltem Berufe und mit Pflege seiner geistigen Individualität (mit Musse und zur Musse) zu treiben, in Zwangsarbeit bestehen können, an welche letztere sich zugleich auf treffliche Weise sittliche Erziehmittel anknüpfen lassen. Auch die Geldstrafen sind vom Rechtsbegriffe aus wohlbegründet, theils als die leichteste und adäquateste Form des rechtlichen Ersatzes, theils als eigentliches Strafmittel. Dagegen ist es willkürlich und darum nicht zu rechtfertigen, die verdiente Freiheitsstrafe durch Geld ablösen zu können. Gegen die Rechtsgültigkeit der Ehrenstrafen haben wir uns schon früher erklären müssen (§. 91, III.).

Was endlich die Strafe durch körperliche Züchtigung („Prügel") betrifft, welche, gleich der Todesstrafe, bereits gesetzlich abgeschafft war und ebenso, wie diese, jetzt von manchen Seiten heftig zurückgewünscht wird: so lässt sich die Controverse über dieselbe unsers Erachtens nicht schwer lösen. „Prügel" können überhaupt nicht als rechtliche Bestrafung und Straf-

mittel angesehen werden: — was hat eine gewaltsame und schmerzerregende Einwirkung auf die Oberhaut des Menschen mit dem Rechtsbegriffe zu thun? Man könnte sonst auch heftige Zug- oder Blasenpflaster als Strafe verordnen. Sie sind nur als äusserliches Zucht- und Bändigungsmittel der niedern Pädagogik für Kinder und Erwachsene zuzuweisen und mögen hier, rationell angewandt, ihren grossen praktischen Werth haben. Bekanntlich kann der Mensch nur über dem Thier stehen oder unter dasselbe herabsinken. Wo diese viehische Verrohung eine unmittelbare Bändigung nöthig macht, da ist gegen jenes Zuchtmittel gar Nichts zu erinnern. Aber es wäre seltsam, und ein furchtbares Zeugniss gegen die allgemeine Culturstufe eines Volks, wenn man dasselbe als ein allgemein anzuwendendes Strafmittel in das System der Strafen aufnehmen wollte.

§. 107.

B. Die Strafe vom sittlichen Gesichtspunkte.

Dass dieser Gesichtspunkt auch bei einer so wichtigen Aeusserung der Rechtsidee, wie die Strafe ist, mitbestimmend eingreifen müsse in die bloss rechtliche Gestalt derselben, geht aus der ganzen Consequenz unserer Grundansicht hervor: — ebenso aber auch, dass dies nicht dualistisch in einem blossen Nebeneinander oder in einer Vermischung beider Elemente bestehen könne; — so nämlich hat man diesen sonst keineswegs ausser Acht gelassenen Punkt bisher aufgefasst und behandelt, — sondern also: dass die Strafe in ihrer rechtlichen Form ganz von selbst und nach ihrer innern Beschaffenheit sittliches Bussmittel werde.

Dies könnte als etwas Unmögliches oder wenn man es dennoch durchsetzen wollte, als etwas Erkünsteltes erscheinen; und wir gestehen, dass diejenigen, welche der Würde der Rechtsidee auch in der Strafe rein und ungeschmälert Rechnung getragen wissen wollen, mit vollem Fug gegen mancherlei Vermischungen der Strafe mit fremdartigen, seicht philanthropischen Nebenrücksichten missbilligend sich erklären konnten. Diese Besorgniss verschwindet jedoch, wenn man auch hier in die Tiefe geht und

die innerliche, aus dem Wesen des menschlichen Geistes selber entspringende Wechselbeziehung zwischen Rechtsidee und Zucht des Willens, zwischen gerechter Strafe und sittlicher Busse fest im Auge behält.

Aber diese Beziehung soll nicht eine bloss innerliche, abstracte bleiben und so dem Zufall ihrer Bethätigung überlassen sein, sondern sie soll der künstlerischen Ausbildung anheimfallen, um nicht allein in Bezug auf die Gesellschaft, sondern auf den Verbrecher selbst den rechtlich-sittlichen Begriff der Strafe und ihre vollständige Wirkung durchzusetzen.

I. Der Schuldige bleibt auch innerhalb der Strafe Theil der Menschheit, wenn auch entartetes, doch nicht verlorenes, sondern mittels zurückgebildeter Entartung gerade ihr wiederzugewinnendes Glied der menschheitlichen Gemeinschaft. Und dies ist der entscheidende Grund, warum es mit der eigentlichen Bedeutung des Staates im schneidendsten Widerspruche steht, durch Strafe zu tödten, weil jede ihm anvertraute Persönlichkeit, so lange sie existirt, immer noch als mögliches Mitglied sittlicher Gemeinschaft von ihm geachtet werden muss. Ihre Freiheit soll, wegen ausschweifenden Missbrauchs, rechtlich reprimirt, sogar völlig unschädlich gemacht werden. Dies ist der rechtliche, in ungeschmälerter Kraft zu lassende Erfolg der Strafe. Aber dieselbe Freiheit kann allein — und soll darum — das Mittel der Umlenkung, Besserung werden. Der Staat hat darum die weitere Pflicht, gerade an die Strafe anzuknüpfen, um sie zum Mittel der Besserung zu machen; — dies ist der, von jenem ersten unabtrennliche, sittliche Gesichtspunkt der Strafe. Der Schuldige ist gerade durch die Strafe — nicht trotz der Strafe — der sittlichen Pflege und Erziehung durch den Staat empfohlen, die mit unermüdlicher Geduld an ihm geübt werden muss.

II. Und dies ist der letzte entscheidende Grund, welcher uns die Tödtung für eine schlechthin aufzuhebende, durchaus unverantwortliche Strafe erachten lässt, weil mit dem Zerstören eines von der ewigen Weltordnung dem Verbrecher noch gegönnten Lebens alle sittliche Wiederherstellbarkeit für ihn

gewaltsam abgebrochen, weil er unvorbereitet in eine ihm und uns unbekannte Lebensform hinausgestossen wird. Die Tödtung — Selbsttödtung wie fremde — bleibt einmal unter allen möglichen Thaten der gewaltsamste Eingriff in die göttliche Weltordnung. Dies empfindet auch das natürliche Bewusstsein, indem es den Mord, als schwerstes Verbrechen, wieder mit Blut gesühnt haben will. Wird ihm aber eine besonnene Strafrechtstheorie in dieser geradezu verkehrten Folgerung beitreten?

Auch sage man nicht, dass es genüge den Verbrecher durch geistlichen Zuspruch zum Tode vorzubereiten, um ihn gleichsam dadurch der göttlichen Gnade zu empfehlen. Dergleichen in ihrer Wirkung sehr äusserlich und problematisch bleibende religiöse Handlungen können wir nur als formelle und desto gewissenlosere Abfindungen gegen eine wichtige Menschenpflicht betrachten. Die „göttliche Gnade“, auf welche man sich beruft, soll man den Verbrecher gerade diesseits schon auf die rechte Weise empfinden lassen. Das Mittelalter dachte darin sittlicher und barmherziger zugleich, welches in der That an der Beichte und Absolution ein objectives Mittel zu besitzen glaubte, das Seelenheil des verurtheilten Sünders zu sichern, und dies glauben durfte, da es mit dessen eigner Ueberzeugung Hand in Hand ging. Wie aber steht es jetzt mit jenem Glauben nach beiden Seiten hin?

Derselbe Grund ist es, der uns auch die Deportation nach „Verbrechercolonien“ u. dgl. verwerfen lässt. Zwar wird durch sie die Gesellschaft geschützt gegen die fernern Einwirkungen eines rechtswidrigen Willens; aber der Schuldige wird schutz- und rücksichtslos sich selbst und dem Zufalle preisgegeben. Die von der wahren Strafe unabtrennliche Rücksicht wird zerstört, dass der Verbrecher innerhalb derselben gerade der sittlichen Gemeinschaft wiedergewonnen werden soll.

III. Und so bleibt nur ein einziges höchstes aber härtestes Strafmaass: absolute Freiheitsentziehung mit völliger Einsamkeit und Zwangsarbeit, — deren furchtbare Härte man jedoch auf Lebenslang zu verhängen sich enthalten muss, wenn auch das Gesetz sie aussprechen mag. Denn eigentlich ist die Einsamkeit nur auf so lange rationell und nöthig, als sie sittlich-

pädagogische Berechtigung hat. Völlig allein mit sich sein zu müssen, und ohne ablenkende Zerstreuung, ohne Lebensgenuss irgend einer Art unausgesetzt in das eigene zerrüttete Innere hinabzuschauen, ist von der Einen Seite das Allerhärteste, was dem Menschen zugefügt werden kann, an dessen Stelle er zahllose Male die Todesstrafe herbeiwünschen würde: — von der andern ist es eben darum der wirksamste Anfang der Busse und Umkehr, denen eine menschlich erziehende Leitung zur Seite bleiben muss. Gewiss wird diese nicht suchen, den Verbrecher seiner alten verrotteten Gemeinschaft und Lebensweise zurückzugeben — mit dieser hat er vielmehr durch die That des Verbrechens rechtlich für immer gebrochen — wohl aber in seiner neuen Sphäre ihn sittlich immer lebensfähiger und damit nützlicher zu machen. Und hierin eröffnet sich eine reiche Abstufung von geistig-sittlichen Bildungs- und Wiederherstellungsmitteln für den Abgeirrten. Die verborgene Welt der Strafanstalten sollte, gleich den Klöstern des Mittelalters, fortan die sicher wirkende Buss- und Wiederherstellungsstätte für ein zerrüttetes Leben werden: — ein jetzt noch unentbehrliches Ausgleichungsmittel für die vielen Verschuldungen unserer Aftercivilisation! Dadurch wird endlich auf die rechte Weise und in einzig angemessener Richtung dem psychologischen Gesichtspunkte genug gethan, welcher in der Regel nachweist, dass die Verbrecher meistens durch eine allmählige Verwicklung von Umständen, schlechte Erziehung, böses Beispiel, dringende Noth u. dgl., selten oder nie durch „reine Lust am Bösen“, zu ihren Verbrechen verleitet worden sind. Dergleichen an sich höchst berechtigte Betrachtungen pflegt nun eine sich missverstehende Humanität dafür zu benutzen, um Straflosigkeit, wenigstens Milderung der gesetzlichen Strafe für die verbrecherische That zu erwirken. Dies ist, wie gezeigt worden, verwerflich; denn es untergräbt die Würde des Rechts. Ist die That geschehen, so darf der Staat, als richtende und strafende Macht, von den individuellen Entschuldigungsgründen, so weit sie nicht auf das Urtheil über die unmittelbare Zurechnungsfähigkeit und auf den Thatbestand des Verbrechens einfliessen, keine Notiz nehmen. Aber auch vom sittlichen Gesichts-

punkte ist dies nicht minder schädlich und kurzsichtig; denn auf diesem Wege kann dem Verbrecher nicht geholfen werden. Er selber bedarf es, seiner unheilvollen Umgebung, seinen durchaus verkehrten Lebensverhältnissen definitiv entrissen, an die Schwelle einer neuen Laufbahn gestellt zu werden.

Erst dann ist diese Lücke völlig ausgefüllt, wenn jenseits des Richterspruches und innerhalb der Strafvollziehung der Ausgangspunkt eines neuen Lebens für den Schuldigen beginnt. Die rechtliche Strenge der Strafe ist hier die gründlichste Humanität geworden: die Uebung der Gerechtigkeit wird nunmehr, was sie an sich ist, die äussere Bedingung zum Walten des ächten Wohlwollens und zur gründlichen Wiederherstellung der Vollkommenheit (des von Bentham und seinen Anhängern sogenannten „Nützlichkeitprincipes").

Und so liegt hierin die einzig rechte „Zukunft" unserer Strafrechtspflege, die freilich in Theorie und Praxis einer gründlichen Reform sich dringend bedürftig erweist. Aber auch in dieser Hinsicht sind unsere Reformvorschläge nicht von tumultuarischer Wirkung oder von zufälliger Beschaffenheit, sondern sie bewähren die künstlerische Continuität, welche jede wahre Reform beobachten soll. Was wir wollen, ist längst zugestanden, versuchsweise sogar geübt worden: — dass Verbrecher in den Strafanstalten nebenbei auch sittlich gebessert werden sollen, dazu hat man mancherlei Ansätze gemacht, und es ist als eine der segensreichsten Wirkungen der „innern Mission" zu betrachten, dass sie dieser Aufgabe unausgesetzt sich widmet. Aber es geschah nur gelegentlich und unorganisirt, nicht als mitbestimmende Hauptaufgabe des Strafverfahrens selbst, weil zwischen den Rechts- und Humanitätsrücksichten ein unaustilgbarer Zwiespalt obzuwalten schien. Indem dieser in der Tiefe der Sache getilgt ist, kann die Versöhnung nur beiden Theilen zu Gute kommen: die Strafe hört nicht auf, den ernsten Charakter des Gesetzes und der Gerechtigkeit zu tragen; aber indem sie auf ihr wahrhaft gerechtes Maass zurückgeführt wird (§. 106, IV.), liegt in ihrer innern Wirkung die Möglichkeit und der Anfang, um in sittliche Besserung auszuschlagen, eben weil jeder ächte Durchgangspunkt dafür sittliche Busse ist!

Zweiter Abschnitt.

Die Verwirklichung der Idee ergänzender Gemeinschaft.

Allgemeine Charakteristik dieses Gebietes.

§. 108.

Durch die Verwirklichung der Rechtsidee in der Gemeinschaft der freien Subjecte werden ihre Rechtssphären auf bleibende oder auf bewegliche Weise von einander abgegränzt und so der formelle Begriff der Persönlichkeit und der Freiheit zu ihrer vollständigen Verwirklichung gebracht. Die ausgebildetste Form der Rechtsidee ist der Vertrag, die stärkste Bethätigung ihrer Macht die Rechtspflege und das Strafgesetz — (nicht eigentlich die Strafe). — Im Vertrage geht schon die Sprödigkeit der Persönlichkeiten in wechselseitige Anziehung über. Aber dieselbe ist nur auf einzelne, vorübergehende Zwecke gerichtet; daher von zufälligem und vorübergehendem Charakter: das Innere der Persönlichkeiten bleibt darin geschieden und unaufgeschlossen. Die Rechtspflege und das Strafgesetz sind nur die schützenden Schranken, welche die gesammte Rechtsgemeinschaft umfriedigen.

Da eröffnet nun innerhalb jener festen Formen die Wirksamkeit der Idee ergänzender Gemeinschaft ein neues und höheres Verhältniss unter den freien Persönlichkeiten. Das Recht, in dem Sinne, wie wir es bisher bestimmten, wird dadurch zur blossen Bedingung (Mittel) für diese höhere Lebensordnung; und in jedem Conflicte zwischen ihr und dem Rechte ist folgerichtig das letztere, als das blosse Mittel, das Unterzuordnende.

Wie wir zeigten, soll man sogar das einzelste Rechtsverhältniss, so weit möglich, als Anknüpfungspunkt für sittliche Beziehungen betrachten oder dazu fortführen.

Der specifische Charakter dieser Verhältnisse ist durch den doppelseitigen Inhalt der Idee ergänzender Gemeinschaft bestimmt: hingebendes, die Selbstsucht von Innen her überwindendes Wohlwollen gründet alle diese Verhältnisse und hat zum Resultate die tiefste Selbstbefriedigung und eigenthümliche Vervollkommnung jedes der Theilnehmer.

I. Das neue Verhältniss entsteht aus gegenseitiger Ergänzung freier Subjecte, die nicht bloss einen vorübergehenden, auf einen äussern Zweck gerichteten „Verkehr" (§. 98 ff.) erzeugt, sondern die aus dem Innern ihres Genius entspringt, — ihres Genius in der theils intensivsten, theils mannigfachsten Art seiner Aeusserung, wo daher das qualitativ Ergänzende der Persönlichkeiten gerade den Grund ihrer Wechselanziehung ausmacht. Darum geht hier die Person nicht bloss mit einem durch den Rechtsvertrag gebundenen Theile ihres Willens, sondern ganz und mit rückhaltslosem Interesse in das Verhältniss ein, giebt sich völlig dem Ergänzenden hin, um sich dadurch gerade in eigenthümlicher Weise vollkommener wiederzugewinnen. Der Rechtsstandpunkt ist hier daher auch innerlich, für das Gefühl, überwunden: der Theilnehmende opfert alle seine Rechte, nicht selten sein Leben, dem Werthe dieses Verhältnisses auf.

II. Da in der Idee ergänzender Gemeinschaft zugleich das innerlich Ueberwindende der natürlichen Selbstsucht liegt, welche im Rechte nur äusserlich in Schranken gehalten wird: so muss sie ebenso als natürliche Macht (in Form des „Naturells" §. 27) im Menschen gegenwärtig sein, wie die Selbstsucht es ist; — d. h. dies Verhältniss ist nicht nur ein äusserlich teleologisches: — nicht um die natürliche Selbstsucht im Menschen überwinden zu können, ist es so angeordnet, dass auch natürliches Wohlwollen ihm eingepflanzt sei; sondern beide Triebe sind innerlich (metaphysisch) auf einander bezogen und unabtrennlich von einander. Weil jeder Mensch ein geistig Eigen-

thümliches (Genius) ist, dessen Berechtigung eben auf instinctive Weise in der natürlichen Selbstsucht sich kundthut, die keinesweges widersittlich, sondern ethisirbar ist (§§. 25, 26): desshalb ist seine Eigenthümlichkeit unabtrennlich von dem Urbezogensein auf alle andern Genien, in deren Wechselaufschliessen er erst die volle Eigenthümlichkeit erlangt. Dies ist der tiefste Daseinsgrund — nicht etwa „Zweck" — des ebenso instinctiv sich offenbarenden Wohlwollens in uns, wie es aus gleichem Grunde, zugleich Ausdruck unseres Triebes der Vervollkommnung ist. Und desshalb endlich ist die Ueberwindung der unmittelbaren Selbstsucht — die hier eigentlich noch ihr eigenes wahres Ziel nicht kennt — zugleich die freibewusste Hervorbildung des Genius oder der wahren Persönlichkeit in uns. Es schien nöthig am Eingange dieses Abschnittes an die Grundverhältnisse unserer Ethik zu erinnern, um hier, bei ihrer Ausbildung in's Einzelne, über die leitenden Gesichtspunkte dabei keinen Zweifel zu lassen.

Das Wohlwollen in seiner instinctiven Gestalt (§. 79, II. b) stellt zunächst sich dar als natürliche Liebe der beiden Geschlechter und der Familienglieder; als angeborenes Einheitsgefühl der Geschlechts- und Stammverwandtschaft; als natürliche Treue in jedem Verkehr und Vereine; endlich als allgemein menschliche Theilnahme und Mitleid, wie es auch auf den untersten Culturgraden der Menschen in der Volkssitte der Gastfreundschaft oder des Asylrechtes — welche auch die Wilden in einem gewissen Grade kennen — und in vielem Aehnlichen, dessen Spuren man sorgsamer nachgehen sollte, in unwillkürlichen Zeichen sich ankündigt. Es ist die Naturexistenz der Idee ergänzender Gemeinschaft, aus deren Quelle, indem sie bewusster hervortritt und dadurch organisirend wirkt, alle eigentliche Ethisirung der Lebensverhältnisse hervorgeht, welche im Folgenden zu betrachten ist.

III. Ebenso ist dadurch der Drang nach menschlich-sittlicher Vervollkommnung (bis auf die Schmuck- und Zierlust rohsinnlicher Völker herab) in seinen natürlichen Quellen erkannt. Die Vollkommenheit, und das Streben nach ihr, hat auch in sitt-

licher Hinsicht einen im Naturell gegründeten Ursprung: wir begehren ihrer auf unmittelbare Weise, können nicht ablassen, fortbildend oder wenigstens umbildend (bloss veränderungssüchtig) auf uns einzuwirken, eben weil jener Stachel ein eingeborner ist. Aber diese Vervollkommnung ist keine abstracte oder unbestimmte: sie kann sich nur auf die Gemeinschaft beziehen und an ihr sich bethätigen. Dies erzeugt endlich den Begriff der bewusst-sittlichen Vervollkommnung, der nun nicht mehr (wie in der frühern Sittenlehre) ein unbestimmtes, abstractes Ideal bleibt: wirklich sich vervollkommnen kann der Mensch nur dadurch, indem er seinen Willen den gesammten Formen menschlicher Gemeinschaft immer angemessener macht, diese immer vollkommener darzustellen sucht. Dazu treibt ihn aber sein ebenso ursprünglicher Drang des Wohlwollens; und so ist die Wechselbeziehung zwischen Wohlwollen und Vollkommenheit (Darstellung der wahren Persönlichkeit), wie wir dieselbe oben in ihrem metaphysischen Ursprunge zeigten, nach ihrer praktischen Seite hin bestätigt und damit der ganze Umkreis der hierherfallenden ethischen Erscheinungen durch unsere Erklärung umfasst.

Eintheilung dieses Abschnittes.

§. 109.

Hierüber dürfen wir uns auf das schon Nachgewiesene beziehen (§. 81, II.). Die Idee ergänzender Gemeinschaft stellt sich in den drei grossen Sphären der Familie, der bürgerlichen Gesellschaft, der humanen Gemeinschaft dar. Diese finden ihre gemeinsame Stätte und zugleich ihren innern und äussern Schutz im Staate, aber nicht mehr bloss als dem allgemeinen Rechtswillen, sondern als dem Allgemeinwillen des Wohlwollens und der Vervollkommnung in allen jenen Gemeinschaften.

An dieser Stelle ist nur noch besonders zu zeigen, wie jede dieser Gemeinschaften in irgend einer Naturform ursprünglich schon vorhanden sei, wie sie auch im bewusst sittlichen Processe nicht neu hervorgebracht, sondern nur entwickelt werden könne

aus ihren eigenen Grundvoraussetzungen, wie daher auch hier alle Reform und Perfectibilität nur stätig an das Gegebene anknüpfend verfahren dürfe.

1. Die Idee ergänzender Gemeinschaft entwickelt sich von ihrer Naturseite her als angeborene Liebe der Geschlechter und der Aeltern und Kinder in der Unmittelbarkeit der Familie. Diese ethisirt sich stufenweise zum bewusst-sittlichen Begriffe der Ehe, als unauflöslichen Bandes der Monogamie, zur Pflicht der Familienerziehung und zum Vormundschaftsrechte, wo der Staat als allgemeiner „Vater" aller Erziehungs- und Vormundschafts-Bedürftigen, ergänzend eingreift.

2. Sie realisirt sich stufenweise von der natürlichen Liebe (dem Einheitsgefühle) der Geschlechts- und Stammgenossen, wie von der Treue für das Stammeshaupt, zum freien Organismus des Gemeineverbandes und der sich ergänzenden Standesunterschiede, um in einer durch die Volksvertretung stets unterstützten und geleiteten Regierungsgewalt die höchste, stets perfectible Staatseinheit hervorzubringen. Damit vermögen endlich die Einzelstaaten in den höchsten völkerrechtlichen Organismus einzutreten, um durch diesen immer verbreitetern und immer intensiveren Völkerverkehr den Gesammtertrag des Rechts, der Sittlichkeit und Cultur allmählig über die ganze bewohnte Erde zu erstrecken.

3. Sie offenbart sich endlich als die unmittelbare, rein menschliche Wechselneigung, wo über alle jene gegebenen Unterschiede hinaus, die Persönlichkeit als solche — der freie Genius — den Grund der Anziehung bildet: — was eben desshalb humane Gemeinschaft zu heissen verdient. Hier wird ferner jener ethische Naturgrund eine doppelte Wurzel zeigen, welche auch in der bewussten Entwicklung nicht verschwindet, sondern nur reicher und gegliederter auseinandertritt. Theils ist das Verknüpfende die geistig specifische Richtung des Phantasie- und Gefühlslebens oder des Wissens: Kunst- und Erkenntnissgemeinschaft: — theils ist die ganze, ungetheilte Persönlichkeit, die untrennbare Totalität des Gemüthslebens, die Grundlage der wechselseitigen An-

ziehung: humaner Verkehr im engeren Sinne. Beides aber können wir in den gemeinsamen Namen und Unterschied der Cultur und der Humanität zusammenfassen.

Dies ganze Gebiet stellt jedoch schon — der religiösen Gemeinschaft vorspielend — einen über Familie, Stammesverwandtschaft, Gemeine- und Standesverband, selbst über die verschiedenen Nationalitäten und Staatsformen hinausliegenden, menschheitlichen Verband dar, in dem nur die geistig analogen Individualitäten wechselseitig sich suchen und in stets tiefer sich aufschliessende Einigung treten.

a. Die natürliche Seite der Kunstgemeinschaft ist der unwillkürlich productive Kunstinstinct und die ebenso unwillkürliche Empfänglichkeit für die einzelne Kunstrichtung: von der ethischen Seite ist es die bewusste Ausbildung und besonnene Steigerung der Kunstleistung oder des Kunstsinnes; ebenso die stete Ausbildung und Erweiterung des Wissens und der Mittheilung: wo in beiderlei Hinsicht es das höchste Ziel bleibt, die innigste Kunstgemeinschaft und die freieste Erkenntnissmittheilung durch die ganze Menschheit hindurch zu verbreiten.

b. Ebenso waltet die Natürlichkeit humaner Gemeinschaft schon in der geselligen Sitte, deren kein Volk selbst auf unterstem Culturgrade völlig baar ist, und in den unwillkürlichen Beziehungen von Auswahl und Gesellung, welche jeder Verkehr sogleich erzeugt. Erscheint diese individuelle Wechselanziehung intensiver und damit bewusster: so erzeugt sich eigentliche Geselligkeit in den verschiedenen Formen ausgebildeter Sitte und eigenthümlicher Kunstgestalt; in der intensivsten Form Freundschaft, oder mit der Richtung auf das allgemein Menschliche Association für humane Zwecke: — wodurch der Uebergang in die höchste, allergänzende Idee der Gottinnigkeit vorbereitet wird.

Auch in diesem Gebiete entstehen „Rechte" (Ehe- und Familienrecht, Gemeine- und Standesrechte; selbst Rechte der Wissenschaft, sogar Rechte der Freundschaft oder Geselligkeit). Aber Recht drückt hier das Wesen und den Werth der eigenthümlichen Gemeinschaft aus und bezeichnet die

Bedingungen, unter welchen sie sich allein realisiren lässt, als besondere Rechte derselben: es ist nicht mehr eine Eigenschaft oder Forderung, an die einzelne Person und an deren Begriff geknüpft; es gehört in keinem Sinne mehr zu den Personenrechten. Ebenso ist dies Recht ein gemeinsam und freiwillig zu Producirendes, um des innern Werthes willen, welchen die Theilhaber jenem Gute der Gemeinschaft beilegen: desshalb können diese Rechte nur dann Erzwingbarkeit erhalten, wenn aus ihnen eigentliche Vertragsverhältnisse hervorgegangen sind oder diese ihnen zur Seite gehen, wie in der Ehe, in der Standes- oder Gemeinestellung u. dgl., während man im wesentlichsten Sinne von Rechten und Pflichten der Freundschaft, der Humanität, der Dankbarkeit reden kann, ohne dass diese je den Charakter eines eigentlichen Vertrages erhalten könnten.

ERSTE UNTERABTHEILUNG.

Die Familie.

§. 110.

Die Familie hat ihren Ausgangspunkt in der Ehe; ihre Verwirklichung im Verhältniss von Aeltern und Kindern durch die natürliche Vormundschaft und die Erziehung; nach ihrer factischen Auflösung durch den Tod der Aeltern ihre ideale Fortdauer in der Erbschaft des Vermögens und des Familiennamens. So gewiss jedoch die Macht und das Leben der Aeltern den Wechselfällen des Zufalls ausgesetzt ist: muss jenem Allen als ergänzende Hülfe der wohlwollende Wille der Gemeinschaft — repräsentirt in den Verwandten oder im Staate — stets zur Seite bleiben: — das Vormundschaftsrecht.

Das Gesinde- (Sclaven-) Verhältniss, welches das Alterthum (selbst Aristoteles) als unabtrennlichen Bestandtheil von der Familie betrachten konnte, ist es begriffsmässig nicht, und factisch nicht mehr seitdem dasselbe ein wechselndes und auf Vertrag gegründetes geworden.

Erstes Capitel.

Die Ehe.

§. 111.

Die Ehe ist theils die unmittelbarste, in der Natürlichkeit des Geschlechtsunterschiedes wurzelnde, theils die innigste, vielseitigste und durchgeführteste Wechselergänzung zweier Geschlechts-Individuen. Hätte man sie in dieser anthropologisch-

ethischen Bedeutung erschöpfend verstanden: man wäre schon längst auf die Idee der ergänzenden Gemeinschaft getrieben worden: denn sie enthält in ihrem einfachen Naturgrunde, wie in einem Keime, alle Seiten jener Idee, und ist das concentrirteste Beispiel derselben. Desshalb gehen auch die höchsten und freiesten Formen der Gemeinschaft in sie ein: sie ist der vielseitigste Erwerbs- und Gesellschaftsvertrag, dabei in ihren geistigen Beziehungen steter Austausch des Gefühlslebens (Kunstgemeinschaft) und der Erfahrung (Erkenntnissgemeinschaft). Sie ist nicht minder intimste Geselligkeit, Freundschaft und Genossenschaft (zur Erziehung der Kinder); ja sie reicht noch darüber hinaus in die Sphäre der Gottinnigkeit; denn auch zur Bildung der religiösen Gemeinschaft ist Ehe und Familie geeignetster Anknüpfungspunkt, und die Familie selber das Vorbild der religiösen Gemeine nach ihren einfachsten Elementen.

Gleichwie daher in einem durch Ehe verbundenen Menschenpaare die ganze Idee der Menschheit (§. 7) ihrem dynamischen Vermögen nach gegenwärtig ist, und falls sie unterginge, aus ihm sich herzustellen vermöchte: so könnte aus dem Begriffe der Ehe, aus den durch sie zu erweckenden „Gütern“, wie aus ihren „Tugenden und Pflichten“, der ganze Inhalt der Ethik hervorgebildet werden. Aber auch praktisch-künstlerisch ist die Ehe der vom „Naturell“ aus uns eröffnete Vorhof und Eingang zu jedem sittlichen Gute und zur höchsten Gestalt der Sittlichkeit: ja mit der natürlichen Mutterliebe stehen wir schon mitten in der höchsten Erscheinung des menschlichen Charakters, der „schönen Sittlichkeit“ (§. 49). Bedürfte man daher noch einer handgreiflichen Ueberführung von der Ursprünglichkeit des Sittlichen in der menschlichen Natur und von einer durch sie hindurch geleiteten Erziehung des Menschengeschlechts: so könnten wir auf die universelle Erscheinung der Ehe hinweisen. Die natürliche Sprödigkeit, die verhärtete Eigensucht der Personen wird durch den Sieg der ehelichen und der Kindesliebe (besonders in der Mutter) zuerst entschieden überwunden. Diese ist eine stets sich erneuernde Bethätigung des göttlichen Wesens, der Liebe, in die Endlichkeit. Daher nicht die

Geschlechtsliebe, sondern die Aelternliebe die höchste irdische Erscheinung ist. Ehe und Sprache, beide gleich unergründlich und doch gleich universell, sind die geheimnissvoll offenbaren Thatsachen, die vom Dasein einer Vorsehung im Menschengeschlechte den factischen Beweis führen. (Ueber den letztern Begriff und wie er in der Geschichte sich bethätige, vergleiche man unsere „speculative Theologie“ §§. 230, 245. Durch Familiendasein und Sprache — es ist beider tiefstes Mysterium — wird dort die Ausschweifung des bloss selbsstsüchtigen Willens, hier der Aberwitz subjectiver Einbildung und eigenwilligen Meinens stets von Neuem überwunden und die Härte vereinzelter Willkür immer wieder in das Element des rein Menschlichen und an sich Vernünftigen zurückgeführt.)

I. Desshalb hat auch die Ehe keinen bloss einzelnen Zweck: — etwa ein Consortium zu sein zur Erzeugung und Erziehung der Kinder — wie man vom blossen Naturstandpunkt aus und in Analogie mit den Thieren den Sinn der Menschenehe betrachten könnte und betrachtet hat, als überhaupt nur in der Erhaltung der Gattung aufgehend; — oder den Zweck sittlicher Einschränkung des geschlechtlichen Triebes oder des wechselseitigen Lebensbeistandes der beiden Ehegatten u. dergl. Sie hat alle diese Zwecke auch, aber sie ist darüber hinaus noch Zweck an sich selbst, das schlechthin Seinsollende, weil sie der sicherste und einfachste Naturanfang ist zur steten und vielseitigsten sittlichen Entselbstung.

(Daher bleibt es höchst merkwürdig zu sehen, wie die Ehe, eben um der vielfachen Zwecke und Auffassungen willen, die in ihr sich vereinigen, nach ihrer weltgeschichtlichen Erscheinung den mannigfachsten Entartungen preisgegeben werden konnte, — insofern ein einzelner jener Zwecke oder Vortheile in ihr einseitig herausgerissen und abgesondert verfolgt wurde — ohne doch den Segen dieser tief providentiellen Anordnung völlig zerstören zu können. Dem Begriffe nach ist die Ehe nur Monogamie, und so erscheint auch die älteste Form der patriarchalischen Ehe, welche jedoch dem Manne es zuliess — offenbar um des „Segens der Nachkommenschaft“ willen — neben der ächten Gat-

tin auch noch Kebsweiber zu halten; und da bei der Existenz von Sklavinnen im Hause ein solches Verhältniss zum Herrn ohnehin kaum auszuschliessen war (wie wir etwas Analoges in den Sklaven haltenden Nordamerikanischen Freistaaten sehen): so bildete sich dies allmählig zu gesetzlich gestatteter Vielweiberei aus. Diese Art der Ehe, mit einem Haupt der Familie an der Spitze, konnte wenigstens in unvollkommener Weise, im Verhältniss zwischen dem Vater und den Kindern — die Nebenfrauen zu unbedingtem Gehorsam gegen den Gatten verpflichtet erhoben sich nicht über die Stellung der Kinder im Hause — dem sittlichen Begriff der Ehe genügen. Die entgegengesetzte, zwar nur sporadisch eintretende Erscheinung der Polyandrie kann nur auf einer durch Ausschweifung oder andere Zufälle entstandenen gänzlichen Entartung des Männergeschlechts beruhen, wo dann das organisch zähere, minder der Entartung preisgegebene Geschlecht der Frauen der Herrschaft sich bemächtigt: — ein ganz anomales Verhältniss, welches jedoch in einzelnen schwächern Abbildern auch unsere gewöhnlichen Ehen gar nicht so selten darbieten. In dieser von Natur haupt- und mittelpunktlosen Ehe ist eben darum jede Möglichkeit ausgeschlossen, ihren sittlichen Zweck zu erreichen: so gewiss, wo der Vater und mit ihm die leitende Zucht und der Gehorsam fehlen, auch die ersten Anfänge der Erziehung unmöglich sind.)

II. Das ganze Alterthum und jetzt noch der nichtchristliche Orient (bis auf die einzeln dastehenden Beispiele einer höhern Auffassung des weiblichen Geschlechts in den ältern Gesetzbüchern Indiens und im Zend-Avesta) sind in der Denkweise einverstanden, dass das Weib nicht nur schwächer, sondern auch geistig unvollkommener, eine Stufe niedriger gestellt sei, als der Mann. Hat doch selbst Platon, und ein so scharfer Beobachter des Charakteristischen in den Dingen, wie Aristoteles, sich nicht völlig über die Grundauffassung des hellenischen Volksbewusstseins erheben können, dass das „Verhältniss des Mannes zur Frau das aristokratische sei".*) Und in dieser Gesammtauffassung des

*) Arist. Eth. 8, 12. p. 1160. b. 32. Eudem. 7, 9. S. 1241. b. 30. Doch

weiblichen Geschlechts erblicken wir den Grund, warum der Urtypus monogamischer Ehe, der wenigstens bei allen welthistorischen Völkern des Orients, in China, Indien, Persien, ebenso bei den classischen Völkern des Alterthums den Hintergrund ausmacht, nicht völlig sich bilden und als die einzige Form der Ehe sich befestigen konnte. Es bedurfte eines langen Ringens providentieller Kräfte, bis die geistige Ebenbürtigkeit des weiblichen Geschlechts vollkommen durchgekämpft war: erst das Christenthum mit dem keuschen und romantischen Geiste des Germanischen Volksstammes im Verein war weltgeschichtlich befähigt, dies durchzusetzen. Erst in beider Geiste, und seitdem dieser gesiegt hat, ist eine ächte Ehe und mit ihr die Grundlage aller Familiensittlichkeit gewonnen worden.*)

Dass innerhalb dieser allgemeinen Form einer ächten Ehe dennoch fortwährend fremde, sogar störende Nebenbestimmungen sich einschleichen: die Rücksichten des Eigennutzes, Standesvorurtheil, religiöses Bekenntniss, Volks- und Stammessitte, wobei der weibliche Theil nach seiner bisherigen gesellschaftlichen Stellung immer nur der unterdrückte sein konnte, war und ist unausbleiblich, so lange nicht durch humane Cultur durchgreifend und von Grund aus die gesellschaftlichen Verhältnisse umgebildet sind (vergl. §. 88). Aber gerade darin zeigt sich das sittlich Unverwüstliche der Ehe und ihre wahrhaft höhere Natur, dass sie bei natürlich guten Menschen jene fremdartigen Bestandtheile allmählig überwindet und ein ächtes Eheverhältniss hervorbringt, während freilich bei der selbstsüchtigen Entartung, welche

---

hat Niemand im Alterthum praktischer und billiger das Verhältniss der beiden Geschlechter in der Ehe behandelt, als eben Aristoteles. Man vergleiche, was Biese („Die Philosophie des Aristoteles" Bd II., S. 418) darüber zusammengestellt hat.

*) Die historischen Notizen in obiger Ausführung sind dem neuesten Werke über jenen wichtigen Gegenstand entnommen: „J. Unger: die Ehe in ihrer welthistorischen Entwicklung" Wien 1850. Das wichtigste Resultat dieser Schrift finden wir darin, dass der Verf. die gewöhnliche Ansicht bekämpft, als sei die Polygamie im Orient die einzige und herrschende Form der Ehe gewesen. Die dort aufgeführten Nachweisungen aus den Gesetzbüchern und Ueberlieferungen China's, Indiens und Persiens zeigen das Gegentheil und bestätigen die von uns im Texte gegebene Auffassung der Sache.

die gegenwärtige Zeit ergriffen hat, umgekehrt die correcteste äussere Gestalt der Ehe dennoch oft nur die Lüge und die Hohlheit des Verhältnisses birgt, wo keine neuen „Ehegesetze“ abhelfen können, wenn der Kern der Gesellschaft faul und aufgelockert ist.

III. Die Ehe nimmt ihren Ausgangspunkt von der völligen Wechselaneignung der beiden Individuen durch den Act der Geschlechtsverbindung, die in der Conception des Weibes den Beweis ihres Gelingens giebt und gleichsam in einer sichtbaren Erscheinung sich absetzt. (Richtig sieht daher das katholische Kirchenrecht in der vollzogenen Beiwohnung das Bedingende — den eigentlichen Anfang der Ehe. *)) — Die Kinder sind das Resultat, und für die Aeltern selbst das objectiv gewordene, sichtbare „Pfand“ dieser gelungenen Wechselaneignung. Daher die tiefe, natürlich-sittliche Bedeutung der älterlichen Sorge (nicht bloss der „väterlichen Gewalt“) für die Kinder, und der Ehrfurcht der Kinder für die Aeltern; der wechselseitigen *pietas.*

Sodann aber wird dieser Aneignungsprocess nur dadurch ein vollständiger und definitiver, (zugleich der specifisch-menschliche, im Unterschiede von Befriedigung des blossen „Gattungstriebes“: §. 25, c.), indem die Persönlichkeit des andern Geschlechtsindividuums um ihrer selbst willen darin gewählt und geliebt wird, nicht bloss das Geschlecht als solches. Nur dadurch wird der Anfang gemacht mit der Ethisirung jenes Triebes, dass in der Ehe nicht lediglich ein Geschlecht das andere sucht (*Venus vulgivaga*), sondern individuelle Auswahl, vermittelt durch das gemüthliche Gefühl der Liebe, dabei stattfindet, und zwar mit Entschiedenheit der Wahl für immer. In der rechten (begriffsmässigen) Ehe ist jedes der Geschlechtsindividuen auch von der Seite des Triebes für immer mit dem andern Ge-

*) J. Unger a. a. O. S. 123. 24, in welcher Bestimmung er mit Unrecht, wie uns scheint, eine Inconsequenz gegen die „übersinnliche“ sacramentalische Bedeutung findet, welche die katholische Kirche der Ehe vindicirt. Wir möchten darin eine tiefere Ahnung jener Denker des Mittelalters finden, die von richtigem praktischen Tacte geleitet, auch sonst in diesen Materien keinem abstracten Spiritualismus huldigen.

schlechte abgefunden: das ganze Geschlecht ist ihm nur vorhanden in dem Einen, von ihm gewählten Individuum (daher die psychologische Richtigkeit des Ausspruches: „Wer ein Weib ansiehet, ihrer zu begehren, der hat schon die Ehe mit ihr gebrochen in seinem Herzen").

Dies ist die Wurzel ehelicher Treue, die zuerst von der unwillkürlichen Neigung und der daraus hervorgehenden Wahl anhebt, nachher aber, bei abgestumpfterem Triebe, in die geistigere Treue der „Freundschaft", des Vertrauens und der Einmüthigkeit in Denken und Wirken übergeht. Dadurch wird die Ehe in ihrem eignen Verlaufe und durch ihre Selbstausbildung immer mehr ein frei sittliches, über die blosse Natürlichkeit der Neigung sich erhebendes Verhältniss. Das letzte Ziel der Ehe daher ist vollendete Freundschaft: — die Unwillkürlichkeit der Anfangs nur instinctiv wählenden Neigung ist nun völlig „ethisirt", aber zugleich auch gerechtfertigt und mit Bewusstsein bestätigt worden. Eine also gelungene Ehe bietet jedoch eine der grossartigsten ethischen Erscheinungen; denn sie reicht von den Naturanfängen bis in die Tiefe und Ewigkeit der Geisterwelt. Wenn wir im künftigen Dasein auch nicht mehr „freien" noch „gefreit werden"; — aus dem tiefen Grunde, weil die gegenwärtige Daseinsform allein die Verleiblichung und dadurch Individualisirung der Menschengeister vollzieht, wodurch Zeugung und Tod gesetzt ist: — so ist doch mit Nichten vorauszusetzen, dass das geistige Resultat jener Lebensverbindung vergänglich sein und spurlos verschwinden könne.

IV. Wechselseitige Anziehung der Geschlechter vor der Ehe, worauf der gemüthlichste Reiz des geselligen Verkehrs beruht, soll Ansatz, erster Aneignungsversuch zur wahren Ehe sein und sie soll dazu führen. Daher ist das Doppelte — Koketterie von Seite des weiblichen Geschlechts, leeres Hofmachen von Seite des männlichen — gleich unsittlich, indem man lügnerisch darin ein werdendes ethisches Verhältniss vorspiegelt oder es erkünsteln will. Ebenso ergiebt sich aus dem Wesen der Ehe das Unsittliche (Untermenschliche) des ausserehelichen, d. h. ohne bleibende Liebe vollzogenen Geschlechtsumgangs: er ist bloss physischer,

keineswegs zugleich geistig-gemüthlicher Aneignungsprocess. Bei dem weiblichen Geschlecht ist er absolut zerrüttend, weil für die Frau der Geschlechtsumgang nur dazu führen soll, Mutter zu werden (§. 88): sie hat keine Lebenssphäre über die Ehe und die Familie hinaus. Für den Mann bleibt es wenigstens ein sittlicher Makel: er zeigt sich verhaftet einer bloss instinctiv wirkenden, unethisirten Gewalt, was jedenfalls Zeichen innerer Disharmonie, sicherlich des Mangels wahrhafter, allerfüllender Begeisterung oder gänzlicher Berufslosigkeit („Blasirtheit") ist, — wenn auch in einzelnen Fällen der wahre geistige Werth des Mannes über diese Verhältnisse hinaus in eine andere Region fallen kann.*)

Das Eherecht.

§. 112.

Die Ehe kann nur aus freiwilliger Einigung der Willen hervorgehen, welche auch innerhalb der Ehe, sie stets von Neuem bestätigend, fortdauert, während eben darum die beiden Willen immerfort in ihr freie bleiben. Diese Einwilligung von beiden Seiten giebt ihr Analogie mit dem Vertragsverhältniss (§. 98 u. ff.); wesshalb man sie, bloss diese Analogie berücksichtigend, nicht ihre andern entscheidenden Bestimmungen, manchmal wohl auch, oberflächlicher Weise, als blossen Vertrag bezeichnet hat. Aber dadurch gewinnt sie zugleich, und weil sie ausserdem im eigenen Verlaufe von rechtlichen Folgen begleitet ist, ihrer äussern Form nach den Charakter eines Rechtsverhältnisses, mit eigenthümlichen wechselseitigen Rechten und Pflichten.

Aber gerade am Charakter dieser Rechte ergiebt sich, dass die Ehe kein blosses Vertragsverhältniss sei. Ehe- und Familienrecht bezeichnen, wie in dieser Sphäre das Recht überhaupt (vergl. §. 109, 3), die allgemeinen Bedingungen, unter welchen allein der Zweck der Ehe und Familie erfüllt werden kann:

---

*) Man füge zu Obigem insbesondere, was J. G. Fichte mit erschöpfender Gründlichkeit über die ethische Bedeutung männlicher Keuschheit gesagt hat („Staatslehre" in den „Sämmtl. Werken", Bd. IV., S. 479 ff.).

Sie binden daher die Personen ganz und auf dauernde Weise, nicht, wie im Vertragsverhältniss, zu bloss vorübergehenden Leistungen; ebenso verleihen sie nicht bloss einseitige Rechte und Pflichten, wie in den Forderungs- und Leistungsverträgen, sondern die Rechte schliessen immer zugleich auch Pflichten in sich, und diejenigen Pflichten, in denen das Wesen der Ehe und Familie sich ausdrückt, wie z. B. die Pflicht ehelicher Treue, älterlichen Beistandes, kindlicher Ehrfurcht u. dgl., sind auch nicht übertragbar oder veräusserlich, selbst wenn der andere Theil seine Einwilligung gäbe; denn sie zerstören den sittlichen Charakter des Instituts.

Was die Ehe betrifft, so können sich Rechtsverhältnisse dabei nur geltend machen in dreifacher Hinsicht: als die Bedingungen zu einem sittlich und im Staate gültigen Abschluss der Ehe; als die gegenseitig zu gewährenden Rechte und Pflichten der Ehegatten; endlich, da die freie Einwilligung, welche dem Ehebunde vorausgeht und die fortgesetzt in ihm sich bethätigt, wenigstens die Möglichkeit einer Zurücknahme des Willens voraussetzt — analog wie der Vertrag die Möglichkeit des Vertragsbruches, aber als das Nichtseinsollende, involvirte: — so werden die rechtlichen Bedingungen zur Auflösung der Ehe gleichfalls zu bestimmen sein.

§. 113.
1. Die rechtlichen Bedingungen zur Gültigkeit der Ehe.

Sie entspringen aus der natürlich-sittlichen Bedeutung der Ehe und ihre Wirkung ist, die rechtlichen Folgen der Ehe im Staate zu sichern. (Dies ist hier allein das rechte, auch im Einzelnen maassgebende Verhältniss. Nichts jenem sittlichen Zwecke Fremdes darf sich in die Ehegesetzgebung und ihre Rechtsbedingungen einmischen, weder von staatlicher, noch von kirchlicher Seite.)

I. Da gleich freie Einwilligung von beiden Seiten die Grundbedingung der Ehe ist: so muss jederlei Zwang, auch Ueberredung der Aeltern, besonders gegen den weiblichen Theil, die

Ehe auch rechtlich ungültig machen. Sie beeinträchtigt nicht bloss die persönlichen Rechte des Individuums, sondern sie gefährdet gleich Anfangs in der Ehe das wahrhaft geistige Verhältniss, indem der nicht um seine Einwilligung gefragte, nicht selbst wählende, nur gewählte Theil auch im Fortgange der Ehe nur schwer und ausnahmweise zum Bewusstsein seiner Freiheit und mitwirkenden Selbstständigkeit gelangen kann.

Dagegen ist es unwesentlich, dass die Wahl und Einwilligung nach den schlechthin unbegreiflichen Gründen der Neigung (des „Verliebtseins“) sich entscheide: man legt dann einen viel zu grossen Werth auf den natürlichen Anfang jenes Aneignungsprocesses (§. 111, IV), der, wie alles Instinctive durch freie sittliche Ueberzeugung ergänzt und übertroffen werden kann. Um jener Unbegreiflichkeit der Neigung willen hat man Gott hier eingemischt: „die Ehen werden im Himmel geschlossen!“, sagt man in diesem Sinne. Solche Ehen können zum höhern sittlichen Verhältniss sich gestalten, „im Himmel geschlossen werden“, was erst die wahre Ehe ist; sie sind es aber um dieser unbegreiflichen Wechselsympathie noch nicht; vielmehr mischen sich hier mancherlei Phantasieen der Halbbildung ein, welche dann bei dem Ernste der Ehe und ihrer Aufgaben, die Selbstentsagung fordern, zur Enttäuschung führen, indem die Befriedigung der Neigung, des leidenschaftlichen Affects, in der Ehe auch nur Selbstsucht sein kann, und so ist diese Ehe in ihrer Wurzel unwahr. (Dies lässt uns einen Blick auf Göthe's Wahlverwandtschaften werfen, der jene sympathetischen Beziehungen darin auf das Reizendste und Naivste geschildert hat, den Sieg des Sittlichen und der Freiheit über sie aber hat darstellen wollen, was jedoch nicht mit gleicher Kraft und siegreichem Nachdruck gelungen ist. Daher die entgegengesetzten Urtheile über jenes Werk; daher selbst das Schwanken in der künstlerischen Composition desselben gegen das Ende hin, wo ihm die letzte sittliche Erhebung im Charakter Ottiliens rein und ächt darzustellen nicht völlig hat glücken wollen.)

Dann erst ist die Ehe auch in ihren Anfängen sittlich, wenn die Neigung begleitet ist oder entschieden wird durch ge-

genseitige sittliche Achtung und festes Vertrauen. Dann ist das ächte untrügliche Fundament für die eheliche Liebe gelegt, weil nichts Zufälliges, Unbegreifliches, mithin auch Trügerisches dem Verhältnisse mehr zu Grunde liegt. Es sind dies die mit Unrecht verrufenen „Vernunft-“ (Reflexions-) „Ehen“, indem hier nicht minder, wie bei den „Neigungsehen“, ein rein Menschliches, aber ein Höheres, in sich Klares und seiner Dauer Gewisses in uns, das sittliche Urtheil, entscheidet.

(In diesem Sinne möchten wir sogar die Herrnhutischen Ehebündnisse in Schutz nehmen, welche, der natürlichen Neigung gar keinen Werth beilegend, durch das Loos entschieden werden. Dies ist in jenen kleineren Gemeinen insofern ohne Gefährde des Begriffes der Ehe möglich, als man voraussetzen darf, dass in dem ganzen Kreise Derer, welche das Loos treffen kann, nur Bekannte zu finden sind und Solche, die über die sittliche Aufgabe des Lebens gleich denken. Die freie Einwilligung allerdings, in den durch das Loos entschiedenen Ehebund zu treten, darf nicht fehlen und bleibt auch bei der Herrnhutischen Sitte jedem Individuum vorbehalten. So beginnen Jene vom Anknüpfungspunkte der Freundschaft und versuchen sie zur Neigung zurückzubilden, was bei wahrhaft sittlicher Grundlage und Vervollkommnungsfähigkeit nie ganz ohne Erfolg bleiben wird, während der umgekehrte Weg dagegen nicht selten fehlschlägt. Ist ja doch diese in der Ehe erst nachkommende Neigung oft das Einzige, was dem weiblichen Geschlechte übrig blieb, welches früherhin selten nach seiner Einwilligung gefragt wurde!)

II. Es folgt von selbst aus dem Begriffe der Ehe, dass zu ihrer Gültigkeit die volle Geschlechtsreife beider Individuen und geistig sittliche Mündigkeit vorausgesetzt werden. — Schwieriger scheint die Entscheidung, warum ein zu naher Verwandtschaftsgrad die Rechtsgültigkeit der Ehe ausschliesse, obwohl die Volkssitte und die Gesetzgebung sich längst in diesem Sinne entschieden haben.*)

---

*) Ueber die Völker, deren Sitte eine Heirath zwischen nahen Blutsverwandten zuliess, ebenso über die von ältern Moralisten und Rechtsgelehrten dafür und

Der innere Grund kann nur darin gefunden werden: — die Familienglieder, die von der Einheit eines gemeinschaftlichen Lebens umschlossen mit einander aufgewachsen sind, bilden schon für ihr Gefühl und nach ihrer sittlichen Substanz eine einzige, zusammengehörende Collectivpersönlichkeit: Familienliebe (*pietas*) ist der sittlich-instinctive Ausdruck davon. Desshalb können sie nicht ein neues Band mit einander schliessen, welches auf dem geschlechtlichen Unterschiede, also auf dem Gefühle beruht, dass sie zunächst vielmehr geschiedene Persönlichkeiten seien. So ist dies Verhältniss zwischen dergestalt zusammengewachsenen Familiengliedern einestheils überflüssig: — sie sind schon vereinigt; — anderntheils tief widersprechend; denn ihre Vereinigung ist eine specifisch andere, als durch die Ehe hervorgebracht werden soll, indem sie der Geschlechtsdifferenz vielmehr vorangeht. So ist die Ehe zwischen Blutsverwandten ihrem Gefühle und Begriffe nach gleich widersprechend: sie lieben sich schon, aber anders. Findet nun dennoch eine geschlechtliche Vermischung unter ihnen Statt: so ist es hier nur das Bekenntniss des rohsinnlichen Triebes, der innerhalb der Familie frech hervortretend das Untermenschliche, die Verthierung, zeigt. Daher ist jene Vermischung ebenso sehr Frevel gegen die Familie als gegen den Begriff der Ehe, sittliches Verbrechen gegen beide. Und dies meint der sittliche Instinct, wenn er es als „Blutschande", Familienfrevel bezeichnet.

Welche Grade der Blutsverwandtschaft übrigens die Ehe ausschliessen oder zulassen, dies ist nach dem gleichem Principe, welches dem Ehebündniss zu Grunde liegt, aus der Sitte des Familienlebens zu entscheiden, und die Gesetzgebung soll nur der Ausdruck derselben sein. Je weniger durch patriarchalisches Zu-

---

dagegen beigebrachten Gründe ist, seiner Vollständigkeit wegen, noch immer Reinhard („Christliche Moral" III. S. 338. 340 ff.) zu vergleichen. Hugo (Lehrbuch des Naturrechts §. 225. 26) führt, gleich vielen Aeltern, die Sitte, welche solche Ehen ausschloss, auf bloss äusserliche Zweckmässigkeitsgründe zurück. Er hat nicht Unrecht mit diesen Gründen; aber sie deuten nicht den tiefer liegenden sittlichen Instinct, der ganz unabhängig von denselben wirkt und den gerade die philosophische Behandlung dieser Frage an's Licht bringen soll.

sammenwohnen und durch gemeinsame Erziehung die Familienglieder auf einander angewiesen sind, je innerlich fremder sie sich werden: desto mehr verschwinden die gesetzlichen Ehehindernisse, und so versteht es sich von selbst, dass sie im Verlaufe der Zeit und der Cultur sich verringern mussten; wie denn die Ehen unter Geschwisterkindern, welche früher anstössig waren, bei den gegenwärtigen Lebensformen keinem aus dem Familienbegriffe geschöpften Bedenken mehr unterliegen können, wiewohl Stahl aus andern Gründen das Ehehinderniss auch auf diesen Grad der Verwandtschaft ausgedehnt wissen will.*)

III. Die öffentliche Kundmachung der Absicht eine Ehe zu schliessen (des *affectus maritalis*) oder, nach seiner häufigsten Gestalt, das „kirchliche Aufgebot", ist darum eine äussere, unerlassliche Bedingung zur Gültigkeit der Ehe, weil sie nur dadurch als gegen alle Einsprüche gesicherte Verbindung betrachtet werden und die öffentliche Anerkennung ihrer rechtlichen Folgen erhalten kann.

Und hieran möge sich die Verhandlung schliessen: ob zur Gültigkeit der Ehe die kirchliche Einsegnung, überhaupt die Theilnahme der Kirche, erfordert werde oder nicht? — eine Frage, die auch praktisch jetzt zu den schwierigsten, aber folgereichsten gehört.

IV. Die Ehe ist ein sittliches Institut, mit rechtlich-bürgerlichen Folgen, keinesweges ein religiöses. Desshalb steht sie zunächst unter der Gesetzgebung und Gerichtsbarkeit des Staates, und es genügt ihm völlig, um sie in ihren rechtlichen Folgen zu kennen und zu schützen, eine feierliche Erklärung des entschiedenen Willens beider Verlobten vor öffentlich dazu bestellten Zeugen zur Bedingung ihrer Rechtsgültigkeit zu machen, was der eigentliche Sinn der „Civilehe" ist. Daraus folgt mit strenger Nothwendigkeit, dass auch bei der Entscheidung über die gesetzlichen Ehehindernisse nur der Staat zu entscheiden und auch nur er die gesetzliche Dispensation zu ertheilen habe, nicht die Kirche. Und dabei muss es nach un-

*) Stahl, Rechtsphilosophie Bd. I., S. 357.

serer Ueberzeugung sein Bewenden haben, welche weitere Bestimmungen über die Mitwirkung der Kirche sich auch als zweckmässig ergeben mögen.

Wird nun der Staat als blosse Rechtsmacht angesehen, welcher die äussern Rechtsverhältnisse der Personen und der Institute zu überwachen hat, so bleibt ihm auch für den Begriff der Ehe kein höherer Gesichtspunkt übrig, als dieser. Welch ein innerer Geist in ihr walte, dessen Pflege mag er der Kirche anheimgeben; ebenso ihr überlassen, welche Bedingungen sie von ihrer Seite stellen und wie sie über ihre Erfüllung mit den Ehegenossen sich abfinden möge. Er gebietet und verbietet darüber Nichts. Dieser Standpunkt ist klar in sich und consequent; dabei von der einfachsten, untrüglichsten Praxis. Historisch ist er zum ersten Male rein durchgeführt worden in der französischen Gesetzgebung, die übrigens in ihrer ganzen Consequenz nur noch in Belgien besteht. Hier genügt die Civilehe zur bürgerlichen Gültigkeit vollständig; und dies geht so weit, dass selbst die Ehen bürgerlich nicht verboten sind, welche in einem katholischen Lande vom rein kirchlichen Standpunkt zu den schwersten Vergehen gehören, wie die Priesterehe. Mit Einem Worte: dort wird durchaus der Kirche überlassen, durch eigne Kraft und ohne auf den Schutz des Staates rechnen zu dürfen, in dieser wie in jeder andern Beziehung ihren Vorschriften Geltung zu verschaffen.

Dieser Standpunkt, weil er geeignet ist, über eine Menge Competenzconflicte zwischen Staat und Kirche in diesen Materien, besonders in Betreff der gemischten Ehen, hinauszuhelfen, hat eines imponirenden Eindrucks nicht verfehlt und daher Vertheidiger gefunden, welche auch für Deutschland seine allgemeine Einführung empfahlen. Unter den neuern Rechtsphilosophen steht H. Ahrens („das Naturrecht, deutsch von Wiek" 1846. S. 363) entschieden auf dieser Seite.

Wir selber können indess, nach der allgemeinen Consequenz unserer Ansicht, darin nicht die vollständige Lösung des Problemes erkennen. Nach uns ist der Staat nicht blosse Rechtsmacht, sondern diese nur als Mittel, um unter deren Schutze die höhere Idee des Wohlwollens und der Vervollkommnung

zu verwirklichen. Es fragt sich daher: ob eine jener Ideen oder beide es fordern, dass der Staat bei Abschluss der Ehe noch andere (kirchliche) Bedingungen zu ihrer Rechtsgültigkeit mache? Ausdrücklich in solcher Allgemeinheit ist die Frage zu stellen, um die Sache begriffsmässig zu entscheiden, indem rechtshistorisch sich erweisen liesse, dass die Gründe, warum seit Anbeginn des christlichen Staates die Kirche sich der Ehe, als eines vorzugsweise kirchlichen Institutes, angenommen und sie der kirchlichen (canonischen) Gesetzgebung überantwortet hat, längst ihre praktische Bedeutung verloren haben. Soll daher die Entscheidung ohne Vorurtheil erfolgen, so muss sie aus Gründen gemeingültiger Art, nicht aus historischer Observanz sich ergeben.

Offenbar muss nach unserer Auffassung dem Staate, wie an der formellen Rechtsgültigkeit, ebenso sehr an der sittlichen Vollkommenheit und an Heilighaltung der Ehe als sittlichen Institutes gelegen sein: nicht sowohl um seines eigenen Bestandes und des bürgerlichen Wohls der Gesellschaft willen, — wie die gewöhnlichen Vertheidiger des kirchlichen Einflusses schwacher und inconsequenter Weise die Sache darstellen, da der starke und seiner Kraft bewusste Rechtsstaat solcher äusserlich angeflickten Hülfsmittel nicht bedürfen und sie verschmähen wird, — sondern um der höhern menschheitlichen Bedeutung, die der Ehe zukommt und die sie zum Zwecke an sich selbst macht. Indem der Staat über den sittlichen Geist der Ehe und Familie wacht, erfüllt er nur eine der absoluten Pflichten, für welche er selber das Mittel ist.

Aber in seiner eignen unmittelbaren Wirkung vermag der Staat nur Rechtsschutz und Wohlsein („Eigenthum" und „Musse" in dem genau von uns bestimmten Sinne) zu gewähren; desshalb kann er jene Pflicht nur mittelbar erfüllen, dadurch, dass er die stete Einwirkung der andern, ihn ergänzenden Institute auf die Ehe fördert und unterstützt. Dieser Institute sind, entsprechend den Ideen humaner Gemeinschaft und der Gottinnigkeit, überhaupt drei: Wissenschaft, Kunst, Kirche. Wie nicht zu bezweifeln, haben alle drei der Erziehung, also der Familie, ihre Sorge zu widmen: der Ehe, als einer sittlich-perfectibeln,

somit durch sittlich-religiöse Mittel zu fördernden Gemeinschaft, nur eines: die Kirche.

Und hier treffen wir auf den Punkt, der im Begriffe der Ehe selbst einem solchen Verhältniss entspricht. Auch als Civilehe ist sie nicht bloss Vertrag, sondern sittliches Gelöbniss, auf die Dauer des Lebens alle sittlichen Pflichten höchster Selbstaufopferung aus Liebe und um Liebe zu übernehmen. Dies Gelöbniss kann nicht allein den Staat zum Zeugen und Beschützer nehmen; denn es liegt über ihn hinaus, — sondern es bedarf des Schutzes und innern Beistandes derjenigen Gemeinschaft, welche die Sittlichkeit und Heiligung des Willens Aller zum Ziele hat: der Kirche. So ist der Zweck und innere Sinn der „kirchlichen Trauung" allgemein festgestellt: in ihr wird die Kirche Zeuge jenes Gelöbnisses vor Gott, als derjenigen Macht, welche allein irdisch und zeitlich geschlossenen Verhältnissen den Segen innerer Ewigkeit zu verleihen vermag. (So ausdrücklich ist die „Trauung" zu betrachten, dass die beiden Gelobenden und Gott zum Zeugen Nehmenden selbst „das Sacrament vollziehen";*) der „Segen" des Geistlichen hat nur den Sinn der bestätigenden Weihe und der Zusage künftigen kirchlichen Beistandes). — In der fortdauernden „Seelsorge" endlich wird die Kirche Beschützerin der Ehe, wie sie durch die Trauung Zeugin ihres Beginns geworden war.

Aber die Kirche wirkt in allen ihren Verrichtungen niemals zwangsweise oder bloss äusserlich, sondern allein durch das Mittel freier Glaubensüberzeugung (wie sich späterhin ergeben wird). Gleichwie daher sie selber nicht zwingt, so kann sie auch nicht mittelbar, durch den Staat, Zwang zu ihrem Besten ausüben lassen: — das heuchlerische Sophisma des Mittelalters, wonach sie selber, die „sanftmüthige Mutter", nicht strafte, wohl aber ihre Widersacher dem Staate zur härtesten Bestrafung überliess! — So viel steht daher fest für immer: dass bürgerliche Strafe, überhaupt Rechtsschmälerung irgend einer

---

*) Dies ist bekanntlich auch die, wie uns dünkt, einzig consequente Lehre der katholischen Kirche und des canonischen Rechts.

Art niemals die Folge sein können von unkirchlichen Handlungen oder von abweichenden religiösen Meinungen, weil damit, gegen den Begriff und eigentlichen Willen der Kirche, aus dem Gebiete freier Ueberzeugung zurückgegriffen würde in die niedrigere und rein für sich abgegränzte Sphäre des Rechts.

Gehört demnach die Bedingung kirchlichen Gelöbnisses auch für den Staat zur Rechtsgültigkeit der Ehe, wie es ohne Zweifel dazu gehört um ihr die Weihe eines sittlichen Bandes aufzudrücken? Um des zuletzt angeführten Grundes der jeden Zwang ausschliessenden Wirksamkeit der Kirche — welches ein weit höherer Grund ist, als der bisher angeführte von der nothwendigen Indifferenz des Rechtsstaates gegen die Kirche, — müssten wir auch jetzt mit Nein antworten, und so schiene es, bei dieser definitiven Entscheidung, eigentlich nicht darauf anzukommen, aus welchem Grunde man sich für dieselbe erklärt, wenn es überhaupt nur zuletzt bei ihr sein Bewenden haben muss.

Dennoch verhält die Sache nunmehr sich anders. Im vollkommenen Zustande des Staates und der Gemeinschaft, wo alle ihre Institute in ungeschmälerter Kraft harmonisch in einander wirken, wird ohne allen Zweifel der Staat jeder Beaufsichtigung über diesen Punkt sich entschlagen und ihn lediglich der autonomen Macht der Kirche überlassen können; gerade ebenso — die Parallele ist passend und beweisend zugleich — wie der Staat dann die Erziehung der Kinder ohne alle Nebenaufsicht der sittlichen Gewissenhaftigkeit der Aeltern übergeben kann; — jetzt aber noch nicht. Bei dem Zustande relativer Unvollkommenheit und gestörter Harmonie dagegen, in dem wir uns noch befinden, muss auch in jener Hinsicht der Bescheid anders ausfallen: es bleibt reine Sache der Zweckmässigkeit und praktischen Beurtheilung zu entscheiden, in welcher Richtung und in welchem Grade die Unterstützung des Staates jenen beiden hochwichtigen sittlichen Instituten entbehrlich geworden sei? Nach unserer unmaassgeblichen Ueberzeugung ist dieser Zeitpunkt noch nicht gekommen; und so darf die Kirche jenes äussern Schutzverhältnisses zum Staate sich nicht schämen, noch weniger aber

dessen sich überheben; denn es ist ein bloss provisorisches, aufzuhebendes; zudem ein factisches Zeichen von der innern Schwäche der Kirche, die schlechthin unwiderstehlich wirkt, wenn sie ihrer wahren Mittel bewusst wird.

Indem wir daher die oben gestellte Frage ausdrücklich und mit gutem Bedacht unentschieden lassen: hat dabei wenigstens soviel sich ergeben, dass die Gründe, welche der Rechtsstaat für die verneinende Antwort in Bereitschaft hat, nicht die rechten und ausreichenden sind, wo dagegen die höchste Instanz der Entscheidung zu finden sei; und so haben wir jene wichtige Frage bis an die Gränze gebracht, wo der gemeingültige Begriff aufhört und die Beurtheilung des Gegebenen anfängt, welche der „Politik" zu überlassen ist. —

V. Es versteht sich von selbst, dass die übrigen Bedingungen zur Gültigkeit der Ehe, welche die Sitte herbeigeführt hat, Gleichheit des Standes, Uebereinstimmung des religiösen Bekenntnisses u. dergl., etwas Conventionelles und damit Vorübergehendes an sich tragen. In bestimmt gegebenen Verhältnissen bleiben sie jedoch zu beachten, weil die Sitte auf das innere Glück der Ehe niemals ohne Einfluss sein kann; aber ihre Wirkung muss mit dem allgemeinen Fortschreiten der ethischen Gemeinbildung von selbst verschwinden, wie dieser Process schon sichtbar genug in Hinsicht auf Religions- und Standesgegensätze begonnen hat. An die Stelle der Standesunterschiede treten immer mehr die Unterschiede der Bildung und Wohlhabenheit; und so muss es sehr bald als die empfindlichste Missheirath erscheinen, wenn die hochgebildete Tochter eines freien Bauern den rohen und anmaasslichen Junker von ältestem Adel zu ehelichen genöthigt wäre. Ebenso darf man in Betreff der confessionellen Unterschiede hoffen — und zwar gerade darum hoffen, weil die kirchlichen Zeloten heutiger Zeit Alles thun, um das Gegentheil hervorzubringen, — dass die Einsicht nicht mehr fern sei, wie es in der Ehe und Gesellschaft allein auf Tiefe und Innigkeit religiöser Bildung ankomme, dass diese jedoch in allen Confessionen gleich zu erreichen sei.

2. Die Rechte und Pflichten der Ehegatten.

§. 114.

Die Einwilligung wird in der (rechten) Ehe von beiden Theilen für immer und ohne Vorbehalt gegeben. Daher gehen auch beide mit allen ihren Interessen, auch Eigenthum, Erwerbung in einander ein. Ihre Freiheit wirkt in allen ihren Handlungen, auch in den gesonderten, entschieden nur auf Einen Zweck; so dass sie rechtlich (nach Aussen) nur Eine Person bilden, sittlich immer mehr nur Eine Person zu werden streben. Der Mann, als das natürliche Haupt der Familie nach Aussen, ist der Vormund (Mitvertreter der Persönlichkeit) der Frau, so wie der Kinder, in allen äussern Verhältnissen. Die Frau, als das natürliche Haupt nach Innen, ist im Schooss der Familie der Vertreter des Gatten, dessen allgemeinen Willen sie kennt, mit dem sie sich im Einverständniss fühlt und diesen Willen mit selbstständigem Tact weiter in's Einzelne ausbildet. Desshalb ist ihre erste Sorge die für die Kinder, nicht für den Gatten, wie denn überhaupt erst als Mutter, nicht als Gattin, dem Weibe die Blüthe der ganzen Persönlichkeit sich entfaltet (vgl. §§. 98. 110). Der Mann umfasst mit gleicher Sorge die Gattin wie die Kinder; aber ihm dürfen auch die allgemeinen geistigen Interessen und Pflichten, Beruf, öffentliches Leben, Wissenschaft vollberechtigt neben jene Sorgen treten, wo er dann jene künstlerisch-sittliche Ausgleichung der Pflichtcollisionen (§. 77, b.) in grösstem Maassstabe zu vollbringen hat, welche dem Weibe — und das ist das Glück und die Befriedigung ihres Lebens — nur in weit geringerem Umfange zu lösen obliegt. Aus jener umfangreichern Lebensauffassung des Mannes ergiebt sich ihm auch die Möglichkeit, um höherer Zwecke willen ehelos zu bleiben — wie aus individuellen Familienpflichten auch für das Weib, z. B. um sich der Pflege ihrer bejahrten Aeltern zu widmen. Beides kann aber nur als Ausnahme gelten; und einen „Stand" der Ehelosigkeit einzuführen, das Gelübde derselben im Voraus von irgend Jemand zu verlangen, ist unsittlich und in Versuchung führend, weil Keiner im Voraus bestimmen kann, ob ihm nicht

Bedürfniss und Gelegenheit erwachse, eine sittliche Ehe zu schliessen, deren Erreichung allein schon Zweck an sich selbst und Vollgestalt des Lebens ist, wenigstens für den weiblichen Theil.

Aus diesem allgemeinen Verhältniss ergeben sich die einzelnen Rechte und Pflichten:

I. Recht und Pflicht der ehelichen Treue ist identisch mit dem Wesen der Ehe selbst; d. h. sie ist keine besonders zu erwartende und zu leistende Einzelpflicht, sondern die Ehe selbst soll die stete, ununterbrochene Bethätigung derselben sein, und nur dann ist Ehe vorhanden (in rechtem Sinne), sofern sie allgegenwärtig sich so bethätigt. Der Begriff ehelicher Treue ist darin enthalten, dass kein Individuum des andern Geschlechts dem Einen von ihnen in Liebe, Vertrauen, Theilnahme, an die Stelle des Gatten treten soll. Geschieht dies dauernd und mit entschiedenem Bewusstsein, so ist der Ehebund gebrochen. Desshalb giebt es sehr viele Grade und Versuche des Ehebruchs; die physische Untreue ist nur die höchste Spitze davon. Daher ist Ehebruch auch ein Verbrechen (§. 104, I.), weil er nicht nur das individuelle Recht schwer verletzt, sondern ein Frevel gegen die Heiligkeit des ganzen Institutes ist.

II. Die Pflicht des wechselseitigen Beistandes in Hinsicht des ganzen ehelichen Lebens und des Ehezwecks, ist die unmittelbare Folge der bethätigten ehelichen Treue, und so ist auch sie keine besonders den Gatten aufzuerlegende Pflicht, sondern entspringt aus dem reinen Drange ihres liebenden Gemüthes. Da hierher jedoch vorzugsweise die sittlich-künstlerische, somit perfectible Seite des ehelichen Lebens fällt: so kommt es hier besonders darauf an, diese Pflichten über das Gebiet des Instinctiven, gemüthlich Bewusstlosen, in welchem die „Pflicht ehelicher Treue“ wohl verharren darf, in die Sphäre klar gedachter Maximen und planvoller Vorsätze zu erheben. Und so ist der wechselseitige Beistand zunächst auf die Erziehung der Kinder gerichtet (vgl. §. 116), dann auf die gemeinsame Erwerbung und Wahrung des Hausstandes. Indem Jedes in seiner Sphäre seines eigenthümlichen künstlerischen Vermögens bewusst wird und

so nach Selbstständigkeit strebt: ergänzt es in seiner Sphäre den Ehegenossen: der Mann als Erwerber des Vermögens, als oberer Leiter des Hauswesens, der Erziehung; die Frau als Erhalterin, Schaffnerin, Miterzieherin, ist in allen Stücken Gehülfin des Mannes, indem sie seine allgemeine Einsicht leitet und die mit ihm entworfenen Plane in's Einzelne ausführt. Sie soll daher von Allem wissen, an Allem theilnehmen und beistimmen, was im Hauswesen und in der Erziehung geschieht. Aus diesem, im Verlaufe der Ehe immer mehr sich ausbildenden, künstlerischen Zusammenwirken entspringt endlich ganz von selbst der höchste Zweck der Ehe: sie ist dadurch in jedem Augenblicke zugleich eine wechselseitige Erziehung, „Beihülfe" zur steten sittlichen Vervollkommung, zur immer vollständigern Entselbstung und ergänzenden Gemeinschaft.

Dem sittlichen Begriffe der Ehe zuwider ist daher die von der Gesetzgebung, wie von den meisten Rechtslehrern noch immer behauptete „Hausherrschaft" des Mannes über die Frau. Sie geht von der falschen und durch jedes tüchtige Eheverhältniss widerlegten Voraussetzung aus, dass die Frau, weil die Vorzüge des Mannes andere sind und hervorragendere, als die der Frau, überhaupt mit weniger Tüchtigkeit begabt sei, während sie gerade die des Mannes zu vervollständigen und den Gesammtzweck ihres Lebens vollkommener zu machen geeignet sind. Wir können uns dabei auf das früher über die Eigenthümlichkeit des Weibes Gesagte berufen (§. 98).

III. Recht und Pflicht der Gemeinsamkeit des Lebens und des Zusammenwohnens folgen weiter aus dem Begriffe der Ehe. In beiderlei Hinsicht hat der Mann die Initiative zu ergreifen, indem er die Ordnung des häuslichen Lebens, die Erziehung, den Ehewohnort (*domicilium matrimonii*) bestimmt: und indem er die Gattin von seinen Gründen überzeugt, wird sie frei seinem Urtheile beistimmen. (Der bisherige juristische Begriff des „schuldigen Gehorsams" erhebt sich zu freier Beistimmung.) Umgekehrt hat die Frau Anspruch darauf den Namen und Rang ihres Gatten zu tragen; und er muss für ihren Unterhalt sorgen. — In Betreff des beiderseitigen Vermögens bie-

tet das „Eherecht“ verschiedene gleich zulässige Möglichkeiten der Anordnung dar, die den sittlichen Werth der Ehe gar nicht berühren und weit unterhalb desselben liegen. Diese mögen daher vor dem Eingehen der Ehe durch die „Ehepacten“ festgestellt werden, worin, wie bei den Verwandtschaftsgraden und Ehehindernissen, die Form derselben durch die Volkssitte und die historischen Rechtsgewohnheiten bedingt wird, die z. B. im Germanischen Eherecht sich anders ausgebildet haben, als im Römischen. Allgemeinrechtlich kann nur feststehen, dass volle Gütergemeinschaft bloss in Betreff des während der Ehe Errungenen stattfinden darf; nicht aber ist der Mann Eigenthümer (wiewohl Nutzniesser) des Eingebrachten der Frau, welches ihr vielmehr als eigenthümlicher Besitz verbleiben muss, weil sie es als freie Person in die Ehe gebracht hat.*)

3. Die rechtliche Auflösung der Ehe.

§. 115.

Die Auflösung der Ehe wird unvermeidlich, wenn die innern Grundbedingungen ihres Fortbestehens unwiderruflich aufgehoben sind. Dies geschieht eigentlich, bei der rechten Ehe, nur durch den Tod; denn alle andern Störungen ihres Fortbestehens können wieder aufgehoben werden durch die freie That der Ehegatten: — selbst Ehebruch (§. 114, I.) durch die tiefe Reue des Einen, durch grossmüthige Vergebung des andern Theils. Desshalb kann bei der hohen Heiligkeit des Instituts, in welchem der Naturanfang wie die freie Vervollkommnung aller Tugenden und Pflichten enthalten ist, die Unauflöslichkeit der Ehe nur sittliche und Rechtsregel sein.

Dennoch bleibt nicht minder wahr (§. 111. 113, I.), dass die Ehe allein in ihrer Freiwilligkeit, im stets erneuerten Willen zu ihr, der daher auch möglicher Weise zurückgenommen werden kann, ihren Anfang und ihre rechte Fortdauer hat. „Zwangsehe“ ist der zerreissendste sittliche Widerspruch.

---

*) Weiteres bei Stahl a. a. O. II. 1. S. 362. Wir folgen in Letzterem Röder Rechtsphilosophie S. 365 Note.

Hierdurch entsteht nun für die Wissenschaft, wie für die praktische Ehegesetzgebung, eine interessante und folgenreiche Principiencollision.

I. Soll die individuelle Freiheit der Idee der Ehe unbedingt untergeordnet werden? — Diese Auffassung, welche, wie wir gesehen, der innern Berechtigung nicht entbehrt, hat zu dem Resultate geführt, dass gar keine Ehescheidung zulässig, dass jede Ehe unauflöslich sei, und dass nur Scheidung der factischen Lebensgemeinschaft („von Tisch und Bett"), entweder auf Zeit oder definitiv, zulässig bleibe, während die Ehe rechtlich und kirchlich fortbestehe; die Praxis des katholischen Kirchenrechts. Man kann die Gesinnung, aus der sie hervorgegangen, nicht tadeln, ebenso die Wahrheit des Grundsatzes nicht bestreiten, dass an sich, der Idee nach, jede Ehe unauflöslich sei. Nur ist die praktische Folgerung falsch, d. h. sittlich-unkünstlerisch: dass darum alle factischen Ehen auch zu unauflöslichen gemacht werden müssen. Der rein sittliche Begriff derselben ist in die bloss rechtliche Auffassung herabgesetzt worden, während zugleich das natürliche und individualisirende Moment des Willens völlig verneint und unberücksichtigt gelassen wird.

Gewiss irren wir nicht, wenn wir behaupten, dass der Geist gegenwärtiger Bildung, eben weil er der Bethätigung des Willens volle Berechtigung gönnt, über jene abstract kirchliche Auffassung längst hinausgeschritten ist. Vielmehr scheint es an der Zeit, umgekehrt an ihren Werth zu erinnern und rechtfertigend zu zeigen, was innerlich Ewiges und Allgemeingültiges an ihr bleibt. Dies werden wir im Folgenden zu thun nicht ermangeln.

II. Oder soll die Idee der Ehe dem Principe der individuellen Freiheit weichen? — Offenbar neigt sich die Gegenwart in der Ehegesetzgebung und bei wissenschaftlicher Beurtheilung dieser Fragen dem letztern Standpunkt zu. Den consequentesten Ausdruck hat diese Auffassung in der vom (ältern) Preussischen Ehescheidungsgesetz ausgesprochenen Bestimmung gefunden, dass die Scheidung durch die Erklärung beider-

seitiger Einwilligung möglich sei, wodurch sie freilich der Form nach sich von keinem, gleichfalls widerruflichen Vertragsverhältniss mehr unterscheiden würde. Ebenso lässt sich der Schein einer äusserlichen Consequenz kaum zurückweisen, wenn man behaupten wollte: gleichwie zwanglose Freiheit die Grundbedingung zur Schliessung der Ehe bleiben müsse, so sei auch mit der Zurücknahme dieser Freiheit ihre Auflösung gesetzt.

Zu dieser bloss rechtlichen Auffassung können aber auch sittliche Gründe treten. Ein Verhältniss, das nur auf sittlicher Achtung und Vertrauen beruhen soll, kann nicht erzwungen werden, wenn beide Gefühle sich nicht erzeugt haben oder wieder verschwunden sind: eine „Lügenehe“ ist schlimmer als keine. Scheidung wird hier sogar Pflicht, weil solche Ehe nur die Forterzeugerin von Unsittlichkeit sein kann. Ebenso muss ein Mittel übrig bleiben, das Uebel einer unüberlegten, übereilten Ehe wieder gut zu machen.

Im höchsten Sinne aber könnte gesagt werden: dass durch die Eheschnidung dann nur äusserlich gelöst werde, was innerlich nie vorhanden war oder was schon vergangen ist. Es ist auch sittlich besser, dass die zahllosen Heuchel- und Scheinehen aufgelöst werden; auch der Kinder wegen, die in dieser bösartigen Verkehrung des innigsten Verhältnisses auf das Tiefste verderben. Jene Scheidung der factischen Lebensgemeinschaft aber, wie das katholische Ehegesetz sie verfügt (I.), ist nur eine halbe, und zudem falsche Maassregel: der unschuldige Theil, der wohl werth wäre, in der rechten Ehe den Vollwerth seines Daseins zu erringen, leidet ungerechter Weise mit dem schuldigen; endlich ist in der leeren Formalität einer solchen innerlich geschiedenen, gesetzlich aber noch fortbestehenden Ehe gar kein sittlicher Bestand oder Erfolg anzutreffen. Der Eigensinn eines abstracten Gesetzes hat gesiegt, und weiter Nichts!

Hiermit scheint uns jede Antinomie in ihrer eigenthümlichen Stärke ausgesprochen.

III. Beide Gegensätze jedoch lassen gleicher Weise ausser Acht: dass die Ehe als specifisch sittliches Verhält-

niss, damit auch ein unendlich perfectibeles ist. Wir werden daher ebenso wenig im Allgemeinen sagen können, jede Ehe müsse unauflöslich bleiben, als auch umgekehrt: jede könne gleich unmittelbar als ein widerruflich geschlossenes Verhältniss betrachtet werden — schon aus dem Grunde nicht, weil daraus die Folge sich ergäbe, die Ehe gleich Anfangs nur mit Vorbehalt einzugehen und durch den entsittlichendsten Leichtsinn es zu gar keinem Versuche einer ernsten Ehe kommen zu lassen; — vielmehr ist die Antinomie, wie jedes sittliche Verhältniss, nur im Einzelnen, sittlich-künstlerisch, zu lösen.

Demzufolge soll die Ehescheidung rechtlich nicht verweigert werden, aber es soll durch sittliche Mittel so lange als möglich verhütet werden, dass im einzelnen Falle sie nöthig werde. Sie muss nach gewissen gesetzlichen Bestimmungen möglich sein (wir werden sie kennen lernen); und darf rechtlich Keinem verweigert werden, der mit dem Beweise, dass jene Bestimmungen eingetreten sind, unbedingt auf ihr besteht. Aber es ist Sache der sittlichen Ausbildung und Zucht, dass Jeder in der Ehe selbst zur Sittlichkeit der Ehe heraufgebildet werde und dass bei dennoch uneinigen Ehen auf diesem Wege ihre Auflösung zu hindern sei. Hier tritt ihr nämlich von Neuem das sittlich-religiöse Institut der Kirche, vor dem die Ehegenossen ihr Gelübde vollzogen haben, unterstützend zur Seite: sie fällt der Seelsorge, und zu deren Unterstützung, einem Censoramte der Gemeine anheim, von welchem Institute weiter gesprochen werden wird. Uebrigens darf in Betreff der einzelnen Maassregeln dabei die Wissenschaft der sittlich-künstlerischen Praxis nicht vorgreifen; nur den Grundsatz soll sie befestigen: dass der einer schlechten Ehe Schuldige nicht nur an sich und am Ehegenossen sündige, sondern ein Abscheu sein soll vor der ganzen Gemeine, indem er das heiligste Institut frevelhaft angegriffen. Dennoch ist auch hier Nichts in die rechtliche Form des Zwanges und der bürgerlichen Strafe zu bringen, sondern der sittlichen Mahnung („Seelsorge“) und dem sittlichen Gesammtgeiste der Gemeine zu überlassen.

IV. Die rechtlichen Bedingungen zur Auflösung der Ehe ergeben sich nach dem Vorigen von selbst; und sie können nach unsern Grundsätzen auf dem rechtlichen Standpunkte sogar weiter ausgedehnt werden, da die meisten derselben nur eventuell und subsidiarisch in Anwendung kommen, wenn die sittlichen Mittel ihre Kraft erschöpft haben.

a. Der Tod des Einen Theils ist die vollständigste rechtliche Bedingung zur Ehelösung. Bei den Byzantinern war es nicht einmal dieser, wo wiederum Sittliches und Rechtliches vermischt, Gefühle der Pietät zu einem Gesetze gemacht wurden.

b. Ehebruch und bösliche Verlassung, — was in der ältern Praxis der katholischen Kirche der einzige Trennungsgrund war,*) — sind vom äusserlich rechtlichen Standpunkt eigentlich als ebenso entscheidende Ursachen zur Trennung anzusehen, wie der Tod, weil sie die offenkundige Tödtung, Vernichtung des Verhältnisses ausdrücken. Hier kann nur vergebende Liebe des Gekränkten zwischen den Rechtsausspruch und das Verbrechen treten. Dann wird aber auch die mitgekränkte Gemeine keinen Anstand nehmen, ihre Vergebung auszusprechen, nicht jedoch ohne einen vorausgehenden Act, der die Reue des Schuldigen in Gegenwart der Gemeine öffentlich beurkundet; in Analogie mit der ältern, jetzt zwar nach ihrer Form antiquirten, in ihrem Principe aber mit grossem Unrecht beseitigten „Kirchenbusse".

c. Ein bürgerliches Verbrechen des Einen Theils kann den andern veranlassen, auf Ehescheidung zu dringen; möglicher Weise ist dadurch das sittliche Band zerrissen und durch die Strafe ohnehin das äussere Band des Zusammenlebens.

d. Rohheit und grobe Misshandlungen (*saevitia, sévices*), ebenso grobe, sittlichen Abscheu erregende Laster (Lüderlichkeit, Asotie) sind nach unserm Urtheile vollgenügende Gründe zur Lösung der Ehe; denn sie begründen hinreichend die sittliche Unmündigkeit und die völlige Unfähigkeit des Individuums, in einer Verbindung zu leben, welche auf wechsel-

---

*) Stahl, Rechtsphilosophie II. 1. S. 364.

seitiges Wohlwollen und auf sittliche Vervollkommnung gerichtet ist und daher, als erste, von selbst sich verstehende Bedingung, die Bändigung jeder Rohheit voraussetzt. Sehr erklärlich ist es übrigens, dass die bestehende Gesetzgebung diesen Gesichtspunkt noch nicht in voller Stärke geltend machen kann, weil es hier besonders auf den allgemeinen Bildungsstandpunkt ankommt, wenn entschieden werden soll, was im besondern Falle als „Rohheit" oder als „sittlichen Abscheu Erregendes" anzusehen sei. Dagegen steht fest, dass mit dem Fortschreiten der allgemeinen Cultur auch die bürgerliche Gesetzgebung, besonders zum Schutze des weiblichen Geschlechts, darin immer strenger werden muss.

e. Entschiedene und tiefgewurzelte Abneigung, ebenso geschlechtliches Missverhältniss*) können unter sittlichen Ehegenossen kein hinreichender Scheidungsgrund sein. Eine instinctive Abneigung und ein factischer Widerwille, vorausgesetzt, dass Anfangs die Ehe mit Neigung geschlossen war, kann aus dieser bei sittlichen Individuen gar nicht hervorgehen; es vermag sich im Gegentheil während des rechten Eheverhältnisses grössere Gleichgültigkeit zu grösserer Liebe zu steigern. Ebenso ist ein geschlechtliches Missverhältniss höchst selten und höchst unwahrscheinlich, wenn in der That Geschlechtsneigung zwischen den Individuen vorhanden war. Und so bleibt nur zu sagen, dass in solchen Fällen am Meisten die Seelsorge und das sittliche Censoramt auf ihrer Hut sein müssen, um das Wesentliche der Ehehindernisse von den bloss willkürlichen Vorwänden zu unterscheiden.

Dass endlich Kinderlosigkeit kein Scheidungsgrund sei, ist schon von der gewöhnlichen Gesetzgebung anerkannt worden. Erstens kann sie verschwinden: sodann ist der wahre Zweck der Ehe damit nicht aufgehoben; er wird nur nicht vollständig erfüllt.

---

*) Auf welches Hugo „Naturrecht" §. 213 als gültigen Scheidungsgrund so grossen Nachdruck legt.

Zweites Capitel.

Das Familienrecht.

§. 116.

Das Verhältniss zwischen Aeltern und Kindern und der Geschwister zu einander.

Das erstbezeichnete Verhältniss, dessen einzelne Rechte man, der Römischen Auffassung gemäss, unter den Hauptbegriff der „väterlichen Gewalt" zusammenzufassen pflegte, — nach der irrigen, wenigstens nicht bestimmt genug abgewiesenen Auffassung, als wäre die väterliche Gewalt ein Recht zu Gunsten der Aeltern, nicht umgekehrt, — dies Verhältniss zeigt uns ganz im Gegentheil das Recht in ganz neuem Sinne, als Ausdruck des „Wohlwollens" oder der Idee ergänzender Gemeinschaft. Es ist ein Recht über die Kinder zum Besten derselben, nicht zum Besten dessen, der es ausübt: ein Recht, welches bloss Pflichten auferlegt; also vom Standpunkt des Vertragsverhältnisses eine völlige Anomalie und ein Widerspruch. Der Rechtsgrund aber für die väterliche Gewalt ist die natürliche Liebe für die Kinder, indem diese die stärkste Garantie darbietet für Erfüllung der Aelternpflichten, welche hier eben darum die Gestalt der Rechte annehmen.

Erst in den Kindern, ihrer Erzeugung und gemeinschaftlichen Erziehung ist der Zweck der Ehe vollständig erreicht, ihr ganzer Begriff objectiv geworden (§. 111. vergl. mit §. 115, IV. e). Daher laufen auch die sonstigen Pflichten der Ehe mittelbar auf jenen, als den Hauptzweck, zurück, und auch die sittliche Wechselausbildung durch die Ehe und das harmonische Zusammenwirken der Ehegatten erhalten erst in der Pflege und Erziehung ihrer Kinder den rechten Gegenstand und die objective Gewissheit ihres Gelungenseins. In „wohlgerathenen Kindern" liegt der eigentliche Stolz und die Ehre des Ehebundes; — so urtheilt auch das natürliche Gefühl der Volkssitte.

I. Die Ausübung der älterlichen (väterlichen) Gewalt bezieht sich zuerst auf die Ernährung und Erziehung der Kinder, wobei der Vater, als Haupt der Familie, die allgemeine Leitung hat. Im Acte der Erzeugung übernimmt der Vater die Verpflichtung, das von ihm erzeugte Kind aufzuziehen, physisch und geistig auszubilden und in allen diesen Beziehungen so lange für dasselbe zu sorgen, bis es selbstständig, „mündig" geworden. (Dies gilt auch bei ausser der Ehe erzeugten Kindern, wo überhaupt die fortschreitende Verbesserung der Gesetzgebung dahin zu streben hat, der ungebührlichen Rechtsverkürzung der unehelichen Kinder, besonders auch der Benachtheiligung des weiblichen Theils in Betreff des Beweises der Paternität energisch zu steuern.*) Da dies ganz dem Gebiete der positiven Rechtskenntniss anheimfällt, so können wir darüber nur auf Röders unten angeführte Darstellung und Verbesserungsvorschläge verweisen.)

Sodann bezieht sich die väterliche (älterliche) Gewalt auf den Schutz und die Vertretung der Kinder nach Aussen — namentlich vor Gericht: wobei der Vater dem Kinde selbst dafür verantwortlich ist, wo aber schon hier der Staat vormundschaftlich schützend (vgl. III.) eintreten sollte, indem der Richter die vom Vater etwa versäumten oder gefährdeten Rechte des minorennen Kindes selber wahrzunehmen verpflichtet wird.

Die Mutter nimmt Theil an diesen Pflichten, wie an den daraus entspringenden Rechten des Vaters; denn sie ist Eins

---

*) „Es ist eine empörende, nur aus der Selbstsucht der Männer und dem Rechte der Stärke zu erklärende Verletzung des Rechts der Unbescholtenheit am ganzen weiblichen Geschlecht, wenn man nicht auch bei ausserehelichem Umgange bis zum Beweise des Gegentheils Treue des Weibes annehmen will." Vgl. Röder, Grundzüge des Naturrechts S. 384, und was er weiter in §. 113 darüber vortrefflich ausgeführt hat. Zugleich können wir uns nicht enthalten, bei Erwähnung dieses wichtigen socialen Gegenstandes auf die Aussprüche Rahels zu verweisen, welche die Sache besser erschöpfen, als lange Abhandlungen es vermöchten. („Rahel, ein Buch des Andenkens von C. A. Varnhagen von Ense". Berlin 1834. Th. I. S. 354.) Strenge Gesetze sind in diesem Betracht, wie in so manchem andern, erst der ächte Ausdruck gründlicher Humanität!

mit ihm; aber gemäss der Stellung, welche sie dem Gatten gegenüber einnimmt: sie ergänzt und führt aus, was er angeordnet hat. Stirbt der Vater, so tritt sie in die ganzen Rechte und Pflichten desselben ein. Aber da sie selbst sich rechtlich nicht vertreten kann, ebenso wenig als das minorenne Kind: so bedarf sie zugleich eines männlichen Vormunds, als ihres Beistandes, besonders in der gesetzlichen Verwaltung des Vermögens der Minorennen.

II. Daraus ergiebt sich eine weitere Folge der älterlichen Gewalt über das Kind: es ist den Aeltern Gehorsam schuldig, und auch späterhin, nach seiner Emancipation, bleiben ihm Pietätspflichten gegen die Aeltern übrig, bis auf die älterliche Zustimmung bei der Heirath, was die positive Gesetzgebung verschieden ausgebildet hat.*) Die sittlich menschliche Bedeutung dieses Gesetzes kann nur darin bestehen, die Kinder und die Gesellschaft daran zu erinnern, dass die Aeltern immerdar die treuesten und uneigennützigsten Freunde und Berather für ihre Kinder bleiben.

Dennoch sind sie nicht Rechte für die Aeltern an sich, zu ihrer Befriedigung und zur Vermehrung ihrer Gewalt (wie das Römische Recht diesen Begriff ursprünglich fasste und wie er im rohen Gefühl mancher Volksschichten noch durchblickt): sondern sie sind Rechte über das Kind zum Besten desselben, überhaupt, um den Begriff der Familie zu realisiren; daher nur ein anderer Ausdruck für die Verpflichtung der Aeltern (I.) zur Pflege und Erziehung des Kindes.

III. Hieraus erwachsen Rechte des Kindes gegen seine Aeltern, nicht nach dem, was es ist, sondern nach dem, was es werden soll, indem in ihm das künftige rechtliche und sittliche Subject geschützt wird. Desshalb ist der Vater dem Staate, als dem allgemeinen Vormunde (wovon nachher) und dem gleichmässigen Beschützer aller gegenwärtigen und künftigen Rechtspersonen, über den Gebrauch seiner Gewalt und seiner Schutz-

*) Röder a. a. O. S. 360. Anmerk. ††. S. 380. Anm.

rechte verantwortlich, nicht bloss, sofern er sie missbraucht, als sofern er sie nicht richtig oder nicht vollständig genug gebraucht. Dieser wichtige Gesichtspunkt kann zu der noch lange nicht erledigten Controverse Veranlassung geben, bis zu welchem Grade der Staat verpflichtet und berechtigt sei, die Privaterziehung der Kinder zu überwachen und nöthigen Falls die Aeltern gesetzlich zu zwingen, die rechten oder die vollständigen Mittel dazu zu ergreifen. Die Frage wird späterhin noch einmal aufgenommen werden müssen.

IV. Eine conventionelle Nachbildung des natürlichen Verhältnisses zwischen Aeltern und Kindern ist die Adoption. Sie entspringt einerseits aus dem Wunsche, den Mangel an eigenen Kindern zu ersetzen, andrerseits bei dem Mangel an eignen Erziehungsmitteln dem Kinde eine angemessene Erziehung und glücklichere Jugend zu verschaffen; und so ist sie ein ächt humanes Verhältniss, das man, durch den Ruhm, welchen die öffentliche Meinung damit verbinden sollte, aus allen Kräften zu befördern hätte. Aber ebenso begreiflich kann sie nur in den Gränzen bleiben, dass die Adoptivältern durch das neue Verhältniss nicht die Rechte der natürlichen Kinder (sind solche vorhanden) beeinträchtigen; ebenso, dass dabei die Rechte der natürlichen Aeltern des Adoptirten bestehen bleiben.

V. Das Verhältniss der Geschwister — weiter überhaupt der Seitenverwandten — ist das immer schwächer werdende Nachbild des Grundverhältnisses zwischen Aeltern und Kindern. Die Vielheit der Geschwister ist für den Begriff der Familie das Zufällige: die Geschwister sind überhaupt nicht an einander angewiesen, sondern an die Allgemeinheit der Gesellschaft, indem aus ihnen neue Familien hervorgehen sollen. Unter den Geschwistern bestehen daher nur diejenigen Rechtsverhältnisse, welche auch nach der Emancipation zwischen Aeltern und Kindern übrig bleiben, nur in geringerem Grade, weil der Begriff der Verpflichtung und der kindlichen Pietät gegen die Aeltern hier wegfällt. So besteht vor Allem das Erbrecht (§. 118), dann das Verbot wechselseitiger Heirath, die Enthebung von der Zeugenschaft, und

härtere Bestrafung der Verbrechen gegen einander. Bei den Seitenverwandten wird, mit der Ausdehnung des Familienbandes, auch das Bewusstsein desselben immer schwächer, bis seine Wirkung an einer, mit der Volkssitte zusammenhangenden, somit durch positive Gesetzgebung zu bestimmenden Gränze, gänzlich aufhört.

§. 117.
Die Emancipation.

Der höchste Zweck und Erfolg von Ausübung der älterlichen Gewalt, in Pflege und Erziehung des Kindes, besteht darin, es zum selbstständigen, des Vaters nicht mehr bedürftigen Dasein zu bringen, nicht bloss seinem Alter, sondern auch seiner Fähigkeit nach, sich selbst zu ernähren, zu leiten und nach Aussen zu vertreten. Damit erlöschen jene Bestimmungen und Rechte des Vaters. Aber weil sie nur zum Besten des Kindes waren, giebt er selbst sie auf: dies ist der Begriff der Emancipation. In dem rechten Verhältniss hängt es vom Urtheile des Vaters ab, wann er seine Kinder für mündig hält und erklärt; und in der Erziehung wird es die eigentliche Kunst derselben sein, diese Emancipation stufenweise vorzubereiten, das Kind allmählig immer selbstständiger zu machen, bis es, noch innerhalb der väterlichen Gewalt und ihres Schutzes weilend, dem Wesen nach schon völlig selbstständig und emancipirt ist.

I. Die positive Gesetzgebung hat aber, um äusserer Gleichmässigkeit willen, das Lebensalter festzustellen, wann nach sicherer Annahme das Kind mündig geworden und fähig sei, die Rechte der freien Person auszuüben. Dass dies verschieden sein werde nach dem verschiedenen Geschlecht, ebenso nach der verschiedenen Reife des Wachsthums und der Geschlechtsausbildung bei den verschiedenen Völkern, versteht sich von selbst und wird bestätigt durch die sehr abweichenden Gesetzgebungen. Nur der, so viel wir wissen, bisher übersehene Gesichtspunkt könnte künftig zur Sprache kommen, dass die volle Geschlechts- und Altersreife zur gesetzlichen Emancipation nicht allein ausreichen sollte,

sondern dass die Fähigkeit, ein selbstständiges Dasein zu führen und sich selber fortzuhelfen, das eigentlich entscheidende Moment sein müsse. In der bisherigen Gesetzgebuug fallt Beides ganz auseinander, und dennoch ist die Emancipation erst dann begriffsmässig gerechtfertigt, wenn Beides in einander greift.

II. Durch die Emancipation ist indess das Verhältniss zwischen Aeltern und Kindern auch rechtlich noch nicht aufgelöst. Das Kind hat sich stets gegen die Aeltern als verpflichtet zu betrachten: — die kindliche Pietät soll, wie die Aelternsorge, durch das ganze Leben hin fortdauern. Und sie wird dies um so mehr, je mehr man in ihr, wie in der Aelternliebe, gleichfalls des vorbildlichen Charakters bewusst wird, den diese zweite Grundform der Liebe im Menschengeschlechte trägt (§. 13. S. 61). Wie tief selbst im instinctiven Bewusstsein des Menschengeschlechts sich dieselbe ausgebildet hat, kann, unter vielem Andern, die Verpflichtung zur Familienrache bezeugen, welche bei manchen Völkern des Alterthums gleichsam als ein Theil der Erbschaft und eine rechtliche Verpflichtung betrachtet wurde, und die auch sittlich gar nicht so verwerflich erscheint, wie eine nach abstracten Begriffen nivellirende Moral es gewöhnlich meint. Das Gefühl des Vaters in seinem tüchtigen Sohne zugleich seinen „Rächer" zu erziehen, der Sporn für den Sohn dem Vater die ihm versagte Gerechtigkeit noch nach seinem Tode zu erkämpfen, ist ebenso natürlich, wie tief sittlich, so dass sie in alle Wege in Ehren zu erhalten ist.

III. Dies sittliche Moment wirkt nun auch auf die Rechtsordnung zurück. Das Kind darf auch später die Ehrfurcht gegen die Aeltern nicht verletzen, ist z. B. in der Klage gegen sie beschränkt; Aelternmord, Misshandluug derselben ist ein schwereres Verbrechen, als gemeiner Mord und sonstige Misshandlung. Das Kind ist zur Alimentation seiner Aeltern verpflichtet: von der nachzusuchenden Beistimmung zur Heirath haben wir schon gesprochen (§. 116, II). Endlich besteht wechselseitige Erbschaft unter ihnen und sie sind der gerichtlichen Zeugenschaft gegen einander entbunden.

Drittes Capitel.

Das Recht der Erbschaft und das der Testirung.

§. 118.

Rechtlicher Grund von beiden.

Die Familie, als natürlich-sittliche Collectivpersönlichkeit (§. 112), löst sich auf durch die Volljährigkeit der Kinder, endlich durch den Tod der Aeltern: das innerhalb der Familie ungetheilt besessene Eigenthum wird dadurch erledigt. Die Frage ist: wem es nach allgemeinem Rechtsbegriffe zu überlassen sei?

I. Die positive Gesetzgebung aller Völker, auf dem Boden des wirklichen Lebens stehend und vom Begriffe der Familie ausgehend, war niemals zweifelhaft in dieser Frage: die Hinterlassenschaft der Aeltern kommt den Familienangehörigen zu, die sich darein theilen, nach weitern, von der Volkssitte und der positiven Gesetzgebung verschieden ausgebildeten Normen. Das Vermögen ist Gesammteigenthum der Familie; und so ist das Familienerbrecht eine natürliche Folge dieser Grundanschauung. Eigentlich nur über den Begriff, wer zur Familie gehöre, nicht über das Princip, dass diese zu erben habe, bildete sich die Gesetzgebung der verschiedenen Völker verschieden aus. (Einzige Ausnahme davon machen wohl nur ganz unausgebildete Völker, bei denen der Werth der Persönlichkeit und des Familienbandes gleich tief steht: diese lassen das Vermögen des Verstorbenen dem Oberherrn zufallen. So in den despotischen Negerstaaten Afrika's; so auch sporadisch im Despotismus des Orients.)

Darin aber wich die Völkersitte sogleich ab von der Einfachheit jener Grundanschauung, dass bei vielen Nationen (z. B. ursprünglich bei den Römern und auch bei den Germanen) nur die zur Familie gerechnet wurden, die vom Vater oder von männlichen Mitgliedern des Hauses abstammen (die „Agnaten"), so dass nur für sie die Familienrechte existiren. Allmählig indess erweiterte der Begriff der Familie sich dahin, dass alle Blutsverwandte zu ihr gerechnet wurden, also auch die von den Frauen

abstammenden Glieder (die „Cognaten"). Auf diese Anschauung stützt sich im Allgemeinen, mit einigen in Zweckmässigkeitsgründen beruhenden Ausnahmen bei der Erbschaft von Stammgütern, bei Majoraten, Minoraten u. dgl., das jetzt geltende Erbrecht.

II. Anderntheils liegt im Begriffe des Eigenthums die Befugniss der freien Verfügung über dasselbe, und dem, welcher durch eigene Thätigkeit es erworben hat, kann auch das Recht nicht abgesprochen werden, nach Belieben mit ihm zu schalten, und wie er während des Lebens mancherlei Willen an ihm darlegte, auch „letztwillig" ebenso unbeschränkt über dasselbe zu verfügen. So entsteht der Begriff der unbedingten Testirfreiheit, als eines, wie es scheint, vom Wesen des Eigenthums unabtrennlichen Rechtes.

Es stehen daher in Betreff des nachgelassenen Eigenthums gleich ursprünglich und wie es zunächst erscheint, gleich unbeschränkt zwei Rechte einander gegenüber: vom Begriffe der Familie ausgehend das Erbrecht, vom Begriffe persönlicher Freiheit ausgehend die Testirfreiheit.

In der Geschichte des Erbrechts finden wir diese beiden Grundanschauungen fast immer im Kampfe mit einander, welchen die positiven Gesetzgebungen auf verschiedene Weise zu vermitteln suchen. Bemerkenswerth dürfte es sein, dass in der Germanischen Rechtsanschauung die Idee des Gesammteigenthums den Mittelpunkt bildete, weil der Geist der Familie der überwiegende war. Die Testamente waren ursprünglich unbekannt — man verschenkte bloss, was ausser dem „Stammgut" frei verfügbar war — bis erst durch das Römische Recht sie in Gebrauch kamen. Anders im Römischen Erbrecht, wo bei dem stark ausgeprägten Begriffe persönlicher Freiheit beide Anschauungen sogleich neben einander hervortraten, einige Zeitlang die vollständige Testirfreiheit die Oberhand hatte, bis endlich eine zu Gunsten der Blutsverwandten, denen ein „Pflichttheil" hinterlassen werden musste, beschränkte Testirfreiheit im Gebrauche blieb. So noch im Justinianischen Recht.

III. Das wissenschaftliche Naturrecht, welches vom Begriffe der abstracten Persönlichkeit ausging, konnte, indem es die Frage

nach dem allgemeinen Grunde des Erbrechts aufwarf, im Familienbegriffe einen solchen stichhaltigen Grund nicht finden. Hier fiel der Nachdruck weit entschiedener auf die Gegenseite, auf den Begriff der freien Verfügung des Erblassers. So sieht Grotius und seine Nachfolger, so selbst die Civilisten bis auf die neueste Epoche hin die Intestaterbfolge nur als präsumtives Testament an, und der Rechtsgrund des Erbens wird aus dem stillschweigend anzunehmenden Willen des Besitzers hergeleitet.*) Ebenso fasst Kant, der den Nachlass als „erledigtes Gut" betrachtet und es vom „herrenlosen" unterscheidet, die Erbfolge als einen Eigenthumserwerb aus Vertrag. Aehnlich Bauer, Rotteck u. A. Es wurde, woran man von diesem Standpunkt aus Recht hatte, eingesehen und ausgesprochen: dass im Begriffe der abstracten, von einander abgelösten, nur durch Vertragsverhältnisse auf einander bezogenen Persönlichkeiten, kurz auf dem Standpunkte des formellen Rechts, überhaupt keine Möglichkeit vorhanden sei, das Erbrecht zu begründen, oder was nur der nächste, aber in seinen Folgen unendlich weiter reichende Schritt war: dass das historische Erbrecht nach jenen Voraussetzungen absolutes Unrecht sei. Zu letzterer Auffassung, die in neuerer Zeit in gewissen Bildungskreisen die herrschende geworden ist, vermochten besonders in Frankreich die praktischen Erfahrungen von der Verderblichkeit des unbedingten Erbrechts, wegen unverhältnissmässiger Anhäufung der Güter in einzelnen Familien und der daraus sich ergebenden ungleichen Vertheilung des Eigenthums in Folge jenes schädlichen Uebermaasses. Es waren Zweckmässigkeits-, nicht eigentlich Rechtsgründe.

So unentschieden steht die Frage wesentlich bis zur Stunde. Zwar ist anzuerkennen, dass Hegel über jene formelle Auffassung hinaus auf ganz richtige Weise die Quelle des Erbrechts in der Familie gesucht hat;**) aber die Ausführung, welche er ihm gegeben, ist so unvollständig und dürftig geblieben, dass sie sich

---

*) Stahl, Rechtsphilosophie II. 1. S. 391.

**) „Philosophie des Rechts", §. 178.

als durchaus ungenügend erweist, die sociale Frage von dieser Seite her zu lösen.

IV. Vom abstracten Rechtsbegriffe aus ist über die Verwendung des Nachlasses eine vierfache Auffassung möglich, deren jede Rechtsgründe für sich anführen kann, welche nur etwa durch Zweckmässigkeitsrücksichten von einander verschieden sind.

a. Man kann sich auf den allerabstractesten Standpunkt des *ius primi occupantis* stellen und spricht demgemäss den Nachlass, ohne alle Rücksicht auf verwandtschaftliche Bande oder auf Testirfreiheit, als ein herrenlos gewordenes Gut überhaupt dem „Nächsten" zu. Naturrechtlich ausgeführt worden ist dies Princip eigentlich nur als Rechtsfiction, um durch sie gerade, in Ermangelung anderer Gründe, das Erbrecht zu retten. Der natürliche Erbe wird als *primus occupans* betrachtet, da er factisch der Nächste ist, und daraus sein Recht deducirt.

b. Man erklärt den Nachlass für das Rechtseigenthum der Gesammtheit, welche ihn dann wieder neu vertheilen (Socialismus) oder ihn dem Bedürftigsten und Würdigsten verleihen kann (St. Simonismus). Das Letztere kann unter gewissen später nachzuweisenden Voraussetzungen und Einschränkungen innere Haltbarkeit gewinnen.

c. Man überlässt den Nachlass den nächsten Familienangehörigen, — in Ermangelung derselben nach dem „Geblütsrecht" den weitern Blutsverwandten — oder in Ermangelung derselben, nach besondern Anordnungen, einer engern oder weitern Genossenschaft, einer Zunft, einem geistlichen Orden u. dgl. Dies das eigentliche Intestaterbrecht, welches durch positive Gesetzgebung weiter ausgebildet wird.

d. Man überlässt den Nachlass dem vom Erblasser Bezeichneten, der dadurch das Recht des Besitzes erhält, — durch letzten Willen oder durch Erbvertrag. Auch dies ist von der positiven Gesetzgebung näher bestimmt, aber zugleich eingeschränkt worden, namentlich um den Conflict mit dem Vorigen auszugleichen.

Nur die beiden letzten Auffassungen sind bis jetzt in der

Rechtspraxis durchgeführt und unter sich in Einklang zu bringen versucht worden; aber man hat gestritten, welche von beiden die erste und entscheidende sei. Einige (wie Mirabeau, Abicht, Jacob) verwerfen die Testirfreiheit unbedingt, weil sie zu den grössten Missbräuchen führe: Andere (und dies ist die herrschende Ansicht des Naturrechts aus der Kantischen Schule) leiten umgekehrt alles Erbrecht aus dem letzten Willen des Erblassers her.

Es wird sich zeigen, dass, dem innern Wesen des Erbrechts zufolge, kein wahrer Gegensatz zwischen beiden stattfindet, sondern nur eine Ergänzung und Vervollständigung des Ersten durch das Zweite.

§. 119.

1. Das Erbrecht.

Der ebenso objective, als im unverkünstelten Rechtsbewusstsein Aller liegende Grund des Erbrechts ist allein im Wesen der Familie enthalten: daher so lange die Familie im rechtlichen und sittlichen Bewusstsein der Gesellschaft als etwas absolut Geltendes und Unantastbares besteht, auch das Erbrecht nicht untergehen wird. Der Communismus daher, der jenes Recht läugnet, geht consequenter Weise darauf aus, zugleich den Begriff der Familie aufzuheben, die Menschen überhaupt als vereinzelte Individuen hinzustellen, mit gleichem Anspruch auf Eigenthum und Lebensgenuss, welche sie sich selbst anzueignen haben, deren Erwerb daher auch an ihnen haftet. Wäre das Erste richtig, so liesse auch gegen das Zweite sich Nichts einwenden: aber der eigentliche Grundirrthum des Communismus, ja das specifisch Antiethische und Bildungsfeindliche desselben besteht nicht in den ökonomischen und rechtsphilosophischen Folgerungen, sondern in der verkehrenden Auffassung des Menschen, welche ihn ablöst vom Bande der Familie und ihrer Pietät.

I. Schon die ursprüngliche Liebe der Aeltern zu den Kindern erzeugt ihnen unwillkürlich die Auffassung, dass sie nicht bloss für sich, sondern für die „Ihrigen“, für das „Haus“ erwerben: und so wird das Erworbene sogleich und ursprünglcih

schon als Eigenthum der Familie aufgefasst. Die Kinder sind schon Mitbesitzer und obgleich nur das Familienoberhaupt das Eigenthumsrecht ausübt, so schliesst sich daran doch sogleich der weitere Gedanke, dass nach seinem eignen Willen das Vermögen Gesammteigenthum der Familie sei.

Die Familie daher ist der eigentliche Eigenthümer; so lange diese nicht ausstirbt, ist somit das Vermögen nicht als herrenloses Gut zu betrachten; es bleibt nach dem Tode des Erblassers für die überlebenden Glieder der Familie das, was es vorher schon war, ihr Eigenthum: — und zwar zunächst ungetheilt. Der Act der Theilung ist das Weitere, was die Familie auflöst, und sie in die Ansätze neuer Familien- und Eigenthumsbildung aus einander legt, wobei nach dem einfachsten und ursprünglichsten Rechte die Erbschaft zu gleichen Theilen die nächste und natürlichste ist. (Diese ethische Auffassung des Erbrechts ist, wie nicht unbemerkt bleibe, zugleich die des alten Römischen Civilrechts: es nennt die unter der Gewalt des Familienhaupts stehenden Kinder *sui heredes* — *„quasi sibimet ipsis succedentes"*.

II. Hiermit ist nun ganz ebenso das Intestaterbrecht begründet, wie das Recht des Erblassers, nach seinem Willen über den Nachlass zu verfügen, eng damit verbunden, eigentlich damit Eins ist. Es liegt schon im rechten Gefühle des Gatten und Familienoberhauptes der unveränderliche Wille, das von ihm erworbene Vermögen auch in den Mitbesitz der Seinigen zu bringen und es bei ihnen zu erhalten. Wie seine Erben, schon vor seinem Tode, mit seinem Willen seine Mitbesitzer sind, so heisst erben hier nur aus diesem Mitbesitz in den Vollbesitz treten. Es ist ganz nur die vorige Formel: sie beerben eben so sehr sich selbst, als ihren Erblasser; beides mit seinem Willen.

Dieses Haften, nicht bloss des Vermögens, sondern des ganzen Familiencharakters an der Familie, dieser stätige, durch sie hindurchgehende Wille bei dem Wechsel der einzelnen Generationen, ist so sehr der Ausdruck des ursprünglichen Familiengefühls im Menschengeschlecht, dass ohne ihn, neben dem

Erbrecht, eine Menge welthistorischer Erscheinungen unerklärbar bleibt. Die Kasten im Orient, das Erben, nicht nur des Vermögens, sondern der Familienbeschäftigungen und Würden, sammt allen daran sich knüpfenden Rechten, die erbliche Anwartschaft auf gewisse Stellen im Staate, bis auf die erblichen Parlamentsräthe in Frankreich herab, der Adels- und Familienstolz, — alles dies und vieles Analoge beruht auf der ältesten, fast unaustilgbaren Grundanschauung, dass das wahre, fortlebende Individuum die Familie sei, die Einzelnen nur die wechselnden Träger desselben.

Vor der erstarkten Ausbildung des Persönlichkeitsbewusstseins, des „Genius" und seiner Berechtigung, musste nun im weltgeschichtlichen Fortgange jenes Naturgefühl immer mehr zurückgedrängt und überwunden werden: es ist dies eine der Hauptwirkungen des fortschreitenden Sieges der Idee der Menschheit über die bloss instinctive Existenz des Menschengeschlechts (§. 5, III.). Wir können dies auch ausdrücken als die stufenweis sich vollziehende Zurückführung des Princips der Erblichkeit auf seine eigentlich ethischen Schranken, welche im sittlichen Begriffe der Familie ihre wahre Bedeutung und ihre Gränze finden.

Ueber jene universelle Form der Erblichkeit ist daher das gegenwärtige Rechtsbewusstsein (übrigens nicht ohne Hülfe des Römischen Rechts) schon längst hinausgegangen: der Begriff der Persönlichkeit hat unwiderruflich gesiegt. So wird es längst als Widersinn erkannt, Aemter oder Leistungen, zu denen besondere Befähigung und erworbene Tüchtigkeit gehören, als ein Erbliches auf gewisse Geschlechter zu übertragen. Die einzige Ausnahme macht jetzt noch das Erbrecht zur Regierung, welches, wie sich zeigen wird, nur aus Gründen der Zweckmässigkeit vertheidigt werden kann, vom Rechts- und Erbschaftsbegriffe aus jedoch als Anomalie dasteht.

So bleibt jetzt nur das Recht der Familie auf Erbschaft des Vermögens und der privaten Rechte und Verpflichtungen. Aber auch hier zeigt die neuere Gesetzgebung fortschreitend die Neigung, auch die Unbedingtheit dieses Rechtes zu beschränken,

z. B. in der Erbschaftssteuer bei dem Erben in entferntern Graden.

III. Je mehr nun aber, durch die übrige Organisation der Eigenthumsverhältnisse in der Gesellschaft (§. 97), der Begriff des Familienvermögens als materiellen Besitzes in den Hintergrund tritt und an Wichtigkeit verliert, sofern die Familie in ihrem ganzen rechtlich-sittlichen Bestande zwar existirt, aber in Erwerb und Besitz einer grössern Gemeinschaft sich anschliesst, wie dies z. B. bei den Herrnhutern und in andern Associationen im Kleinen schon der Fall ist: — desto werthloser und überflüssiger von der Einen Seite, desto rechtlich beschränkbarer von der andern, wird daher das blosse Vermögenserbrecht werden, welches demgemäss seine Einschränkung durch die gegenwärtige Gesetzgebung noch lange nicht erreicht hat. Doch ist auch hier jedes Revolutionäre oder Tumultuarische ausgeschlossen; denn es ist in den rechten Schranken gehalten durch den obersten Zweck der Familie, welchem — so lange er auf vollständige Weise nicht erreicht werken kann ohne materiell ererbten Besitz, so lange Erziehung und Ausstattung mit vollkommener Berufstüchtigkeit noch nicht das sicherste und vollgenügende Erbtheil ist, das die Aeltern geben können, — dann freilich noch immer durch die Erbschaft der blossen, täuschenden Surrogate, des Geldes und äussern Vermögens, nachgeholfen werden muss.

So wird das Erbenlassen und das Erben niemals aufhören, denn die Familienliebe kann in der Menschheit nie ersterben. Aber das rechte Erben besteht im Familiengeiste und seiner Tugend, den gar eigentlich der Familienname darstellt, in dessen einfachen Lauten die ganze Substanz jenes Geistes sich vergegenwärtigt; — nicht minder in eigenthümlicher Arbeitstüchtigkeit und sittlicher Energie. Wer in einer richtig organisirten Gemeinschaft, wo Arbeitsleistung das einzig Werthgebende ist, künftig noch Geld für die Seinigen sammeln, ebenso dergleichen noch erben will, dem wird es zwar gesetzlich unverwehrt bleiben, aber man wird ihn eines ganz veralteten Aberglaubens an werthlose oder leicht zu beschaffende Dinge mit Recht bezüchtigen können.

§. 120.
2. Das Recht des Testirens.

Der Erblasser, als Erwerber und Besitzer des Vermögens, hat hiermit auch unzweifelhaft das Recht freier Verfügung über dasselbe; ebenso kann er, was in diesem Rechte, für sich betrachtet, liegt, zu seinem Erben einsetzen, wen er will. Das unbedingte Recht der Willkür in den letztwilligen Anordnungen ist unabtrennbar vom Begriffe der abstracten, familienlosen Persönlichkeit. Indem daher der Socialismus diesen Begriff zu seinem Ausgangspunkte macht, um das Erbrecht zu stürzen: so hätte er, consequent mit sich selbst, das unbedingte Recht des Testirens an seine Stelle setzen sollen. Hier aber reiht er den zweiten Widerspruch an: auch über die Einzelpersönlichkeit und ihren Willen übt der Wille der Gemeinschaft bei ihm die absolute Despotie, um ihn gerade dadurch in die höchste Freiheit und Ungebundenheit, in den Vollgenuss des Lebens zu setzen!

Aeusserlich daher und in ihren unmittelbaren Wirkungen besteht zwischen dem Erbrecht und dem Rechte des Testirens eine unauflösliche Antinomie, wie wir gezeigt haben (§. 118). Die positive Gesetzgebung hat beide gegenseitig abgegränzt und den Ausbruch des Streites dadurch gehindert, freilich nicht ohne bei den einzelnen Gesetzesbestimmungen halbbewusstlos und instinctiv aus dem höheren Principe zu schöpfen. Vom sittlichen Standpunkte, vom Wesen der Familie aus, dessen Ausdruck nur das Familienrecht sein soll, ist gleich ursprünglich gar kein Streit zwischen beiden (§. 119, II): das Recht des Testirens ergänzt und vervollständigt das Erbrecht; verneint es nicht oder hebt es auf. So gewiss das Band der Familienliebe im Erblasser und im Erben nachwirkt: so will Jener, dass der Andere auf die rechte Weise erbe und zu seinem Vortheil, — was er durch letztwillige Bestimmungen anordnen kann: ebenso will Dieser nur auf die rechte Weise erben, — so dass er den letztwilligen Anordnungen in Pietät sich unterwirft. Endlich kann auch, gerade wie bei der Adoption (§. 116, IV.), aus dem tief im

Familiengeiste liegenden Wunsche, einen Erben zu besitzen oder einen Würdigen miterben zu lassen, ein über die Familie hinausliegendes Verhältniss hervorgerufen werden, welches durch Testament rechtlich bestimmt wird, das aber nie mit dem Familienerbrecht, als dem ursprünglichern, in Widerspruch treten darf.

I. Von diesem Standpunkte hat daher der Vater als Erblasser kein unbedingtes Recht den Kindern gegenüber, sondern nur das Recht und die Macht über sie, welches zu ihrem eignen Besten, zu Erziehung und künftiger Emancipation ihm nöthig ist (§, 116, I.). Der Vater hat daher nicht das Recht seine Kinder willkürlich zu enterben, sondern nur nach aus dem Wesen der Familie geschöpften Gründen: aus dem Grunde der *Pflichtvergessenheit*, des Ungehorsams von Seite der Kinder — wo die Enterbung sittliche Strafe — oder weil der Erblasser den Missbrauch der Erbschaft, also den nachtheiligen Einfluss für den Erben selbst voraussieht, d. h. weil er erkennt, dass er noch nicht als erbfähig in vollständiger Bedeutung anzusehen sei. Nur dies giebt dem Vater das Recht der Enterbung oder besser und sittlicher des an Bedingungen geknüpften Erbenlassens.

II. Umgekehrt hat nach diesen Prämissen auch der Erbe nicht unbedingtes Recht auf die Erbschaft, sondern nur insofern er, dem Erblasser gegenüber, dem Begriffe der Familie gemäss sich verhalten hat, und auch innerhalb des Actes der Erbschaft sich zu verhalten fortfährt. Desshalb ist der Erblasser rechtlich befugt, besondere Vermächtnisse anzuordnen, welche die Erben zu erfüllen haben als Verpflichtungen für ihr eignes Erbrecht, oder den Antritt der Erbschaft an besondere Bedingungen zu knüpfen, welche die vollen Verfügungsrechte der Erben beschränken, z. B. dass das Vermögen nach seinem Tode noch eine Zeitlang ungetheilt verwaltet werde, was eigentlich eine Bestimmung zum Besten der Erbenden selber ist.

Ebenso kann der Erblasser bestimmte Vermächtnisse stiften, welche jedoch die Erben nicht über ihren „Pflichttheil" hinaus verletzen dürfen. Die Legate sind daher als Verpflichtungen anzusehen, die der Erblasser dem Erben auferlegt und deren

Erfüllung er von seiner Pietät erwartet. Desshalb der Grundsatz: „Wo kein Erbe, da kein Legat“.*)

Viertes Capitel.

Das Vormundschaftsrecht.

§. 121.

Begriff und Umfang desselben.

Warum das Vormundschaftsrecht als der letzte Ausfluss des Wesens der Familie anzusehen sei, hat sich schon früher (§. 110) ergeben. Wo durch Zufall die natürlich-sittliche Familienhülfe dem Bedürftigen gebricht, muss als Ergänzung der wohlwollende Wille der Gemeine eintreten. Dieser erzeugt daher wiederum eine Reihe von Rechten, welche wir unter jener allgemeinen Benennung zusammenfassen.

I. Da die Pflege und Erziehung der Kinder der nächste Zweck der Familie, das den Aeltern beiwohnende Recht über die Kinder aber nur das Mittel dazu ist (§. 116): so folgt daraus, dass bei ungenügender Leistung von Seiten der Aeltern oder bei dem Mangel derselben der Wille der Gemeinschaft die Pflicht und das Recht habe, supplementar die Aeltern zu ergänzen oder im Hinderungsfalle ganz an ihre Stelle zu treten. Gleichwie, nach unserer Lehre, die Idee der Familie eine ewige und universale ist, der Urtypus aller Gemeinschaft, welchem wir uns in den andern Formen derselben, möglichst anzunähern haben: so ist auch der Begriff der Aelternschaft ein allgemein ethischer. Jeder, der überhaupt oder in einer bestimmten Hinsicht, bleibend oder vorübergehend, als unmündig anzusehen ist, soll Solche finden, die Aelternstelle an ihm vertreten, und die desshalb gewisse Rechte in Bezug auf ihn erhalten, welche jedoch nur Pflichten für sie selber, und Rechts-

*) Weitere Bestimmungen über dies Verhältniss giebt Stahl Rechtsphilosophie II. 1. S. 386., der, soweit wir aus seinen einzelnen Aeusserungen zu schliessen vermögen, mit unserer oben gegebenen Auffassung einverstanden sein dürfte.

ansprüche des Bedürftigen an sie erzeugen, gerade wie im Aelternrechte.

Um dieses weitern Umfangs willen, lässt sich desshalb das Vormundschaftsrecht nicht mehr unter den blossen Begriff des Familienrechtes bringen, sondern es bildet den Uebergang aus der Familie in die höhere und universellere Gemeinschaft des Staates, der hier nach seiner, der Familie nächsten und analogesten Wirkung betrachtet wird, indem er ergänzend in die Rechte und Pflichten der Aeltern eingreift, überhaupt die Stelle der Aelternschaft gegen den Unmündigen zu vertreten hat.

II. Das Vormundschaftsrecht ist daher vom grössten und vielseitigsten Umfange: es kann sich auf das Höchste erstrecken und auch das Kleinste ist ihm nicht zu gering; denn es ist der Ausdruck des wohlwollenden Willens, der die Gemeinschaft beseelen soll in ihrem grössten Umfange wie in ihrem kleinsten Kreise. So kommt diese Pflicht und dieses Recht am Umfassendsten dem Staate zu; aber aus demselben Grunde liegt sie auch jedem untergeordneten Gemeinwesen ob: der Ortsgemeine, den Standes- und Berufsgenossen, der Familie in weiterm Sinne der verwandtschaftlichen Grade, der Kirche und religiösen Gemeinschaft in jeder Form ihrer seelsorgerischen Wirksamkeit. Nur dann ist die Idee ergänzender Gemeinschaft vollständig dargestellt in einem Staate, wenn er mit einem Netze von Genossenschaften durchzogen ist, welche nicht nur auf „wechselseitigen Beistand" gerichtet sind, und so vorzugsweise nur die Idee der „Vervollkommnung" darstellen, sondern auch der des „Wohlwollens" sich zuwenden und den uneigennützigen Beistand jedes Bedürftigen (bis auf die Thiere hinab) sich zum Ziele setzen. Der Staat in seiner höchsten administrativen Macht soll nur da ergänzend eingreifen, wo jene freiwilligen Anstalten eine Lücke lassen oder wo ihre Wirksamkeit nicht umfassend und organisch genug ist. Nur dasjenige Gemeinwesen schreitet wahrhaft fort, d. h. ihm bildet sich die Idee der Vervollkommnung immer tiefer und reicher ein, bei welchem sich fortdauernd bewährt, dass es in Hinsicht jener wohlwollenden vormundschaftlichen Genossenschaften von Unten her immer mehr sich

gliedert und dem Staate seine allgemeinen Pflichten abnimmt. Was wir also im Folgenden „dem Staate" vindiciren, das ist nicht so zu fassen, als wenn es dem Staate auschliessend zukäme, sondern nur so, dass es überhaupt Pflicht irgend eines Gemeinwesens im Staate sei.

Fragen wir dabei, worin die besondern vormundschaftlichen Rechte und Pflichten bestehen: so sind diese offenbar von dreifacher Art, indem der Staat theils die allgemeine obervormundschaftliche Aufsicht über die Pflege und Erziehung der künftigen Generation führt; theils die fehlenden Aeltern vormundschaftschlich vertritt; theils alle Hülfsbedürftigen in vormundschaftlicher Sorge umfasst.

§. 122.

1. Obervormundschaftliche Ergänzung der Aeltern durch den Staat.

I. Diese findet zunächst Statt in dem passiven Sinne der blossen Beaufsichtigung. Der Staat hat das Recht und die Pflicht, die Aeltern zu überwachen, ob sie namentlich in Hinsicht der geistigen Erziehung und des Unterrichts ihre Pflichten an den Kindern erfüllen. Sie sind dazu anzuhalten, die Theilnahme an allen vom Staate eingerichteten Bildungsanstalten ihren Kindern zuzuwenden. Dieser „Schulzwang" ist vom privatrechtlichen Standpunkt aus ein offenbarer Eingriff in die Rechte der Aeltern; und so wird er auch vielfach betrachtet in Staaten, wo dies Alles von Untenher noch unorganisirt und der Privatthätigkeit oder Willkür der Einzelnen überlassen ist, wie in den Nord-Amerikanischen Freistaaten. Von diesem Standpunkt unbestimmter Willkür aus schilt man dann wohl auch bei uns auf die unnöthige und störende Einmischung des „Polizeistaates" in solche Privatangelegenheiten, während man bedenken sollte, dass diese Oberaufsicht des Staates eine der wichtigsten Pflichten desselben ist, die gar nicht entbehrt werden kann, so lange — und dies ist gewiss überall noch der Fall — einzelne Aeltern, aus Noth oder aus Selbstsucht, die Erziehung der Ihrigen vernachlässigen. Diesen Erfahrungen gegenüber ist jener Zustand subjectiver Willkür

und Unordnung, den man für „Freiheit" ausgiebt, vielmehr ein sehr niederer und mit falscher Freiheit täuschender, oder wenn er mit Bewusstsein verlangt wird, ein höchst verkehrtes Begehren.

Von hier aus erledigt sich auch die berühmte Controverse der neuern Zeit über die Freiheit des Unterrichts. Man hat, unter Berufung auf viele Gründe und zahlreiche Autoritäten, behauptet: Jeder solle unterrichten und Erziehungsanstalten gründen können ohne alle Aufsicht des Staates, bloss dem Privatzutrauen diese Aufsicht überlassend. Diesem tritt das entgegengesetzte Extrem gegenüber in der Behauptung der beiden Philosophen Platon und J. G. Fichte, welche so lange höchst berechtigt ist, als der Familienzustand ein schlechter, mithin auch die Familienerziehung eine ungenügende, sogar oft bildungsfeindliche sein kann: dass alle Erziehung nur dem Staate in allgemeinen Bildungsanstalten zu überlassen sei.

Diese höchst bedeutungsvolle Controverse ist, wie man sieht, nicht absolut, sondern nur nach den gegebenen sittlichen Verhältnissen des Volks und der Familien zu entscheiden. Hierher gehört sie nur insofern, als sich bisher in die Gründe dafür und dagegen fremdartige oder falsche Gesichtspunkte eingemischt haben, welche abzulehnen sind.

Man hat das Aufsichtsrecht des Staates über die Erziehung und den Unterricht bisher fast nur als ein Schutzmittel für ihn selber betrachten wollen. Dies ist ein falscher, wenigstens ungenügender Gesichtspunkt Schädlichen, d. h. staatsfeindlichen Tendenzen zu wehren, die durch Jugendbildung und Unterricht etwa eingeflösst werden könnten, dies darf er der Gesetzgebung und der Rechtspflege überlassen. Wenn er besondere politische Absichten dabei erreichen will, wie Frankreich im Elsass, Russland in Polen und in den Deutschen Ostseeprovinzen Pläne der Entnationalisirung mit seinem Einfluss auf die Schulen verbindet: so ist dies als eine Gewissenlosigkeit, als Frevel gegen den ethischen Begriff des Staates zu bezeichnen, der wenn er auch von äusserm Erfolge begleitet ist, sich innerlich doch gewiss an ihm rächen wird. Vielmehr ist darin die Pflicht

des Staates ausgesprochen, die unmündige Jugend vor den Gefahren unvollkommner oder verderblicher Erziehung zu schützen, deren allgemein menschlicher Zweck zu hoch steht, um die Entscheidung allein gewinnsüchtiger Concurrenz und dem mangelhaften Urtheil befangener Aeltern zu überlassen.

II. Positiv hat der Staat die Aeltern in Allem zu ergänzen, worin ihre Privaterziehung unvollkommen bleiben muss, also vor allen Dingen im Systeme des Unterrichts, wovon im folgenden Abschnitte. Es gehört daher gleichfalls zu seinen obervormundschaftlichen Pflichten, alle Unterrichtsanstalten äusserlich vollständig, innerlich in möglichster Vollkommenheit zu erhalten. Die besondere Pflicht des Staates schreitet nun immer mehr zu eigentlich vormundschaftlicher Thätigkeit fort: der Unterricht muss möglichst zugänglich gemacht werden für alle Stände und Bedürfnisse, also in den Hauptzweigen ein unentgeldlicher sein u. s. w. (vgl. §. 96, I.). Dadurch geht seine Thätigkeit in die folgende über:

§. 123.

2. Vormundschaftliche Vertretung der Aeltern durch den Staat.

I. Diese heisst „Vormundschaft" in gewöhnlichem und hergebrachtem Sinne und ist auch schon längst als Pflicht des Staates erkannt worden. Sie richtet sich auf alle Minderjährigen und Unmündigen und soll ihnen die fehlende älterliche Vorsorge nach Pflege, Erziehung und Vermögen ersetzen. Waisenanstalten für alle Altersstufen und die beiden Geschlechter sind daher das Erste; aber hier zuerst wird der Grundsatz fühlbar, der auch für alles Folgende gilt, dass diese Anstalten weit mehr aus freier Menschenliebe, als Ausdruck frei übernommener sittlich-religiöser Pflicht — durch neu zu errichtende oder zu restaurirende Orden — ihren Bestand haben, als durch besoldete Staatsbeamte besorgt werden sollen. Hier begegnet sich also der Staat mit den Associationen und soll Schritt vor Schritt diesen seine Pflichten abtreten, je mehr er sich überzeugt, dass er sie ihrem sittlichen Gemeingeiste überlassen kann.

II. Bei Bestellung des Vormunds im einzelnen Falle ist zunächst auf die letztwillige Verfügung der Aeltern darüber Rücksicht zu nehmen, oder wenn eine solche fehlt, muss (wie nach dem französischen *Code*) ein Familienrath den Vormund bestellen und überwachen, wenn auch Thibaut, vielleicht bestimmten Erfahrungen folgend, diesen eine „höchst gefährliche und schleppende Behörde" nennt. Die „Aelternstelle" des Vormunds wird sich nicht bloss auf die Sorge für das Vermögen erstrecken, sondern vorzugsweise auf die Erziehung und die ganze geistige Pflege. Hierfür hat nun die positive Gesetzgebung eine Anzahl Bestimmungen gemacht, die sich freilich vorzugsweise nur auf die Vermögensverwaltung durch den Vormund beziehen, z. B. den Eid desselben, gesetzliches Pfandrecht des Mündels an dessen ganzes Vermögen, die Bestellung eines Neben- oder Gegenvormunds, oder eine obervormundschaftliche Behörde u. s. w. zu fordern.*)

§. 124.
3. Vormundschaft über die Hülfsbedürftigen überhaupt.

I. Das Vormundschaftsrecht des Staates in diesem weitesten Sinne folgt aus demselben Principe, aus welchem der Begriff der Vormundschaft überhaupt entsteht, aus dem wohlwollenden Willen der Gemeinschaft (§. 121). Jedem Hülfsbedürftigen soll die volle und die eigenthümliche Ergänzung zu Theil werden, nach dem Vorbilde, welches in der rechten Familie stattfindet: der Staat hat in dieser Beziehung dem Ideal eines vollkommenen Familienganzen nachzustreben.

Die Thätigkeitsweisen des Staates oder besonderer Associationen in dieser Richtung sind der mannigfachsten und eigentlich der unberechenbarsten Art: sie können in jedem Augenblick dem bestimmten Bedürfniss gemäss einen andern Charakter erhalten. Es genügt daher durchaus, die allgemeinen Sphären derselben zu

---

*) Die Prüfung der Zweckmässigkeit dieser und weiterer Maassregeln findet sich bei Röder „Grundzüge des Naturrechts" S. 393 f., der überhaupt das Verdienst hat, dem Vormundschaftsrecht die höhere Bedeutung in der Rechtsphilosophie zuerst vindicirt zu haben.

bezeichnen. — Zunächst werden bleibend oder vorübergehend Unzurechnungsfähige — Geisteskranke in jedem Sinne und in jeder Modalität — ebenso durch körperliche Mängel an ihrer Integrität Beschädigte — Blinde, Taubstumme, Fallsüchtige — ferner Verunglückte überhaupt, — Scheintodte, Ertrunkene, irgendwie körperlich Verletzte — der vormundschaftlichen Sorge des Gemeinwesens in eigenen, dafür errichteten Anstalten anheimfallen: endlich diejenigen, welche ihre Rechte nicht selbst oder nicht hinreichend vertreten können; Abwesende, Verstorbene, noch nicht Geborene, oder die, bei eigner Volljährigkeit und Mündigkeit, doch durch ihre Bildung gehindert sind, ihre Rechte vollständig zu verwalten. Hier wird unentgeldliche Rechtsbelehrung und vormundschaftlicher Rechtsbeistand gefordert sein, besonders für die niedern Stände, für das unverheirathete weibliche Geschlecht u. s. w.

II. Es ist merkwürdig und erwähnenswerth, dass der Staat in den allermeisten der genannten Beziehungen seine Verpflichtung längst einsieht und für ihre Erfüllung Vorsorge trägt: unwillkürlich wenigstens und sporadisch hat er daher das Princip des Wohlwollens als sein Gebot anerkannt, während er es in andern, weit zahlreichern Beziehungen factisch auf's Schnödeste verläugnet. Aber auch jene Anstalten des Wohlwollens sind, weil sie der Staat in äussere Anordnungen verwandeln muss, dergestalt mechanisirt und in ihren Wirkungen entartet, dass, nach dem vielfach anwendbaren Worte des Dichters, ihre Wohlthat „Plage" geworden ist. Gerade von hier aus bedarf der Geist unseres Staatswesens der gründlichsten Umbildung, welche sicherlich nur von der Beihülfe freier Associationen ausgehen kann.

ZWEITE UNTERABTHEILUNG.

Die bürgerliche und die Staatengesellschaft.

Erstes Capitel.

Allgemeiner Begriff und höchster Zweck des Staates.

§. 125.

1. Begriff des Staates.

Wir haben hier den Begriff des Staates nicht zum ersten Male kennen zu lernen, sondern ihn nur in seiner vollständigen Idee, wie in seinem höchsten Ziele zu bezeichnen. Wie wir nämlich ihn bisher betrachteten (§. 81. ff.), ergab er sich als der allgemeine, die gesammten Formen der freien Gemeinschaft umfassende und alle ihre Verhältnisse gesetzlich ordnende Rechtswille. Als solcher hat er theils die Rechte der freien Persönlichkeiten in ihrem ganzen Umfange zu schützen (§. 84. ff.); theils Jedem sein Eigenthum zu verleihen und das verliehene zu wahren (§. 92. ff.); theils den Verkehr und die aus ihm hervorgehenden Vertragsformen zu ordnen (§. 98. f.); theils endlich das verletzte Recht wiederherzustellen durch Rechtsspruch oder durch Bestrafung (§. 101. ff.).

I. Nach jener bisher betrachteten Seite hin kann der Staat daher als Träger der Idee der Gerechtigkeit bezeichnet werden, und die Perfectibilität desselben in dieser Hinsicht ist, in all jenen einzelnen Sphären der immer gleichmässigere und vollkommnere Ausdruck derselben zu werden, wobei wir genau bezeichneten, was bei jeder eigenthümlichen Sphäre den leitenden

Gesichtspunkt ihres Zwecks, ihr „inneres Recht", ausmache. Indem wir jedoch im Vorhergehenden mit der „Familie" in das Gebiet der eigentlichen Sittlichkeit übertraten, erlosch uns nicht die Bedeutung des Staates mit seiner beiherschreitenden Hülfe. Alle äussern Bedingungen zur innern Vollkommenheit der Ehe, der Familie, des Familienerbes, der Vormundschaft erwachsen wiederum zu eigenthümlichen „Rechten" dieser Institute, welche der Staat nicht minder, wie die ersten, gesetzlich festzustellen und zu schützen hat.

II. Wie aber im Systeme der ethischen Ideen die „Idee des Rechts" selbst nur Mittel und Bedingung ist, um der „Idee ergänzender Gemeinschaft" eine gesicherte Stätte eigner Verwirklichung zu bereiten (§. 10, III. S. 37. f.): ebenso ist auch der Staat, als Ausdruck jener Idee, nur Mittel und Vorbedingung, um aus sich selbst den Ideen des „Wohlwollens" und der „Vollkommenheit" die grösstmögliche, ins Unendliche zu steigernde Verwirklichung zu geben.

Hier aber verändert sich der Charakter seiner Leistungen: er kann nicht gleicherweise, wie er das Recht äusserlich sichert, ebenso durch eigene Thätigkeit die innere Gesinnung des Wohlwollens und das rein sittliche Streben nach Vervollkommnung (die „innere Glückseligkeit") hervorbringen unter seinen Schutzbefohlenen. Dies bleibt ihre eigene frei sittliche That; es ist eigenthümlichstes Werk und Sorge eines Jeden. Desshalb gewinnt die Idee des Wohlwollens und der Vollkommenheit, inwiefern sie dem Staate darzustellen obliegt, einen andern Charakter. Die Idee des Wohlwollens wird als Sorge für die äussere Wohlfahrt, die zweite als Sorge für die sittliche und intellectuelle Volksbildung durch Gründung und Erhaltung eines Systems von Bildungsmitteln auftreten; und dies giebt eine neue Reihe von Pflichten und Rechten des Staates, von denen wir ein Beispiel schon kennen in seiner Vormundschaftspflicht (§. 123. 24.).

III. Der Staat in dieser umfassenden Weise gedacht lässt sich daher bezeichnen als das allgemeine Mittel im Dienste der gesammten ethischen Ideen. Er schützt durch Handhabung

des Rechts, durch dienendes Wohlwollen und durch äussere Pflege jedes Institutes sittlicher oder intellectueller Vervollkommnung, die bürgerliche und die menschliche Gemeinschaft. Dieser unterwürfig zu sein ist seine absolute Bestimmung; in keinerlei Sinne ist er Zweck an sich oder ein Höchstes, um sein selbst willen Existirendes.

So reicht der Staat allordnend und allbeschützend mit gleichmachender Gerechtigkeit von der höchsten bis in die niederste Gemeinschaft herab: für jede hat er die äussere Bedingung ihrer Vollkommenheit hervorzubringen und die im Einzelnen dabei oft widerstreitenden Elemente in gegenseitiger Harmonie zu erhalten. Ohne diesen Dienst für das, was höher ist als er selbst, wäre er nur ein zweck- und seelenloses Gerüst, sei es einer nüchternen Zwangsanstalt zum Rechte, sei es, nach der Auffassung des gewöhnlichen Socialismus, einer grossen Erwerbsgesellschaft zu sinnlichem Wohlsein und monotonem, frivol in sich selbst sich aufzehrendem Lebensgenusse. So aber, als allgemeine Schutzwehr und Mittel gedacht für alle höchsten Zwecke der Menschheit, ist er begrifflich wie thatsächlich das wichtigste und heiligste Institut, mit einziger Ausnahme der Kirche, die an ihrem Theile ein noch höheres, aber gleichfalls nur allgemeines Mittel ist, die zuhöchst vereinigende, die religiöse Gemeinschaft im Menschengeschlechte hervorzubringen.

IV. Mit dieser Auffassung des Staates treten wir den beiden entgegengesetzten Ansichten gegenüber, in welche sich die Rechtslehre der nächsten Vergangenheit einseitig verfangen hat. Die eine, seit Kant herrschend gewordene Auffassung findet die höchste Bestimmung des Staates im Schutze des Rechts: ihr Ideal ist der „absolute Rechtsstaat". Eine weitere Folgerung von hier aus ist häufig, am Entschiedensten von Rotteck u. A., ausgesprochen worden, dass der Staat lediglich desshalb Sitte und Cultur zu pflegen habe, weil in ihnen die wirksamsten Hülfsmittel liegen, die Rechtsordnung aufrecht zu erhalten und die Gesetze beobachtet zu sehen. Während wir hierin nur eine Erniedrigung der Idee des Staats und der Sittlichkeit zugleich erblicken

können, ist zuzugeben, dass in jenem Zusammenhange wenigstens die Folgerung consequent sei. Die entgegengesetzte, ebenso einseitige, aber überschätzende Ansicht vom Staate ist in der Hegel'schen Schule vertreten. Für sie ist der Staat absoluter Endzweck, das an und für sich Sittliche und Vernünftige, das höchste Gut und die Gegenwart des göttlichen Geistes auf Erden: die Sittlichkeit wie die Rechte des Einzelnen sind Mittel jenes Zweck an sich selbst seienden Processes, den allgemeinen Geist des Staates und Volkes hervorzubringen, der abermals im noch allgemeineren Processe der Weltgeschichte sein höchstes Recht und Gericht findet.*) Wir geben zu, dass es Hegel'n hierbei vor Allem darauf ankam, die an sich sittliche Bedeutung des Staates der frühern beschränktern Auffassung desselben gegenüber zur entschiedenen Geltung zu bringen. Dies schlug jedoch sogleich in die umgekehrte Ueberspannung aus, die ganze Sittlichkeit des Menschen und all seine Bestrebungen im Staatszweck aufgehen zu lassen, das allgemeine Mittel somit zum höchsten, sich selbst genügenden Zwecke zu stempeln, was in seinen einzelnen Folgerungen nicht minder das rechte Verhältniss auf den Kopf stellt, als die vorige Ansicht.

Wir kehren indess mit unserer Erklärung: „dass der Staat in keinerlei Hinsicht Selbstzweck, sondern das allgemeine Mittel zur Darstellung der gesammten ethischen Ideen sei", welche nicht anders als paradox und befremdend an die Ohren der gegenwärtigen Staatsabsolutisten anklingen kann, eigentlich nur von den modernen Aufschraubungen und absichtvollen Künsteleien zur natürlichen Auffassung der älteren Zeit zurück. Man preist neuestens die politische Weisheit des Aristoteles; — mit höchstem Rechte. Aber er fasst den Begriff des Staates gar nicht anders. Unmittelbarer Zweck der Staatskunst ist ihm die Handhabung der Gerechtigkeit; ihr einziges Ziel jedoch die „Eudämonie", indem sie solche Bürger hervorbringen will, welche

*) Man vergleiche unsere „Geschichte der Ethik" I. §§. 103. 105. 108., wo diese Lehren Hegel's in ihrem ganzen Zusammenhange dargestellt und einer Kritik unterworfen worden.

sittlich gut sind und jedes Schöne und Edle fördern*). Somit ist auch ihm der Staat an sich „allgemeines Mittel“, die „Glückseligkeit“ der Menschen sein einziger Zweck. „Das Edle und Schöne“, welches sie erzeugen, liegt somit auch ihm über den Staat hinaus. Oder wenn wir die vielgetadelte Lehre des Mittelalters, „dass der Staat zur Kirche sich verhalte, wie der Leib zum Geiste“, eines tiefern Verständnisses werth achten: so hat sie keinen andern Sinn, als den triftigen und wahren, dass der Staat, als Organ eines höhern Willens, den menschheitlichen Interessen nur dienen und sich ihnen dienstbar bekennen solle. Selbst wenn wir den eigentlichen Urheber des wissenschaftlichen Natur- und Staatsrechts, Hugo Grotius, befragen: so hat er nicht minder in seiner allgemeinen Definition des Staates: dass er „die Vereinigung freier Menschen zur Uebung des Rechts und zum Genusse gemeinsamer Wohlfahrt sei“, wie durch die Bestimmungen, welche er davon im Einzelnen giebt**), jene Grundauffassung nie verläugnet. Gegen diese lebensvolle, tiefe und gesunde Ansicht von dem Wesen und den Pflichten des Staates können wir in den spätern Theorieen nur Rückschritte erblicken, wiewohl wir bekennen müssen, dass in der Kantischen Epoche die starke und fast ausschliessliche Hervorhebung des Begriffes gleichmachender Gerechtigkeit, als der allernächsten und nöthigsten Bestimmung des Staates, den historischen Zuständen der damaligen Staaten gegenüber, ihre sehr wesentlichen factischen Gründe haben mochte. — In der gegenwärtigen Rechtsphilosophie sind es eigentlich nur zwei Denker, wenn wir die (spätere) Staatslehre Fichte's ausnehmen, welche hier das richtige Verhältniss gesehen, wenn auch nicht in den höchsten begriffsmässigen Ausdruck gefasst haben: — wir meinen Herbart und Krause. Mag auch Herbart's Staatslehre nicht für erschöpfend zu halten sein: das wichtige Wort aber hat er zuerst mit Entschiedenheit ausgesprochen, dass jede Gesell-

*) Biese die Philosophie des Aristoteles. Bd. II. S. 295.

**) Hugo Grotius de Jure Belli et Pacis I. 1. §. 14. I. 3. §. 7. Prolegomena §. 16.

schaft, vor Allem der Staat, nicht bloss dem Recht und dem Zweckmässigen, sondern auch dem Wohlwollen zu genügen habe, dass erst darin das „Beseelende“ aller Gemeinschaft liege. Und Krause, indem er den Staat auf die Grundlage der von untenher sich bildenden Vereine, Familie, Gemeinde, Volksverein, Wissenschafts- und Kunstgesellschaft u. s. w. sich aufbauen lässt, hat eben damit behauptet, dass er dem höhern Interesse oder dem „innern Recht“ dieser Vereine nur zu dienen, sich als das Mittel zur ihrer Verwirklichung zu begreifen habe.*)

V. Man lege übrigens dem Begriffe des Staates und Staatszwecks nicht sofort den der Regierung und des Regiertwerdens unter, was das höchst bedeutende Missverständniss erzeugen würde, als wenn allein von Obenher, durch Regierungsmaassregeln im Sinne des „erleuchteten Polizeistaates“, jener Staatszweck erreicht werden könne oder solle. Nur die allgemeine Bestimmung enthält unser Begriff vom Staate, dass durch seine Gesetzgebung und Wirksamkeit nicht nur dem Rechte, sondern auch dem Wohlwollen und der Vollkommenheit (Cultur in ausgedehntestem Sinne) die ausreichendste Genüge geschehen müsse. Ob dies nach dem Principe der Centralisation (wie bisher in den meisten festländischen Staaten Europa's) vom Mittelpunkte aller Macht bevormundend auszugehen habe, oder nach dem Gesellschaftsprincipe (wie zum Theil in Belgien und England, am Vollständigsten in den Nordamerikanischen Freistaaten) einzelnen selbstständigen Vereinen zu überlassen sei, welche die Regierungsmacht ihrerseits als allgemeiner Organismus des Rechts- und Culturlebens umfasst und schützt: was hier das Vorzüglichere oder Begriffsmässigere sei, darüber kann kaum noch ein Zweifel sein, so gewiss sich im Vorigen gezeigt hat, dass das wahrhaft selbstständige und aus sich selbst sich fortbildende Bestehen jeder Gemeinschaft nur durch ergänzendes Zusammenwirken freier Individuen, nach dem Principe

*) Man vergleiche die Darstellung und Kritik der Herbart'schen und der Krause'schen Staatslehre in der „Geschichte der Ethik“ Bd. 1. §. 165—168; §. 119—120.

der Vereinigung, nicht aber durch bloss äusserliches Anordnen und Gebieten, im Regieren von Obenher, gesichert werden könne. Schon im Vorhergehenden hat sich ergeben, wie die ganze gegenwärtige gesellschaftliche Entwicklung darauf sich hinrichtet: das Princip der Centralisation und des einseitigen Regiertwerdens immer mehr einzuschränken und seine Pflichten und Leistungen zu übertragen auf die Selbstregierung freier Vereine. Wie dies für die Fragen der Eigenthumserwerbung und des Verkehres uns entscheidend wurde: so ist es im Folgenden von den Aufgaben zu zeigen, die der eigentlichen Staatsverwaltung zufallen.

Nur dies zeigt sich schon hier mit höchster Evidenz, dass, wie auch das Princip des gegebenen Staates beschaffen sei, er in Form der Centralisation, wie in der freier Vereine, nur die gleiche Bestimmung habe, dass er jedoch in beiden Gestalten ihr unbedingt genügen müsse, wenn er überhaupt auf ethischen Werth Anspruch machen wolle. Dies enthält zugleich jedoch den tiefgreifendsten und billigsten Maassstab zur Beurtheilung der factischen Verhältnisse eines Staates. Kein Staatszustand ist absolut verwerflich oder unerträglich, der die Rechtsordnung mit Kraft aufrecht erhält und der Ausbildung zur Sittlichkeit zulässt. Jeder solche ist sicherlich besser als Anarchie oder Umwälzung. (Freilich hat es, besonders in den kleinern, despotisch regierten Staaten Deutschlands Zustände gegeben, die vielleicht sogar einmal wiederkehren können, wo das Recht vor der Willkür des Herrschers sich beugen musste und die öffentliche Sittlichkeit vor seiner Lust nicht geschützt war. Hier muss allerdings behauptet werden, dass bei einer solchen innersten Verhöhnung der Staatsidee jede gesetzliche Form des Widerstandes nicht bloss gestattet, sondern Pflicht sei, weil sie öffentlichen Protest einlegt gegen einen sittlich unerträglichen Zustand.) Umgekehrt ist jede Art der Anarchie sicherlich ein Uebel, weil sie dem gerade den Untergang droht, was Grundbedingung alles freien und folgerichtigen Zusammenwirkens ist, der festen gesetzlichen Ordnung. Je freier überhaupt von Untenher das Volk, desto unerschütterlicher muss die Rechtsordnung gehandhabt werden. Je

mehr es unter patriarchalischer Bevormundung steht, desto werthloser wird jene Unerbittlichkeit der Rechtsform: — ein neuer Beweis von der Unvollkommenheit solcher Staatszustände! —

§. 126.

2. Die Verwirklichung des Staates.

Hier ist die weitere Aufgabe, zu zeigen, wie der Staat als äussere Macht sich hervorbringt aus den allgemeinen Vorbedingungen menschlichen Beisammenseins und darin, einem lebendigen Individuum vergleichbar, stets sich erhält und erneuert: — wie er daher theils nach Innen einen geschlossenen Staatsorganismus bildet, theils aber damit nach Aussen von andern sich unterscheidet, aus deren Wechselverhältniss ein System geschiedener Staaten hervorgeht, die in (völkerrechtlicher) Gemeinschaft unter einander stehen. Der „Weltstaat" kann nur eine freie Association von Einzelstaaten sein, kein Universalstaat.

Diese doppelte Ausbildung des Staates nach Innen und nach Aussen, d. h. das gleichzeitige Hervortreten der Einzelstaaten und ihrer rechtlich-sittlichen Beziehung unter einander, sollte durch die Ueberschrift des gegenwärtigen Capitels angedeutet werden, welche die „bürgerliche" und die „Staatengesellschaft" sogleich neben einander stellt.

I. Indem der Staatsbegriff sich verwirklicht, ist die erste Bedingung dazu die Errichtung eines zuhöchst entscheidenden Willens in einem bestimmten Umkreise freier Individuen („Volk": — wie übrigens das Volk auf natürlichem Wege entstehe, davon nachher), welche ihren Willen in irgend einem Grade ihm unterwerfen. Befehlender Wille in einer Mitte gehorchender, — dies ist das erste rudimentäre, der verschiedensten Ausbildung fähige Grundverhältniss, der erste Ansatz und Keimpunkt zu einem Staate, der von hier aus eine immer vollkommnere Entfaltung erhalten kann, bis zur völligen Ausgleichung des Gegensatzes zwischen bloss Befehlenden und bloss Gehorchenden. Jede Familie mit ihrem Familien-

haupte, jeder Stamm mit dem seinigen ist ein solcher natürlich-sittlicher Crystallisationspunkt eines Staates. Aber auch jede freie Vereinigung von Individuen unter einem Oberhaupte, wenn auch nur zu vorübergehenden, sogar zu nicht sittlichen Zwecken (Kriegsoberhaupt — selbst Räuberoberhaupt, wie im Staate der Flibustier, oder die Normannischen Seekönige) könnte ein eigentlicher Staat werden, sofern sie zu einer bleibenden Verbindung sich gestaltet mit dem Zwecke der Wahrung des Rechts und der gemeinsamen Wohlfahrt. Wir können daher auch das Bedenken Bluntschli's*) gegen die Schleiermacher'sche Begriffsbestimmung vom Staate nicht theilen, dass er „in dem gleichviel wie hervortretenden Gegensatze von Obrigkeit und Unterthanen bestehe", weil darunter „auch die Verbindungen von Nomaden und Räubern begriffen sein könnten". Schleiermacher hat den ersten Ausgangspunkt und die Bedingung alles zum Staate Werdens irgend einer noch unbestimmten Gemeinschaft scharf und sicher bezeichnet; nur den Zweck des Staates, „Wahrung des Rechts und der gemeinsamen Wohlfahrt", hat er hinzuzufügen unterlassen; ebenso auf die höchste Vollendung nicht hingewiesen, dass Jeder nur „unterthan" werde einem selbstgegebenen Gesetze und einer selbstgewählten Obrigkeit. —

Aber eine andere Bemerkung schliesst sich hier an. Man darf nämlich jene Gestaltung einer befehlenden Macht und diese Beziehung auf den Zweck des Staates nicht für zwei gesonderte Acte des Entstehens oder für zweierlei bloss äusserlich zu einander tretende Principe halten. Ein solcher Mittelpunkt des Befehlens, an welchen Alle appelliren, bildet sich vielmehr nur um das Recht zu handhaben und zur Sicherung der gemeinsamen Wohlfahrt. Ebenso wird nur gehorcht aus dem allgemeinen Bedürfnisse einer Macht für das Recht und die öffentliche Wohlfahrt. Wie sehr daher auch Beides unabhängig von einander erscheint: das Befehlen und Gehorchen, und der Zweck des Rechts und der Wohlfahrt: so sind doch beide innerlich, wie ihrem äussern Erfolge nach, immer auf einander bezogen, weil der An-

*) Bluntschli allgemeines Staatsrecht. München 1852. S. 36.

spruch auf das Herrschen nur in der Gewährung des Rechtes, das Bedürfniss des Gehorchens nur in der Zuversicht, das Recht zu erhalten, gefunden wird. Und dies ist abermals kein bloss empirisches oder zufälliges Verhältniss, sondern es bekundet die unwiderstehliche Macht der Ideen des Rechts und des Wohlwollens, welche jede sich bildende Herrschermacht dazu antreiben, um nur vor sich selber sich zu rechtfertigen, das Recht zu handhaben und dem Wohle der Gehorchenden Rechnung zu tragen.

II. Die weitere Ausbildung und relative Vollkommenheit des Staates kann nur bestehen in der durch Gesetz („Verfassung") näher bestimmten Entwicklung jenes einfachen Grundverhältnisses von Obrigkeit und Gehorchenden; — und zwar in der zwiefachen Richtung:

a) Theils das gerechteste und zweckmässigste Verhältniss zwischen Gehorsam und Freiheit festzustellen, welches an sich durchaus relativ ist und nur durch ein Mehr oder Minder bestimmt werden kann; während das Maximum und Minimum in beiderlei Hinsicht gar nicht mehr Staat ist. Das Maximum des Gehorchens und die völlige Abwesenheit der Freiheit ist nicht bloss „Absolutismus", sondern das Verhältniss von Herr und Sklave, von Besitzer zu Besitzthum, die Aufhebung aller öffentlichen Gesetzmässigkeit durch Privatdespotie eines Einzigen: Staatlosigkeit. Das Maximum der Freiheit und die völlige Abwesenheit des Gehorchens ist nicht bloss „Demokratie" und „Volkssouveränität", sondern die Aufhebung aller öffentlichen Gesetzmässigkeit und Staatsordnung durch die Privatwillkür aller Einzelnen: Staatlosigkeit. Beides ist im letzten Erfolge von völlig gleicher Bedeutung, wie es auch in seinem Ursprunge sich näher verwandt sein möchte, als der erste Anschein es verräth. In der absoluten Despotie ist es die Privatwillkür des Einzigen, die sich den Uebrigen aufdrängt, in der Schrankenlosigkeit der Freiheit, welche Proudhon sehr charakteristisch Anarchie (Herrschaftlosigkeit) nennt*), ist es die Willkür Aller, die

*) „Ethik" Bd. I. S. 810.

sich an einander abreibt und aufhebt. Das eigentlich Staatswidrige daher ist die Willkür; das eigentlich Staatbildende das für Alle gleichmässig geltende Gesetz und seine unerbittlich gerechte Handhabung.

b. Theils ist in der andern Richtung festzustellen, in welchem Verhältniss der Zweck alles Regierens und Gehorchens, Recht und gemeinsame Wohlfahrt, vom gebietenden Willen selber durchgeführt, oder der freien Thätigkeit der Regierten überlassen werden solle. Auch dies Verhältniss ist ein relatives, dem Mehr oder Minder unterworfenes, indem die Frage: was zur Erreichung jenes absoluten Staatszweckes der Centralleitung der Regierenden zufallen, was der Autonomie der Einzelnen übrig bleiben solle, in den verschiedenen Staatsformen sehr verschieden gelöst wird. Bei dieser Frage entscheidet jedoch — was wohl zu beachten ist, damit man nicht nach dem gewöhnlichen Wahne glaube, das Aufgeben einer solchen Pflicht von Seiten des Staates sei auch ein aufgegebenes Recht oder verringere die innere Macht desselben, — nicht das Recht, sondern die Zweckmässigkeit, indem es dabei ja eben der immer vollkommneren Realisirung des Staatszweckes gilt. Aber auch hier hebt das Maximum und das Minimum in beiderlei Hinsicht seinen eigenen Zweck, d. h. den Begriff des Staates auf; und nur in der künstlerischen Wahl des Mehr oder Minder wird die Aufgabe richtig gelöst. Das Maximum bevormundender Regierungsthätigkeit vernichtet sich selbst, weil dies mit der Erziehung zusammenfiele und weil es unmöglich ist das Wohl des Einzelnen ohne freie Thätigkeit desselben bloss äusserlich, auf mechanische Weise, ihm anzubilden. Bevormundendes Regieren, wie Erziehung, kann überhaupt zum letzten Ziel nur haben, die selbstständige Thätigkeit zu wecken. Das Maximum der Decentralisation hinwiederum vernichtet den Zweck gemeinsamen Wohles, also des Wohles überhaupt, weil nur, indem Jeder von seinem Vortheil Etwas opfert für die Gemeinsamkeit, diese ihm das Wesentliche seines Wohles sichern kann. Die allgemeine Vervollkommnung des Staates in dieser Hinsicht kann demgemäss nur in der schrittweisen Vermin-

derung der Bevormundung und in fortschreitender Erweiterung der Autonomie bestehen.

III. Die innere Beziehung zwischen jenen beiden Richtungen (II, a. b.) ist endlich folgendermaassen festzusetzen. Das so oder anders gestaltete Verhältniss des Gebietens und Gehorchens, was die äussere Grundlage des Staates bildet, ist niemals Zweck an sich selbst, das für sich Werthhabende im Staate, sondern es ist Mittel. Was geboten wird und warum gehorcht werden soll, dem muss der Gehalt des Rechts und der gemeinsamen Wohlfahrt zu Grunde liegen und nur darum soll geboten und soll gehorcht sein. Dieser Satz, so sehr seine Erwähnung überflüssig scheint, ist dennoch von den durchgreifendsten praktischen Folgen: er enthält den gemeinschaftlichen Kanon zur ächten Staatskunst und zur künstlerischen Beurtheilung aller gegebenen Staatszustände. Darnach richtet sich nämlich der Werth einer bestimmten Staatsverfassung, je mehr es ihr gelingt, durch das richtige Maass zwischen gebietender und gehorchender Thätigkeit jenen absoluten Zweck des Staates und der Verfassung zu sichern.

Aber auch noch ein Weiteres geht daraus hervor. So gewiss allein jener Zweck dem Staate absoluten Werth giebt, kann bei gefahrvollen Staatszuständen ein ausserordentlicher Zwang begriffsmässig gefordert sein, sofern er nur wirklich auf den Schutz des Rechts und der öffentlichen Wohlfahrt gerichtet ist; umgekehrt kann die Freiheit im gegebenen Falle staatswidrig werden, wenn sie jene beiden Palladien des Staatsbegriffes gefährdet. Wollen wir dabei den Werth der Freiheit und des Zwanges gegen einander abwägen: so fällt offenbar der Vorzug auf die Seite des Zwanges. Die Stärke der zwingenden Macht, wo sie schon vorhanden, vermag weit leichter dem eigentlichen Ziele des Staates (dem Rechte und der Wohlfahrt) zugelenkt zu werden, als die einmal anarchisch gewordene Freiheit wieder organisirt, in's rechte Gehorchen zurückgebildet werden kann. Schon Aristoteles erinnerte richtig: dass Tyrannis besser sei als Abwesenheit alles Staates durch Anarchie. —

§. 127.
3. Die historischen Bedingungen der Staatenbildung.

Es hat sich bereits gezeigt (§. 126, I), dass wo nur in einem Beisammensein freier Individuen ein zuhöchst anordnender Wille sich bildet, dem ausschliesslicher Gehorsam zu Theil wird, damit die erste Bedingung eines Staates gesetzt sei. Dass dieser Wille zugleich eine ausgebildete Rechtsordnung gründe und aufrecht erhalte, ist in diesem Zusammenhange der Betrachtung erst der zweite Moment: der erste, unerlassliche ist das Factum des Gehorsams. Allerdings soll begriffsmässig, und bei weiterer Entwicklung des Rechsbewusstseins im Volke, kann auch das Befehlen und Gehorchen nur auf einer festgegründeten Rechtsordnung („Verfassung") beruhen. Doch ist dies eine weitere Stufe der Staatsentwicklung, zu jener sich verhaltend wie die Stufe des „Charakters" zu der des „Naturells". Dieser Satz schliesst jedoch nicht die weitere Folgerung in sich, dass der höchste Wille, indem er an keine Rechtsordnung gebunden ist, in diesem Zustande rein willkürlich oder vollends rechtswidrig handeln werde. Vielmehr wird eine stille Nöthigung ihn treiben, deren Grund eben in der Immanenz der ethischen Ideen im menschlichen Bewusstsein liegt, das Recht zum wesentlichen Inhalt seines Handels zu machen, ohne förmlich („verfassungsmässig") daran gebunden zu sein, wie dies auch in despotischen Staaten sich bewährt. Es ist Naturethos, welches eben darum ungenügend, in die freie Form des allgemein anerkannten Rechts erhoben werden muss.

I. Hier entsteht jedoch die weitere Frage: **wie erzeugt sich ursprünglich, damit zugleich auch nach seinen allgemeinsten historischen Vorkommnissen, jenes Verhältniss des Gebietens und Gehorchens in den Gemeinschaften?**

Nur auf zwiefache Weise: Bei vorwaltendem Gefühle der Stammesgemeinschaft aus der natürlichen Ehrfurcht vor

dem Familien- und Stammeshaupte; — der Ursprung des Staates aus der Familie und Stammesgemeinschaft.

Bei vorwaltendem Gefühle des Schutzbedürfnisses aus der natürlichen Ehrfurcht vor der höhern Begabung eines Einzelnen: — der Anfang des Staates aus dem Bedürfniss und aus freiwilliger Unterwerfung.

II. Dies erzeugt zwei in ihrem Ursprunge gleich berechtigte Staatsbildungsprocesse. Denn beide beruhen auf natürlich ethischen Antrieben. Dort ist es die unterordnende Liebe für das Stammeshaupt, welche dieses in sorgender Treue erwiedert. Hier ist es die unterordnende Ehrfurcht vor der höhern Begabung des gewählten Herrschers, welcher dieses Vertrauen durch grossmüthige Hingebung zu ehren sucht. In beiderlei Hinsicht sind es ächte und dauerhafte Aeusserungsweisen des Wohlwollens (§. 13.), worauf jene Verhältnisse beruhen, welche in einzelnen Fällen wohl auch sich durchdringen und vermischen können, wenn der angeborene Herrscher zugleich durch hervorragende Fähigkeit sich auszeichnet, — die aber dennoch in ihren begriffsmässigen Elementen klar sich scheiden lassen.

III. Beide Staatsanfänge sind ebenso natürlich ethisch, wie gezeigt worden, als bewusst ethisirbar. Das Gefühl der Stammesgemeinschaft und der Stammestreue, im Herrscher wie in den Beherrschten, verallgemeinert und versittlicht sich zur Vaterlandsliebe, — welche ächte Liebe ist, weit mehr als der politische Begriff der Bürgerpflicht, die das sittliche Verhältniss des Bürgers zum Staate auf den niedern Begriff des Vertrages, der Abgränzung des „Mein und Dein", herabzieht. Aber auch wo die Gemeinschaften zu wechselseitig ergänzender Hülfe frei zusammengetreten sind und gemeinsame Thaten vollbracht — eine Art von Geschichte sich errungen haben: da bemächtigt sich unwillkürlich der Theilnehmer das Gefühl der Ehrfurcht vor dieser Verbindung, und verschmelzt sogar eine Gemeinschaft, die ursprünglich vielleicht für unsittliche Zwecke sich gebildet hat, zu einem festen Treubunde. (Die Treue der Bukanier und anderer Räubergemeinschaften ist berühmt und übt gerade des innern Contrastes wegen einen romanhaften Reiz.

Criminalisten endlich haben bemerkt *), **dass „bei Räubern und Dieben das Band oft ein so starkes sei, dass nur die letzten** Grade der Tortur schon für ihre Person geständige Verbrecher zur Angabe ihrer Complicen haben bringen können". Hier tritt eben unwillkürlich das Ehrfurchtgebietende, die verborgene Gewalt der Idee ergänzender Gemeinschaft hervor. Die Treue zu verletzen gegen die Wenigen, die ihm im Leben noch angehören, noch mehr im Andenken derselben als Treubrüchiger fortzudauern, dies erträgt auch das verwildertste Bewusstsein des Verbrechers nicht. Er concentrirt gleichsam das bei den übrigen Menschen allgemeiner vertheilte Wohlwollen auf die Einzelnen, die ihm, dem Ausgestossenen, noch zugethan sind.)

§. 128.

A. Die natürlichen Anfänge des Staats aus der Stammesgemeinschaft.

Durch Erweiterung der Familie entsteht der Stamm. Dieser verzweigt sich abermals zu Stämmen gemeinschaftlichen Ursprunges, welche, im Bewusstsein dieser gemeinsamen Abstammung sich behauptend und andern Stämmen gegenüber in dieser Einheit sich zusammenfassend, ein Volk bilden. Das Verbindende bleibt hier daher jenes gemeinsame Stammesbewusstsein, welches sich in Sagen und Ueberlieferungen erhält, das Andenken gemeinschaftlicher Thaten, deren Stolz und Ruhm am Meisten zum Volk vereinigt, endlich übereinstimmende Sprache, Stammesreligion und Stammessitte. Die Staatsbildung auf diesem Wege geht langsam und unvermerkt vor sich, indem der einzelne Stamm allmählig seinen Einfluss und seine Macht erweitert. Die Entstehung dieser „autochthonischen" Staaten liegt meist vor aller eigentlichen Historie und bildet sich, wie in der Hellenischen Urgeschichte, in Heroen- und Stammessagen ab. Hier ist der Begriff der Familie der Urtypus, der sich in allen Staats- und Rechtsverhältnissen, nur complicirter, wiederholt. Die gehorchende Treue ist die für das Familienhaupt oder den Stam-

*) „Der neue Pitaval von Hitzig und Häring" Bd. III. S. 387.

mesherrn, deren Beispiel in den Schottischen Clanverhältnissen noch bis in unsere Zeiten hinabreicht. Von einer Frage nach dem „Rechte" der Herrschaft ist hier noch nicht die Rede; sie geht aus der Stammesüberlieferung hervor, und findet ihre Stütze in der Pietät und im Glauben. Höher begabte, den Göttern verwandte Geschlechter, Heroen oder ihre Abkömmlinge, führen die Herrschaft nach „angeborenem" Rechte, weil sie „königlichen" oder „priesterlichen" Geschlechts sind. Neben den heroischen Staaten musste nämlich bei Erblichkeit der Priesterschaft auch die Form der Theokratie erscheinen.

I. Bei der Staatengründung auf diesem Wege treten jedoch sogleich weitere mitbestimmende Elemente hinzu: der Boden, die dadurch bedingte Lebensweise, die Religion und Sitte, die eigenthümlichen historischen Schicksale. Indem diese insgesammt im ersten Ursprunge, wie im weitern Fortgange, ununterbrochen mitwirken, individualisiren sie unablässig jene an sich einfachen und in ihrem ethischen Ursprunge gleichartigen Anfänge. Der Familienstaat trägt ein durchaus anderes Gepräge, wenn wir ihn von Jäger- und Hirtenvölkern ausgebildet sehen, oder von ackerbauenden. Jenes Element vermag nur unvollkommene Ansätze zur Staatenbildung hervorzutreiben: es sind nomadisirende Stämme, die sich zu Horden erweitern, und bei Uebervölkerung zwar in verheerenden Eroberungszügen die Nachbarlande überschwemmen, aber ohne dauernde historische Folgen ebenso wirkungslos zerstäuben. Der Mangel des festen Grundbesitzes und Ackerbaues, desshalb der Mangel gegliederter Stände und Berufsarten lassen in diesen einfachsten Staatsanfängen kein Fortschreiten politischer Cultur zu. Der Stammesälteste ist Herrscher, der nach ererbter Sitte patriarchalisch entscheidet und in regungslosem Gehorsam verehrt wird.

II. Bei den ackerbauenden Völkern treten neue und entscheidende Elemente dazu. Hier ist der feste Wohnsitz, die dauernde Bearbeitung des Grundbesitzes, eine Hauptbedingung. Damit bilden sich schon Gemeine- und Standesunterschiede, weil der Ackerbau und die davon unabtrennliche Viehzucht mannigfache Hülfsgewerbe, ordnende Gesetzgebung, schützende Krieger

u. s. w. nöthig macht. Ferner bildet sich neben dem Gemeinebesitze („Allmende“ von Weide und Wald, Gemeinsamkeit von Wasser, Weg und Steg, später von Kirche, Schule, Rathhaus) fester Familienbesitz und Erbschaft. Hiermit wird aus dem patriarchalischen der patrimoniale Staat hervorgebildet. Der Herrscher ist der mächtigste Erbbesitzer eigener Güter und die Herrschaft kommt ihm als eine ererbte gleichfalls in Form des Privatrechts zu. Er ist „Eigenthümer“ des Landes; die Hoheitsrechte sind als Ausflüsse des Landeseigenthums sein privatrechtlicher Besitz, und die Landessassen eben damit seine „Unterthanen“. Dies die Rechtsanschauung des patrimonialen Staates, welche darum eine entwickeltere ist, als die vorige, weil es hier überhaupt schon um Rechte sich handelt. Aber diese ganze Anschauung bewegt sich noch in der Sphäre des Privatrechts, von Besitz und Erbschaft, und so kann auch der Begriff eines öffentlichen Rechts sich noch nicht bilden. Denselben Charakter tragen die politischen Rechte der Uebrigen; die Grösse des ererbten Grundbesitzes giebt auch den Ausschlag über den Einfluss in der Gemeine und im Staate: (dahin gehören alle Oligarchieen, dahin sogar der Unterschied und Kampf der „Hörner-“ und „Klauenmänner“ in den Urkantonen der Schweiz). Die Gestaltung der bürgerlichen Verhältnisse erhält dabei aristokratischen Charakter, weil das grössere Grundeigenthum, wie es bestimmten Familien durch Erbschaft angehört und bei ihnen in Untheilbarkeit gewahrt wird (Majorate, Minorate), den entscheidenden Einfluss im Staate übt, während die kleineren Grundeigenthümer, ebenso die Hörigen, Leibeignen, Sklaven, von jenen abhangen.

Endlich ist die allgemeine geistige Wirkung in Anschlag zu bringen, welche der Ackerbau, überhaupt das thätige Verhalten zur Natur im Menschen erzeugt. Solche Beschäftigung ist durchaus auf stätigen Fortgang, auf zähe Consequenz, Vertrauen und Ausdauer gestellt. Ruhiger Ernst und Festhalten am Sichern, Hergebrachten ist daher der Charakter des Landmannes: schon Cato sagte, dass er die wenigsten bösen, ausschweifenden Gedanken hege. Liebe zum Boden, zur ganzen Oertlichkeit —

Vaterlandsliebe in der sinnlichsten, aber naivsten, entwicklungsreichsten Form, von der Treue zur Naturumgebung an bis hinauf zur Pietät für die Grabstätte der Aeltern und Ahnen — ist die nothwendige Begleiterin jener ganzen Geistesstimmung. Desshalb ist der Stand des Ackerbauers die eigentliche Grundlage, die objective Macht im Staate, welche aller Verflüchtigung des Besitzes und der Sitte widersteht, das conservative (dem Demagogismus unzugänglichste) Element alles Staatslebens. Wo aber selbst dieser Stand von Unzufriedenheit, von Misstrauen ergriffen ist, wo das Verderben des Bauernproletariates (der gefährlichsten Staatskrankheit) und der Auswanderungslust ein Land ergriffen hat, da ist der Staat in seinem innersten Lebensmark verletzt und siecht unwiederbringlich dahin. Es muss der Fundamentalsatz aller Politik bleiben, den ackerbauenden Stand zu stärken und zufrieden zu stellen.

III. Die Elemente der Gewerbe, der Industrie und des Handels, der Kunst und Wissenschaft bringen neue politische Bedingungen hinzu. Sie schliessen sich allmählig — aber bedingt durch besondere begünstigende Ortsverhältnisse, Meeresnähe, Verkehr mit andern Völkern u. dgl. an den Ackerbau an und steigern durch mannigfaltigern Erwerb den nationellen Reichthum. Die ganze Mannigfaltigkeit der Gewerbe und des Handels kann nur in grössern Gesellschaftsvereinen, in Städten, neben einander wohnen. Beide ziehen dem wechselnden Bedürfniss und der Gelegenheit nach: das Local ist das zufällige, wechselnde; der Handel in fremde Länder thut sich auf. Oder die passendste Oertlichkeit für gewisse Beschäftigungen giebt den Ausschlag; daher grosse Bevölkerungsanhäufungen an bestimmten Orten: übervölkerte Fabrikdistricte, grosse Handelsstädte, Concurrenz und Wetteifer; woraus ein greller Gegensatz von Reichthum und Armuth entstehen muss. Ebenso ist der Erwerb ein augenblicklicher; denn auf den raschen Absatz und Umsatz des Producirten kommt es an. Endlich kann der grössere Gewinn nur durch Wagniss erkauft werden: der Reichthum besteht nicht in gesichertem Grundbesitz, er schwankt im Wechsel des Gelingens und Misslingens unaufhörlich auf und ab. Das

Princip der Erblichkeit des Grundbesitzes bei der Familie tritt völlig in den Hintergrund; die freie Wahl des Berufes und der Vorzug eines freiverfügbaren Vermögens kommt an seine Stelle.

Alles dies stimmt die Geistesrichtung zur Beweglichkeit und macht sie jederlei Wechsel geneigt, hält sie auch politischen Versuchen zugewendet: — das demokratische Element in der politischen Gesellschaft, welches geschichtlich fast einzig in den Städten, vor Allem den Handelsstädten, seine volle Entwicklung gefunden hat.

IV. Jene beiden entgegengesetzten politischen Elemente sind nun in ihrer Trennung nicht geeignet, ein Staatsganzes von grösserm Umfange und eine hochgebildete, mit eigenthümlichen Culturaufgaben beliehene Nationalität hervorzubringen. An sich selbst sind sie nur vermögenerzeugende Kräfte im Staate, welche nach ihrer politischen, wie staatswirthschaftlichen Bedeutung im gegenseitigen Gleichgewicht erhalten werden sollen, was eine der Hauptaufgaben der Staatskunst sein wird. Damit sind sie jedoch, wie die allgemeine Rechtsordnung, nur Mittel, nicht Selbstzweck. Alle Vermögenerzeugung hat nur den Zweck der Musse für die höhern Güter der Humanität (§. 94 ff.); und erst in diesem Gebiete beginnen die höchsten Aufgaben des Staats. Hier treten aber neue staatsbildende Elemente hinzu, welche wir im Folgenden zu betrachten haben.

§. 129.

B. Die Staatengründung mit Freiheit und aus Bedürfniss.

Aber der Staat kann auch durch ein plötzliches Ereigniss, auf freie Weise, entstehen, indem durch gleiche Interessen oder sich ergänzende Bedürfnisse vereinigt, Individuen oder Familien zusammentreten, um als ein geschlossenes Ganze (*civitas*) unter gemeinsamer Obrigkeit und Gesetzen zu leben. Hier ist der Typus der Gemeine das Vorbild, welches sich immer mehr vermannigfacht und erweitert, wie es dort das

der Familie war (§. 128). Man wählt sich, nach Analogie der Gemeineältesten, auch die höchste Obrigkeit, die eigentlich nur in unserm Auftrage, nach selbstgegebenen Gesetzen, die gemeinsamen Interessen verwaltet. Die Befehlenden sind daher gar nicht Herrscher, sondern Verwalter: der Gehorsam ist freiwillige Unterwerfung unter eine selbstgewählte Macht, um der eignen und der allgemeinen Wohlfahrt willen. Das ganze Staatsprincip schöpft die unversiegbare Quelle seiner Stärke allein daraus, dass der Einzelne seinen Willen der Mehrheit unterwirft, von welcher er selbst ein Element ist oder es werden kann.

Hier tritt in dem Verhältniss zwischen Obrigkeit und Gehorchenden, wie zwischen den einzelnen Staatsgliedern, offenbar die Idee des Wohlwollens zurück; dagegen die Ideen des Rechts und der Vollkommenheit (des gemeinsamen Wohles) werden stärker und bewusster empfunden. Ueberhaupt liegt hier der ganze staatsbildende Process, seine Hebel und Kräfte nicht im Gebiete instinctiver Regungen, sondern freigewählter Zwecke und besonnener Abwägung der Rechtssphären. Die Freiheit des Einzelnen und die eigenthümliche Berechtigung seiner Individualität (des Genius) machen hier den Ausgangspunkt: es ist daher ein staatsbildendes Princip von ebenso welthistorischer Bedeutung, wie das erste; ja es ist nach seinem innern Charakter dazu bestimmt, jenes allmählig abzulösen, so gewiss das Menschengeschlecht auch in allen Staatszuständen aus der Form des „Naturells" in die des „Charakters" sich zu erheben hat. Hier nämlich ist freies Bürgerthum und innerhalb des Staates selbst Rechtsentwicklung der Anfang und das Ziel des staatsbildenden Processes, womit zugleich die ersten Grundlagen aller höheren Cultur gegeben sind.

I. Die Eine Hauptform der Staatengründung auf diesem Wege ist Colonisation durch Auswanderung. In den ältesten Zeiten geschah sie unter der Gestalt, dass hochgebildete Einwanderer unter noch barbarische, aber bildsame Volksstämme höhere Cultur und Gesetze mitbrachten und so Herrscherstaaten gründeten, die eine eigene Art halb theokratischer, halb

heroischer Aristokratie bilden und damit in die vorher betrachtete Kategorie zurücktreten. Es dürfte vielleicht geschichtlich sich nachweisen lassen, dass dies die Hauptform gewesen sei, in der die Weltcultur auf ihrem langsamen Zuge vom Osten nach dem Westen sich verbreitet habe, während hier noch eine andere Form der Colonisation hinzutritt: dass rohe, aber bildsame Volksstämme auf den Boden der Cultur einwandernd und hier unwiderstehlich von ihr ergriffen, sie und sich selber zu einer neuen Blüthe emporbringen. Die dritte Form der Colonisation endlich ist die völlig freie, wo aus dem Zusammentreten verschiedener Familien und Stämme ein neuer Staat, zunächst in Gestalt einer Gemeine, beginnt und von Unten auf seinen politischen Bau vollendet. Die Gründung Roms, Venedigs, unzähliger kleiner Colonien des Alterthums und des Mittelalters gehört hierher: hier waren jedoch bei den verschiedenen historischen Bedingungen des Zusammentretens die Elemente complicirter und der Erfolg mannigfacher. Die Griechischen Colonien führten die Verfassungen ihres Mutterstaates ein; bei der halbmythischen Gründung Roms bleibt Vieles dunkel; Venedigs erste Verfassung trug den Charakter eines kleinen, völlig demokratischen Gemeinwesens. Ein grösstes, in den ungeheuersten Dimensionen, aber doch nach sehr einfachen Elementen ausgeführtes Beispiel dieser Art ist die Nordamerikanische Colonisation, offenbar dazu bestimmt, eine neue weltgeschichtliche Phase des Staatenlebens zu beginnen, deren definitive Form übrigens noch nicht annäherungsweise abzusehen ist. Jetzt ist sie Gemeineordnung und Bundesverfassung, nach Oben hin schwach centralisirt und im unaufhörlichen Kampfe um die Majoritäten sich abreibend. Aller Aufwand der Kräfte verzehrt sich daher in einem Resultate, das den höchsten Culturzwecken des Staates nur sehr unvollkommen genügt. Vermögenserwerb und Parteieinfluss sind dort die beiden Angelpunkte alles öffentlichen Lebens.

II. Die Staatenbildung durch Eroberung unter einem Kriegsanführer erzeugt eine andere Form des Staates, der gleichfalls schon Freiheiten und Rechte zulässt. Der glückliche Kriegsanführer war nach dem Rechte der Eroberung auch

Herr des Landes, aber den Freien gegenüber, die sich ihm angeschlossen hatten, nur bedingungs- und vertragsweise; woraus das Lehnsverhältniss. Nur die Eroberten (Hörigen, Leibeigenen) sind von diesem Vertrage ausgeschlossen, ohne dennoch Sklaven oder völlig rechtlos zu sein: sie haben nur keinen Theil an der Regierung, während man ihnen gewisse Privatvortheile überlässt. So entstand der Feudalstaat des Germanischen Mittelalters, in welchem sich „Fürst" und „Stände" nach einem Reichsgesetze gegenseitig vertrugen, nach seiner historischen Bedeutung der Ursprung und die Grundlage der bis in die Gegenwart hineinreichenden landständischen Verfassungen.

Wie sehr auch der Feudalstaat und die aus ihm hervorgehenden landständischen Verfassungen in ihrer ganzen Rechtsauffassung jetzt veraltet sein mögen, während die einzelnen Reste des Feudalwesens, die ohne innern Verband mit dem öffentlichen Leben noch in die Gegenwart hinreinragen, mit Recht sogar in Verruf gekommen sind: dennoch war er nicht nur zu seiner Zeit ein mächtiges und wohlgefugtes Staatsgebäude, sondern er enthält allgemeine Elemente in sich, welche in keinem Staate bei Seite gelassen werden können. Vor Allem beruhte er auf den beiden ächt sittlichen Grundlagen der gegenseitigen Treue, von Oben nach Unten, wie von Unten nach Oben, und der Ehre, der des Standes wie der persönlichen. Diese vertraten damals die eigentlich idealen, über die Selbstsucht des Gewinnes und des Lebensgenusses hinausliegenden Zwecke der Gesellschaft; und in dieser Hinsicht steht der aufopferungsbereite Geist der damaligen Zeit weit über dem gegenwärtigen, in selbstsüchtigen Interessen versumpften. Ebenso die corporative Gliederung des Volkes, die Autonomie der Stände und Genossenschaften, die scharfbestimmte Abstufung ihrer Rechte, wenn dieselben auch weit davon entfernt waren, staatsbürgerliche Gleichheit zuzulassen, alles Dies begründete ein regungsvolles politisches Leben, worin Jeder die scharfbestimmte Gränze seines Wirkens und Gehorchens kannte und innerhalb derselben einer ungestörten bürgerlichen und individuellen Freiheit genoss. Die gänzliche Veränderung unserer politischen Rechts-

anschauung, wie unsere gesteigerten politischen Bedürfnissse haben diese Stufe des Staats für immer in eine andere Form emporgearbeitet. Was aber an jener wahrhaft lebensvoll war, die innere Gliederung des Volkswesens, die Bewahrung vor dem farblosen Einerlei eines abstracten Staatsbürgerthums oder gegentheils vor einer zum gleichmässigen Gehorchen verurtheilten, aller Autonomie entbehrenden Unterthanenschaft, das muss in die neue Staatsform hinüber gerettet werden.

III. Die Staatenbildung durch künstliche Einführung einer Verfassung bildet die letzte mögliche Form der Gründung eines Staates. Man hat ihr Erzeugniss den ideokratischen Staat genannt, weil darin irgend ein Idealbegriff desselben angestrebt und durch eine plötzliche Umgestaltung des bisherigen Staatsrechtes eingeführt wird. Dies ist weder regungslose Stabilität, noch allmählig fortschreitende organische Reform, sondern Umwälzung, wo man sich übrigens täuscht, wenn man behauptet, dass diese immer zugleich „Revolution", ein mit Kampf, Empörung und Gewaltsamkeiten verbundenes Ereigniss sein müsse. Sie ist nur das Abbrechen einer alten politischen Entwicklungsreihe und der Anfang einer völlig neuen. Ueber ihren Werth und ihre factische Zulässigkeit entscheidet nur das, ob sie ein den wahren Volkszuständen fremdes, ihnen aufgekünsteltes Experiment sei, oder ob sie in der allgemeinen Idee des Staates, wie in dem besondern Bedürfniss und in der allmählig gewonnenen Rechtsanschauung des Volkes ihre Begründung findet. In ersterem Falle ist sie wirklich „Revolution", gewaltsame Vernichtung eines noch Lebensfähigen und innerlich Geltenden, darum selber ohne eigene Lebensfähigkeit und nur durch eine „Gegenrevolution" wieder abzuthun. Im zweiten Falle ist sie an sich selbst berechtigt und war vielleicht der einzige Nothbehelf, den unerlasslichen Fortschritt zum Dasein zu bringen, da nicht in allen Staatsverfassungen die Mittel der steten, allmähligen Fortbildung und der Auscheidung des Abgestorbenen so klar und sicher ausgeprägt sind, um das Bedürfniss einer revolutionären und stossweisen Entwicklung für

immer auszuschliessen. Dabei ist es in diesem Falle, wo keine verfassungsmässigen Formen diesem Processe seine Regelmässigkeit sichern, vollkommen gleichgültig, ob die Initiative dabei von Obenher ausgehe (Friederich II. von Preussen, Joseph II. von Oesterreich), oder vom Volke, wie in der ersten französischen Revolution (welche wir für die einzige, factisch berechtigte halten, weil in den beiden spätern die französische Verfassung bereits die Mittel darbot, den langsamen Weg der Reform nicht zu verlassen).

§. 130.

C. Die Entwicklung der Naturformen des Staates zur Verfassungsmässigkeit.

Wie in allen ethischen Instituten, so ist auch im Staate die allgemeine Bedingung seines Wesens die „Perfectibilität", d. h. das stete Fortschreiten von der instinctiven Form des „Naturells" zur bewussten des „Charakters". Was dies in Bezug auf den Staat bedeute, kann nicht zweifelhaft sein, nachdem die von ihm darzustellenden Ideen bekannt sind. Es liegt wesentlich im Begriffe des Rechts, dass es nicht nur objectiv geübt, sondern auch dass es im Ausüben erkannt werde als Recht. Ebenso liegt es in allen Formen des Wohlwollens und der Vollkommenheit, dass sie erst genossen und gewusst, das Wohlsein ausspenden können, dessen unversiegbare Quelle sie sind. Verfassungsmässigkeit und Oeffentlichkeit daher sind die beiden Bedingungen eines vollkommenen Staates und das allgemeine Element jeder Staatsentwicklung. Hier tritt jedoch ein neues, individualisirendes Moment hinzu. Die Staatsform eines Volkes ist das unlösbar verflochtene Products einer nationellen, dem frühesten Ursprunge nach auf den Racentypus zurückzuführenden Eigenthümlichkeit und seiner ebenso eigenthümlichen historischen Bildung. So gewiss daher es verschiedene Nationalitäten und abweichende geschichtliche Entwicklungen giebt: so gewiss kann das Ziel derselben nicht eine einzige, allen gemeinsame Staatsform sein, sondern verschiedene, gleich vollkommne, d. h. solche, in denen

der Eine, allen gemeinsame Staatszweck je nach der Eigenthümlichkeit eines jeden Volkes vollkommen erreicht wird.

I. Die Rechtsidee findet ihren eigentlichen Ausdruck in der öffentlichen Gesetzgebung, welche, dem Knochengerüste im lebendigen Körper vergleichbar, auf feste, unerschütterliche Weise das innere Verhältniss aller socialen Institute und Gewalten im Staate zu einander begründet und wahrt. Wie die Idee des Rechts an sich selber eine einfache und gleichartige ist, so lässt sie auch für die Anwendung im Staate eine rein begriffsmässige Behandlung zu. Was gerecht sei in der Rechtspflege und im Strafgesetze, was sodann die innere Gerechtigkeit für jedes Institut an eigenthümlichen Rechten und Freiheiten fordere, das lässt sich auf rein begriffsmässigem Wege, ohne die Nothwendigkeit historischer Erfahrungen, bestimmen, oder es sind Controversen, welche auf gemeingültige Weise gelöst werden können.

II. Wesentlich anders ist dies Verhältniss in Bezug auf die verschiedenen Regierungsformen (monarchisch-republikanisch; aristokratisch-demokratisch), welche in der eigentlichen Staatsverfassung ihren Ausdruck finden. Auch hierüber bildet sich in jedem Volke eine bestimmte Rechtsauffassung; aber sie ist so abhängig von seiner Nationalität und historischen Entwicklung, dass bei diesen Fragen die reine Theorie sich zwischen Recht und historische Zweckmässigkeit eingeklemmt sieht. Aber auch hier wird das conservative Interesse nach der letztern Seite hin den Ausschlag geben: denn selbst die Theorie muss daran erinnern, dass in jeder Regierungsform, wenn sie nur gegen die Willkür eines Einzigen oder Aller (§. 126, II.) durch Verfassung gesichert ist, der innere Staatszweck erreicht werden kann. Hier werden wir daher in das Gebiet der Zweckmässigkeit gewiesen, d. h. des mehr oder minder Guten in den verschiedenen gegebenen Verfassungen, deren historischen Ursprung im Vorigen wir kennen lernten. Die Ethik gränzt hier an die Politik. Aber auch dabei kann der Maassstab der Beurtheilung nicht zweifelhaft sein. Diejenige unter den gegebenen Verfassungen ist die relativ beste, welche die mannigfachsten und sichersten verfassungsmässigen Formen darbietet, innere Gebre-

chen aufzudecken und organisch fortschreitende Reformen einzuführen. Dies heisst zugleich: diejenige Staatsverfassung ist die beste, welche ebenso stockende Stabilität unmöglich macht, wie Revolution verhütet durch organische Reform. Worin jedoch jene verfassungsmässigen Formen oder Bedingungen bestehen, das allerdings lässt auf gemeingültige Weise sich feststellen und ist im Folgenden weiter zu untersuchen.

III. Die Idee des Wohlwollens (der äussern Wohlfahrt) und der Vollkommenheit (der sittlichen und intellectuellen Cultur) werden überwiegend in der Staatsverwaltung ihre Verwirklichung finden. In ihr tritt demnach die künstlerische Thätigkeit des Staates und damit die Seite seiner unbegränzten Perfectibilität stärker hervor. Darüber wird die Ethik, als allgemeine Staatslehre, daher am Wenigsten, die Politik, als Lehre von der besondern Staatskunst, am Meisten zu reden haben. Wichtig ist es nur das Bewusstsein dieser Gränzen sich klar zu erhalten. Aus der reinen Idee des Staates nämlich kann nimmermehr über die beste Art der Finanzverwaltung, das angemessenste Princip der Steuern, die zweckmässigste Schuleinrichtung oder Kirchenverwaltung entschieden werden, wiewohl der allgemeine Begriff aller dieser Pflichten des Staates und ihr Verhältniss zum ganzen Staatszwecke Gegenstand der ethischen Untersuchung bleiben muss. Dennoch hat die stete Vermischung des ethischen und des politischen Gesichtspunkte sin diese Materien grosse Verwirrung gebracht, indem es den Werth allgemeiner Principien in den Augen der Praktiker sehr vermindern musste, wenn man ihre falsche oder übertreibende Anwendung sah.

Zweites Capitel.

Der Organismus der Gemeinen und der Stände.

§. 131.

Ihr allgemeines Verhältniss.

Alles politische Leben im Staate entsteht und bestehet dadurch, dass der Einzelne die Wahrung seiner Rechte, seine äussere

Wohlfahrt und seine innere Bildung nur durch Verbindung und vereinigtes Wirken mit Andern erlangen kann. Genossenschaft und ergänzendes Zusammenwirken in derselben sind, wie in der Ehe und Familie, so im Staate, das alldurchdringende Lebensprincip. Diese Verbindung kann aber nur auf einem doppelten Grunde beruhen und auf ein doppeltes Ziel gerichtet sein. Entweder das örtliche Zusammensein ist Grundlage der Verbindung und des Zusammenwirkens, oder der gemeinschaftliche Beruf und dessen vereinigende Interessen.

Jenes erzeugt den Gemeineverband, dies den Berufs- oder Standesverband, und so bilden beide von Untenher die eigentliche Gliederung des Volks, der Regierung gegenüber; und alles politische Leben im Staate, wenn es ächte und bleibende Interessen vertreten soll, kann nur aus jenen beiden Quellen hervorgehen. Das Volk selber ist nur allein dadurch keine blosse „Kopfzahl", kein zusammengewürfeltes Aggregat einzelner Individuen oder Familien, in der Stockung selbstsüchtiger Regungen befangen, dass Jeder einestheils der Gemeine dient, ihr sich opfert und in ihr zugleich ergänzende Hülfe findet, anderntheils durch die Berufsgenossenschaft einem weitern Verbande angehört, der bei den eigentlich geistigen Berufsarten sogar über den Staat und das Volk hinausreichen kann.

Desshalb stehen aber auch beide Arten der Gemeinschaft nicht in Widerspruch unter einander oder gehen bloss ohne Berührung neben einander her: sie ergänzen sich vielmehr dergestalt, dass alle Rechte und Interessen, welche der Einzelne anzusprechen, der Staat zu befriedigen hat, durch beide ihre Vertretung finden.

A. Die Gemeine im Staate.

§. 132.

1. Ihr Begriff und ihr Verhältniss zum Staate.

Die Gemeine im Staate (nicht die religiöse, wissenschaftliche oder künstlerische, indem es auch in diesen Beziehungen Genossenschaften geben muss) ist die auf dem örtlichen Zusammensein beruhende Verbindung der durch gemeinsame

Interessen des öffentlichen Lebens und der besondern Bedürfnisse vereinigten Familien eines Ortes oder eines Bezirkes.

Diese Verbindung bildet sich ganz von selbst und kann als ein politischer Organismus (Staat) im Kleinen und Einfachsten angesehen werden. Aber auch sie ist, wie er, einer verschiedenen Entwicklung fähig und stellt bald einen losern, bald einen enger verbundenen Zusammenhang dar. Bei einem ackerbauenden Volke, wie dem alten Deutschen, kann es das allerlockerste Band der blossen „Markgenossenschaft" sein. Die Mannigfaltigkeit der Gewerbe und Culturbedürfnisse führt jedoch die Familien näher zusammen; es entstehen an einander gereihte Wohnstätten und engere Nachbarschaften, daraus Dorf- und Stadtgemeinen. Höhere Verbände von Bezirken und Provinzen bilden sich auf analoge Weise, wo bei den letztern noch geschichtlich-politische Gründe mitwirken.

Hieraus entstehen sogleich Gemeineinteressen und Rechte, aber auch dem Staate, als der allbefassenden Einheit gegenüber, die Frage: welch ein Maass von Selbstständigkeit und Anerkennung er jenen Rechten zu gönnen habe? Hier ist eine doppelte Auffassung möglich, welche theoretisch und praktisch nachfolgende Controverse ergeben hat:

I. Der Staat wird gefasst als das allein Berechtigte und Rechtverleihende; die Gemeine ist eine blosse Staatseinrichtung, eine nach gewissen künstlichen Zweckmässigkeitsgründen zum Behufe der Verwaltung oder anderer Zwecke gemachte Abtheilung des Volkes nach Provinzen, Bezirken, Ortsgemeinen, welchen je nach den Interessen der Regierung ein Mehr oder Minder von Rechten zugestanden wird. Sie üben ihre Gewalt nur durch Uebertragung vom Staate aus und ihre Behörden werden von ihm ernannt. Dies erzeugt die centralisirende Ansicht vom Staate, dass er, einer wohlgegliederten und stets wirksamen „Maschine" vergleichbar, Alles gleichmässig bestimmen und um die Continuität der Staatsverwaltung ohne Stockung und Widerstand durchzusetzen, schlechterdings keine Autonomie der Verwaltung in abgegränzten Kreisen dulden solle. Es ist der

„erleuchtete Despotismus“ des centralisirten Verwaltungsstaates, wie ihn das Napoleonische und das gegenwärtige Frankreich, zum Theil auch noch Deutschland in gewissen Partieen zeigt. Bemerkenswerth ist, dass die beiden entgegengesetzten, aber gleich einseitigen und falschen Principe der abstracten „Volkssouveränität“, wie der absoluten Fürstenmacht in dieser Hinsicht bei dem gleichen Ziele anlangen und dasselbe wollen: die Allmacht der Regierungsgewalt. Dort der in irgend einem Organe sich aussprechende „souveräne Volkswille“, hier der des Fürsten, will nirgends einen Widerstand finden in den Rechten einer Gemeine oder Corporation. Theoretisch ist dies die niederste Auffassung vom „Volke“, das, wie schon gezeigt, nirgends bloss unorganisirtes Aggregat, sei es einer Summe von Souveränen,*) sei es einem einzigen Souverän bloss Gehorchender ist. Praktisch hat die Erfahrung die Hohlheit dieser gouvernamentalen Allgewalt gezeigt. Alle verkünstelten „Staatsmaschinen“ sind vor dem ersten kräftigen Stosse von Aussen oder von Innen, ohnmächtig zusammengebrochen, weil hier der Einzelne des Selbsthandelns ungewohnt und noch weniger dazu berechtigt, der Regierung es überlässt (nach dem einschneidenden Worte des Tacitus: *reipublicae ut alienae*), ihre Sache selber auszufechten.

II. Nach der entgegegensetzten Auffassung sind die Gemeinen das Erste und Ursprünglichere, mit selbstständigen Rechten, welche sie nur zum Theil an den Staat übertragen haben, der in den ihm eigenthümlichen Functionen als blosse Ergänzung der Gemeinegewalt anzusehen ist. Jeder Staat ist eigentlich nur ein Bund von Gemeinen, zur Aushülfe derselben und zur Erreichung derjenigen Zwecke, welche den Wirkungskreis der Gemeine überschreiten.

Dies erzeugt die atomistische Ansicht vom Staate, welche in ihrer praktischen Consequenz durchzuführen vor dem überall ausgebildeten und erstarkten Bewusstsein der Staatseinheit

---

*) „Jeder Franzose, der das Mannesalter erreicht hat, ist Staatsbürger; jeder Staatsbürger ist Wähler: jeder Wähler ist Souverän“. Nach der von Lamartine redigirten Verfassungsurkunde für Frankreich von 1848. S. *Lamartine histoire de la Revolution de* 1848, Paris 1850. II. S. 149.

jetzt gar nicht mehr möglich ist. Nur wo sie noch überwiegend hervortritt, ist sie nach dem Grade ihrer Zweckmässigkeit zu beurtheilen. Historisch indess ist sie von grosser Bedeutung, indem aus der Verfassung und Verwaltung der Städte in Oberitalien und Deutschland das eigentliche Staatsleben und die Staatskunst der neuern Zeit hervorgegangen ist. Die städtische Verfassung war auch die des Staates; daher die Städte damals noch in ihren Bereich zogen, was begriffsmässig nur dem Staate zukommt: Rechtspflege, Truppenwerbung, Selbstvertheidigung, Münze u. dgl. Reste dieser Selbstständigkeit finden sich jetzt noch in Holland und Belgien, wo sie durch eine sorgfältig gegliederte Bezirks- und Provinzialverfassung mit dem Staatsganzen in's Gleichgewicht gesetzt sind.*) Vorwaltend ist die Gemeineverfassung noch jetzt in der Schweiz und in Nordamerika, wo den Gemeinen sogar die Sorge für Schule und Kirche überlassen ist. Die Gefahr dabei liegt vor Augen und hat sich im Kleinen und Grossen durch die Erfahrung bestätigt, dass die allgemeinern, besonders die geistigen Interessen des Volkes der Kirchthurmsbornirtheit von Leuten anheimfallen, welche auch darin nur den Standpunkt der Gemeine festhalten.

III. Die rechte Stellung der Gemeinen, Bezirke, Provinzen zur Staatseinheit ist begriffsmässig ebenso leicht und sicher zu finden, als die Sphäre der praktischen Abgränzung zwischen beiden im Einzelnen schwer zu bestimmen ist, weil sie von historischen Bedingungen, noch weit mehr aber von der politischen Bildung des Volkes abhängt. Desshalb bleibt sie eine der wichtigsten Untersuchungen der Politik, während die Ethik nur das allgemeine Verhältniss festzustellen im Stande ist.

Die Gemeinen, und alles damit Zusammenhangende, sind lebendige Theile im Staatsorganismus; desshalb seiner Einheit untergeordnet, so dass der allgemeine Wille des Staates in Gesetzgebung und Verwaltung widerstandslos durch sie hindurch gehen

*) Thatsächliches darüber bei Ahrens „organische Staatslehre" I. S. 229. Im Uebrigen giebt eine vergleichende Geschichte und Kritik der Gemeineverfassungen, ihrer Fehler und Vorzüge Dahlmann „Politik" 2. Aufl. S. 239—270.

muss. Dennoch kommt der Gemeine Autonomie in ihrem eigenen (nachher genauer zu bezeichnenden) Angelegenheiten zu; auch soll sie mehr und mehr vom Staate die Verwaltung alles desjenigen sich übergeben lassen, wobei es unmittelbarer Aufsicht und Betriebsamkeit bedarf. Sicherlich wird nämlich die künftige Staatskunst nicht in einer begrifflosen Decentralisirung bestehen, wie Viele begehren, welche dadurch nur die gegenwärtige Staatskunde und gesicherte Erfahrung dem Zufalle preisgeben und an die Stelle des Zweckmässigen das Willkürliche setzen würden: sondern das wird sie erstreben, überall selbstständige Zwischenbehörden oder auch untergeordnete Genossenschaften zu gründen, denen sie ihr eigenes Werk, aber im Geiste des Ganzen, auszuführen überlassen kann: wie wir ein bezeichnendes Beispiel dieser Art im Vormundschaftsrechte des Staates fanden (§. 124, 3), wo es als die wünschenswertheste Ergänzung desselben sich ergab, die vormundschaftlichen Pflichten freien Genossenschaften überlassen zu dürfen. Dies ist jedoch nur bei gesicherter politischer Bildung des ganzen Volkes möglich; und so hat hier die Ethik abermals an die grosse Aufgabe der Volkserziehung zu erinnern, welche der eigentliche Hebel unserer Zukunft ist.

§. 133.

2. Die Gemeineverfassung.

Dieselbe soll der Gemeine die Bedingungen sichern, welche den Werth des Gemeineverbandes ausmachen. Dieser geht von der Einheit des Wohnplatzes aus und erzeugt eine eigenthümliche, zwischen Familie und Stammgenossenschaft einerseits, und der Gesammtgemeinschaft des Volkes andrerseits in die Mitte tretende Vereinigung, welche alle durch die Gemeinsamkeit des Ortes bedingten Interessen ihren Mitgliedern gewährleistet: von der Sorge für die unentbehrlichen Handwerke und Gewerbszweige und für alles das, was die niedere Polizei zu verwalten hat, bis zur vormundschaftlichen Pflege der Armen, Kranken, Schutzbedürftigen, während der allgemeine Rechtsschutz und die Vertheidigung nach Aussen dem Staate als solchem, die Pflege der innern Wohlfahrt den vom Staate in Schutz genom-

menen Culturinstituten zu überlassen ist. Dass die Sorge für Kirche und Erziehung allein der Gemeine anheimfalle, ist eine Unvollkommenheit, kein Vorzug der Gemeinezustände, wie sie in Nordamerika, zum Theil auch in der Schweiz, bestehen.

Diese gemeinsamen Interessen machen die Gemeine zu einer juridischen Person mit allen weiter daraus hervorgehenden Rechten und Pflichten. Desswegen:

I. muss die Gemeine ihrer Selbstständigkeit gemäss auch eine vom Staate unterschiedene Verfassung und Verwaltung haben, die in einer selbstgewählten, nicht vom Staate eingesetzten, sondern nur anerkannten (bestätigten) Obrigkeit ihre Spitze findet, welche einen Gemeinerath (Bürgerausschuss) als berathende und mitbeschliessende Behörde sich zur Seite hat. Dies Recht der Selbstverwaltung ist das allgemeine; während es allein von der vorgeschrittenen politischen Bildung des bestimmten Volkes abhängt, welchen Grad der Selbstständigkeit man den Gemeinen überlassen will bei der Wahl ihrer Obrigkeiten, und welchen Umfang der Machtvollkommenheit bei Verwaltung des Gemeinevermögens.

Dabei bleibt weiter zu erwägen, ob nicht auch im Gemeinerathe schon die verschiedenen Stände und Genossenschaften ihre bleibende Vertretung finden sollten, — was im Uebrigen keinesweges Zunftverfassung voraussetzt, — damit auch in der Gemeine der bloss mechanische Aggregatzustand der Bürger verschwinden und der einer Organisation der Interessen hervortreten könne. Dann würde zugleich — und dies ist nicht der geringere Grund, diese Einrichtung zu empfehlen — das Wirken in der Gemeinevertretung die beste Vorschule für die politische Bildung eines Volksabgeordneten werden: — ein Punkt, der im Folgenden noch wiederholt zur Sprache kommen wird.

II. Da die Gemeine als politische Person Recht auf Eigenthumserwerbung hat, besitzt sie auch das Recht es zu verwalten, aber nur im bleibenden, nicht im bloss vorübergehenden Interesse ihrer selbst. Desshalb ist ihre Vermögensverwaltung einer höhern Aufsicht zu unterwerfen, damit sie nicht dem Bedürfnisse der Gegenwart das künftige Wohl der Gemeine opfere. Es ist daher

vollkommen begründet, dass neben der fortdauernden Beaufsichtigung durch eine höhere Behörde auch gesetzlich festgestellt werde, wie weit das selbstständige Verfügungsrecht der Gemeine über ihr Vermögen gehe, und wo sie bei ihren Veräusserungen, Ausgaben, Anlehen u. dgl. der Genehmigung der höhern Behörden bedürfe.

Indem die Gemeine das Recht der Verwaltung hat, besitzt sie auch das Recht der Besteuerung, aber in den gleichen Gränzen der Befugniss, welche sich dort ergaben. Das Budget der Ausgaben und Einnahmen muss veröffentlicht werden, sowohl zur Kundnahme der Besteuerten, als zur Controle der Aufsichtsbehörde.

III. Wie die Gemeine ein eigenthümlicher politischer Organismus ist, so muss auch ein besonderes Gemeinebürgerrecht bestehen, welches sie selbstständig ertheilt und das vom Staatsbürgerrechte verschieden ist. Jeder Staatsbürger soll auch Bürger einer bestimmten Gemeine sein und an deren Rechten und Pflichten theilhaben. Da aber die Gemeinen nicht das Recht haben können, innerhalb des Staates also sich gegen einander abzuschliessen, wie ein Staat gegen den andern allerdings dies Recht hat: so muss durch Gesetzgebung bestimmt werden, unter welchen Bedingungen jede Gemeine jeden Staatsbürger unter sich aufnehmen muss. Diese Bedingungen können nur sein: persönliche Unbescholtenheit („guter Ruf") und der Ausweis der Möglichkeit innerhalb der Gemeine sich ernähren und so an den Lasten und Pflichten eines Gemeinebürgers theilnehmen zu können. Die Untersuchung und Entscheidung darüber steht jedoch nur der Gemeine zu.

IV. Ausser diesen, sie selbst betreffenden Angelegenheiten kommt es ihr noch zu, die locale Administration, aber im Auftrage des Staates und nach den darüber gegebenen allgemeinen Gesetzen, zu besorgen. Dahin gehört die örtliche Polizei, nach ihren verschiedenen Theilen, als Gesundheits-, Gewerbs-, Sicherheits- und Sittenpolizei; dahin die Armenpflege und überhaupt die Sorge für Hülfsbedürftige aller Art. Ob hier nicht die Gemeineverwaltung, wie die des Staates, wohl thun

wird, sich durch freiwillige Genossenschaften, namentlich religiöser Art, unterstützen zu lassen, ist schon früher (§. 124) erörtert worden. Die Sorge für Kirche und Schule gehört nur nach dem Aeusserlichen der Verwaltung ihrer Güter in diesen Umkreis.

V. Die Lebendigkeit und Innigkeit des Gemeinebewusstseins und das Interesse an ihren Angelegenheiten ist die erste Grundlage des Interesses am Staate — zwar die niederste, aber die universalste Form des Patriotismus und der Bethätigung aller Bürgertugend. Innerhalb der Gemeine ist diese zu üben Jedem und immer möglich; für den Staat als solchen etwas Besonderes zu thun ist nur Wenigen und diesen Wenigen nicht immer vergönnt.

Aber auch sonst liegt in diesem localen Verbande von Nachbar zu Nachbar, von Bürger zu Bürger, ein unendlicher Reichthum wohlwollender Ergänzungen und daraus erzeugter Lebensfreuden. Ein „guter Gemeinebürger" zu sein in diesem vollständigen Sinne ist eine der schönsten und menschenwürdigsten Aufgaben: es ist der ganzen Inhalt der sittlichen Idee, eingeschlossen in den bescheidenen Umkreis eines schlichten Bürgerlebens, wie wir das Gleiche früher im Familienleben entdeckten.

B. Die Stände im Staate.

§. 134.

1. Ihr Begriff und ihre Gliederung.

Wie die Gemeine sich auf den Begriff der localen Gemeinschaft und auf die Nähe des Beisammenwohnens gründet: so der Stand auf den Unterschied der geistigen Individualität und des daraus hervorgehenden Lebensberufes, wie auf die durch Gleichmäsigkeit der Beschäftigung erzeugte Gemeinschaft. So reichen der Unterschied der Stände und innerhalb eines jeden die verbindende Gemeinsamkeit seiner Interessen durch den ganzen Staat hindurch, ja noch über ihn hinaus in die menschliche Gesellschaft. (Die Wissenschaftlichen, die Künstler, die Lehrer in weitestem Sinne, sind weniger an einen Staat oder ein Volk geknüpft, als an die Gemeinschaft gleich Strebender und gleich Gebildeter in der ganzen Menschheit.)

I. Nur der Beruf oder die Beschäftigung bildet jedoch einen Stand im Staate, der im Organismus desselben (dies Wort im weitesten Sinne genommen und nicht bloss auf die Regierungsgewalt beschränkt) eine wesentliche und dauernde Einwirkung ausübt, zufolge welcher der Einzelne nicht bloss in der Gemeinschaft, sondern auf bestimmte und anerkannte Weise für die Gemeinschaft lebt. (Der rein wissenschaftliche Forscher, der nicht lehrende Künstler u. s. w. gehört keinem Stande im Staate, sondern der ganzen Culturmenschheit an; aber er hat darum nicht weniger einen bestimmten Lebensberuf.) — Jeder soll einem Lebensberufe, wo möglich auch für den Staat, somit einem bestimmten Stande im Staate angehören. Denn nur im Berufe liegt der feste Anknüpfungspunkt, durch den der „Genius", die geistige Individualität und Neigung eines Jeden, nicht selbstsüchtig in sich verschlossen bleibt, sondern der Gesammtheit ergänzend sich öffnen kann auf eigenthümliche, nur von ihm zu leistende Weise. Wie im Gemeineverbande als die rechte Tugend sich zeigte, dass Jeder wetteifernd mit Allen das Gleiche thue, so ist es die Tugend im Berufsverbande, dass Jeder wetteifernd mit Allen das Eigenthümliche, nur ihm Gelingende, hervorbringe. Dies erzeugt die Würde und Ehre jedes Standes, welche somit wahrhaft sittliche und nur durch Sittlichkeit zu erreichende Güter sind. Wie daher Standes- und Berufslosigkeit unverschuldet das höchste Elend, das Ausgestossensein aus der geistig ergänzenden Gemeinschaft der Genossen wäre: so bleibt sie, selbstgewählt, das höchste Zeichen grämlicher oder stolzer Selbstsucht, oder einer völligen Leerheit und Energielosigkeit des sittlichen Willens. Es ergab sich früher der Satz (§. 96): dass Jeder nur durch eigenthümliche Arbeitsleistung auf sichere und zugleich rechtmässige Weise Eigenthümer werden könne. Ihm schliesst sich hier die Wahrheit an: dass er diese Arbeit nur im Umkreise seines Berufes und Standes finden solle. Nur dadurch ist sie nicht bloss selbstsüchtig auf seine und der Seinigen Erhaltung gerichtet, sondern sie dient zugleich der Gemeinschaft, und der Arbeitende ist sich dieses Dienstes klar bewusst und schöpft aus ihm Muth und

Freudigkeit. Der Fleiss im Berufe und Stande ist erst die sittliche Heiligung der Arbeit und des Eigenthumes.

II. Wie jeder Stand daher seine eigenthümliche Würde und Ehre besitzt, so kommen ihm auch aus demselben Grunde eigenthümliche Rechte zu, welche nur den Ausdruck seines besondern Zweckes in der Gemeinschaft und die Bedingungen seines Vollgedeihens enthalten. „Standesrechte" sind demnach ein ganz allgemeiner und nur dadurch entarteter Begriff, dass man sie bloss bei gewissen, den sogenannten „höhern", d. h. den Geburts- oder erblichen Ständen (dem „hohen" und dem „grundherrlichen" Adel) anerkannte, wodurch diese Rechte zu blossen „Privilegien" herabsanken, die darum rechtswidrig wurden, weil den andern Ständen analoge Rechte entzogen blieben, nicht aber weil sie an sich oder in ihren wahren Gränzen ungerecht wären.

Diese Rechte sind doppelter Art; sie gelten für den Staat, im Systeme seiner Gemeinschaften, und machen einen Theil des öffentlichen Rechtes aus. Jeder Stand, als solcher, hat das Recht der Vertretung seiner bleibenden Interessen im Staate. Aber jedem Mitgliede eines Standes kommen zugleich innerhalb desselben gewisse Befugnisse und Pflichten privatrechtlicher Natur zu, wie sie für den Beruf passen und von ihm unabtrennlich sind. Dass z. B. die verarbeitenden Gewerbe den nächsten Anspruch auf Ankauf des ihnen nöthigen Materials haben, dagegen aber auch verpflichtet sind, für den unentbehrlichen Bedarf der Uebrigen zu sorgen, dies und Aehnliches gehört zu den Rechten und Pflichten eines bestimmten Standes, weil es überhaupt der Ausdruck seines Zweckes im Staate ist. Stahl hat in diesem Sinne auf die Eigenthümlichkeit und den Vorzug des Germanischen Rechts vor dem Römischen aufmerksam gemacht,*) dass es nicht, wie das letztere, bloss gesetzliche Anordnungen über bestimmte Geschäfte gebe, sondern Gesetze für die Personen, welche diese Geschäfte zu ihrem Lebensberuf machen, die für andere Personen nicht gelten, wenn

*) „Philosophie des Rechts" 2. Aufl. II. 2. S. 31.

sie dieselben Geschäfte treiben, — und zwar mit Recht, weil diese Geschäfte als regelmässiger und erklärter Standesberuf eine andere rechtliche Würdigung und Behandlung verdienen, als eine bloss sporadische und zufällige Beschäftigung damit sie verlangen darf.

„Gleich" daher sind alle Bürger und Stände dadurch, dass jedem von ihnen Standesrechte und Standespflichten zukommen: dies erzeugt aber kein abstract uniformes Bürgerthum — das Idol des heutigen Liberalismus, wodurch er das Gegengift wider die Standesvorrechte gefunden zu haben meint — sondern ein reich gegliedertes Zusammenwirken von gleich berechtigten, bürgerlichen Berufsunterschieden. Diese Unterschiede sind das Berechtigende; indem aber keiner bevorzugt ist vor dem andern, ist dies die wahre, in der Gerechtigkeit liegende Gleichheit für alle.

§. 135.
2. Die Gliederung der Stände.

I. Ihre Gliederung kann nur aus dem allgemeinen Wesen und dem Zwecke des Staates sich ergeben; aber sie richtet sich auch nach der besondern Culturhöhe des Volkes, indem z. B. in einem bloss ackerbauenden auch seine Stände die allereinfachsten Grundverhältnisse zeigen. Das Wesen aller Staatsthätigkeit ist darauf gerichtet, die allgemeine Rechtsordnung und (worin sich für ihn die Idee des Wohlwollens darstellt) die äussere Wohlfahrt für Alle auf immer vollkommnere Weise hervorzubringen: sein absoluter Zweck aber, für den er selber nur Mittel, ist die innere, sittliche Wohlfahrt jedes Einzelnen durch die Vollkommenheit der Gemeinschaften, und umgekehrt, möglich zu machen. So lassen sich in ihrem höchsten Begriffe nur zwei Grundstände denken, wie sie auch im Einzelnen sich gliedern mögen: solcher, die unmittelbar dem Interesse der Gemeinschaft dienen und nur mittelbar dadurch dem eignen: — und solcher, die unmittelbar das eigne Interesse im Auge haben, und nur mittelbar dadurch das allgemeine fördern, — oder die Stände der allgemeinen und der individuellen Interessen. Jener Stand umfasst die, welche mit der Leitung

des Staates und der Wahrung der Cultur des Volkes betraut sind; dieser diejenigen, welche durch Vermögenserzeugung ihren eignen Vortheil suchen, durch dessen Befriedigung aber mittelbar dem Ganzen dienen. So stehen die Stände der idealen und der realen Wirksamkeit nicht nur als Gegensätze sich gegenüber, sondern sie machen durch ergänzendes Zusammenwirken — bewusstlos oder bewusst — allein den höchsten Zweck des Staates möglich: die sittliche Vollkommenheit Aller durch Alle.

II. Die bisherige Eintheilung der Stände — wenn sie nicht etwa bloss historische Geltung haben soll, wie etwa die Standesverhältnisse im ältern Feudal- oder Patrimonialstaate — geht in die unsrige, als die allgemeinere, zurück. So die Eintheilung in „Obrigkeit" und „Unterthanen": sie ist nicht absolut falsch, nur ungenügend im Ausdruck, indem sie theils keinen durchgreifend bezeichnenden Gegensatz bildet, so gewiss die obrigkeitlichen Beamten in anderer Beziehung auch „Unterthanen" sind, theils indem sie einen zu engen Gegensatz aufstellt, so gewiss Lehrer, Geistliche nicht im eigentlichen Sinne der „Obrigkeit", den Staatsbeamten beigezählt werden können. Ebenso ist Hegel's Eintheilung der Stände oder „Corporationen" in den Gegensatz des wesentlich substantiellen, ackerbauenden, und des allgemeinen oder gelehrten Standes, der „sich der Regierung widmet", welche beide den „Gewerbsstand", als den Moment der „Besonderheit", zu ihrer „Mitte" haben,*) theils blosses Product eines unbeholfenen, abstract dialektischen Schematismus, theils sachlich ungenügend, weil der ackerbauende und gewerbtreibende Stand, als die vermögenerzeugenden, zusammen dem Stande der Gelehrten oder der Regierenden gegenüber gestellt werden müssten, während auch der Stand der Gelehrten, „Wissenden", keinesweges bloss sich der Regierung widmet. — Der Sache nach richtig und auch in der Ausführung reichhaltig und tiefgeschöpft ist die Eintheilung der Stände bei Chalybäus**) in den Stand

*) Hegel, Philosophie des Rechts §. 250. 251.

**) „System der speculativen Ethik" II. §. 191—193.

der Urproduction, der industriellen Thätigkeit und der ideellen Production, wenn hier nicht gerade der Beamtenstand übergangen und der weitere, wie mich dünkt, wesentliche Gesichtspunkt unbeachtet geblieben wäre, dass die Stände der realen Vermögens- und der ideellen Production durch ihren natürlichen Gegensatz gerade den höchsten Zweck des Staates, die Vollkommenheit seiner Gemeinschaften, möglich machen. Am Nächsten kommt unserer Auffassung der Stände ihre Eintheilung bei Stahl*) in „öffentliche" und „Privatstände", indem Stahl dabei den Moment der Vermögenserzeugung von der einen, den der Leistung für das Allgemeine von der andern Seite gebührend hervorhebt. Nur scheint uns der Ausdruck „öffentlich" und „Privat" vielleicht nicht ganz bezeichnend, indem die „Privatstände" auch nach Stahl öffentlichen Charakter und Bedeutung im Staate besitzen sollen.

§. 136.

a. Die Stände der allgemeinen Interessen.

Die allgemeinen Interessen im Staate vertritt einestheils der Stand der Staatsbeamten im engern Sinne, welche unmittelbar ihn erhalten oder in seinem Bestande nach Innen und Aussen schützen: — eigentliche Verwaltungs-, Rechts- und Militärbeamten. Von ihnen wird im Folgenden, bei der Staatsverwaltung, zu reden sein. Anderntheils ist es der Stand der Erzieher und der Lehrer in Kunst und Wissenschaft, endlich der Stand der Geistlichen, welchen insgesammt die allgemeinen Culturinteressen anvertraut sind. Diese kann man nicht Staatsbeamte in eigentlicher Bedeutung nennen, weil sie im Dienste einer höhern Gemeinschaft stehen, welcher der Staat selber dient und sich dienstbar weiss. Nur dies haben sie mit den eigentlichen Staatsbeamten gemein, dass ihnen, indem sie in öffentlicher und anerkannter Weise einem bestimmten Culturinteresse sich widmen, vom Staate ebenso der Unterhalt dafür gereicht wird, wie jenen. Damit ist ihnen jedoch begriffsmässig eine weit höhere

*) „Philosophie des Rechts" 2. Aufl. Bd. II. 2. S. 37.

und selbstständigere Stellung im Staate angewiesen, als den blossen Staatsbeamten, wenn die bisherige Praxis auch irrthümlicher oder absichtsvoll schädlicher Weise sie in Abhängigkeit von diesen gebracht hat und hartnäckig darin erhält. Vielmehr sind sie der erste Stand im Staate, eben weil ihr Zweck über den Staat hinausgeht und an die Menschheit gerichtet ist. Sie sind der Stand der Zukunft, des freien, künstlerischen Fortschritts in jedem Zweige der Cultur, und bei unsern factischen Zuständen zugleich die einzige Quelle unserer Rettung vor dem drohenden Untergange, welche nur aus einer umfassenden und völlig erneuerten sittlich-religiösen Volkserziehung hervorgehen kann.

Wir haben nunmehr den Lehrstand, den geistlichen und Beamtenstand besonders zu betrachten.

§. 137.

aa. Der Lehrstand.

Der Lehrstand wirkt in der Sphäre der Litteratur, des Unterrichts und der Erziehung. Wissenschaft und Kunst, Cultur und Erziehung gehen über die bürgerliche Gemeinschaft, den Staat, hinaus und gehören der menschlichen an. Sie sind Selbstzwecke, für deren Erhaltung der Staat das Mittel ist. Dies begründet auch das allgemeine Verhältniss der sie vertretenden Stände zum Staate. Der Erzieher- und Lehrerstand, von der untersten Volksschule bis hinauf zur Akademie der Wissenschaften wie zur Kunstschule, soll selbstständig organisirt und autonom sein, d. h. nur den aus der eignen Mitte hervorgegangenen Gesetzen folgen und keinerlei fremdartige Zwecke dabei (vom Staate oder der Kirche) sich aufdrängen lassen, am Allerwenigsten die einer besondern Politik. Zwar hat der moderne Staat, aus einem unabweislichen Schaamgefühle, es niemals gewagt, laut und öffentlich zu solchen Absichten sich zu bekennen. Aber nur allzusehr ist es seine geheime Neigung gewesen, mit völliger Verkehrung des wahren ethischen Verhältnisses Volksbildung und Wissenschaft zum eignen Dienst oder zu einer bloss

äusserlichen Decoration zu verbrauchen. Der „erleuchtete Despotismus“ der staatlichen oder dynastischen Selbstsucht kann beinah nicht anders, weil er der unwiderstehlichen Macht jeder Bildung wohl kundig ist; und so ist es ein herrschender Zug der neuern Regierungspolitik geworden, gewisse Bildungsrichtungen für sich zu benutzen, andere zurückzudrängen, überhaupt Schule, Universität und Kirche zur mittelbaren Propaganda ihrer politischen Absichten zu machen. Dass dies von ihnen selber im Geheimen als unwürdig erkannt werde, davon zeugt das böse Gewissen, mit dem sie jene Absichten stets von sich weisen. Dass es aber auch unwirksam sei, ja gerade den entgegengesetzten Erfolg habe, indem es das allgemeine Misstrauen von Unten nach Oben nur vermehren kann: das wollen sie sich immer noch nicht gestehen!

I. Der erste, an sich schon vollgenügende Zweck des Lehrstandes in Wissenschaft und Kunst ist, beide durch selbstständige Leistungen zu erhalten und unablässig fortzubilden. Hierdurch gehören Wissenschaftliche und Künstler der später zu betrachtenden Culturgemeinschaft an. Vom Staate haben sie in jener Hinsicht nur unbedingte Forschungs- und Mittheilungsfreiheit anzusprechen, welche sich zur gesetzlich anerkannten wissenschaftlichen Pressfreiheit gestalten wird, deren unbedingte Geltung übrigens jetzt am Wenigsten bestritten ist. Aus dem Umfange jener Forschungen und künstlerischen Leistungen bildet sich die Litteratur eines Volkes, einer bestimmten Epoche, eines ganzen Zeitalters, welche in allen ihren Leistungen und Erfolgen über den Staat hinaus der Menschheit angehört. Ihr ethischer Geist stammt aus der „Idee der Vollkommenheit“; er besteht darin, unablässig neuerzeugend und umbildend zu sein; auch der theoretische Irrthum, das künstlerisch Verfehlte schadet dabei keineswegs; es dient als vorübendes Experiment der Wahrheit.

II. Sodann wird jede Erkenntniss und Kunstfähigkeit bestimmtes Culturmittel innerhalb eines Volkes und seiner besondern socialen Bedürfnisse durch den Unterricht. Ein erschöpfendes System der Unterrichtsanstalten aufzustellen kann

nicht Aufgabe der Staatslehre sein: hierher gehört das Verhältniss des unterrichtenden Lehrstandes zum Staate. Auch er ist autonom ihm gegenüber, d. h. er bildet eine alle ihre Abstufungen und Gliederungen umfassende, frei ihre Gesetze und Organisation sich selber gebende Körperschaft, welche in ihrer höchsten, nur aus ihrer Mitte zu nehmenden, späterhin, bei vollständiger Entwicklung ihres corporativen Elementes, vielleicht sogar aus eigner Wahl hervorgehenden Aufsichtsbehörde sich in die Zahl der höchsten Staatsbeamten stellt.

Der ethische Geist des Unterrichts ist wesentlich conservativ, behutsam, Nichts übereilend; denn hier nimmt schon die „Idee des Wohlwollens“ Theil, die das Schädliche, Bedenkliche, Zweifelhafte vom Schüler abzuhalten treibt. Nichts, was noch vor die wissenschaftliche Debatte gehört oder was in Erkenntniss und Geschmack irreleiten könnte, sondern nur was in beiderlei Hinsicht als erwahrte Errungenschaft feststeht, verdient in den Kreis des Unterrichts aufgenommen zu werden. Freilich wissen wir, dass zwischen beiden Gebieten objectiv niemals eine scharfe Gränze zu ziehen sei, ebenso dass der Maassstab des Zulässigen ein sehr verschiedener werde je nach den Gegenständen des Unterrichts und nach der verschiedenen Vorbildung des zu Unterrichtenden. Je näher der Unterricht der Erziehung steht, wie in der Volksschule, desto strenger wird der pädagogische Maassstab: je unabhängiger der Unterricht von pädagogischen Rücksichten, wie auf der Universität, desto mehr darf er sich der Sphäre der wissenschaftlichen Debatte, des kritisch zu Verarbeitenden nähern. In der richtigen Auswahl für alle Unterrichtskreise wird gerade das sittlich künstlerische Verfahren des ganzen Lehrstandes und des einzelnen Lehrers bestehen. Dem Staate gegenüber hat er daher auf Unterrichts- (Lehr-) Freiheit zu dringen — nicht zwar im Sinne der obigen unbedingten Mittheilungsfreiheit (I.), sondern der ihm selbst und seinen mitberathenden Genossen zu überlassenden künstlerischen Wahl.

(Man hat in neuern Zeiten, oft gar nicht mit Unrecht, von der schädlichen Selbstüberhebung des Lehrerstandes, namentlich

des niedern, gesprochen, ebenso gegen die unbedingte Unterrichtsfreiheit auf Universitäten sich erklärt, und dem Staate das Recht der Einschreitung dagegen unbedenklich vindicirt. Wir zweifeln, dass dies die ächte, nachhaltige Staatsweisheit gutheissen werde. Denn beide Theile müssen fühlen, dass der Staat bei solchen Fragen auf entscheidende Competenz des Urtheils keinen Anspruch habe, und dass zugleich, da ein gemeingültiges Gesetz über solche Dinge gar nicht möglich ist, der Schein der Willkür dabei kaum vermieden werden könne. Dies verleitet von Seite des Staates zu ungeschickten oder inconsequenten Maassregeln, von Seite des Lehrstandes zu einer oppositionellen Verbitterung, die das Uebel nur verschlimmert, indem sie es aus einem offenen in ein verstecktes verwandelt. Dauernde Hülfe kann hier nur bringen die autonome Organisation des Lehrerstandes in sich selbst und die Pflicht der Aufsicht durch die selbstgewählten Behörden. Hier wird die Einzelwillkür oder der unpraktische Fanatismus entweder zu gerechter Selbstbescheidung kommen oder die ihm gebührende Strafe durch Ausstossung aus dem eignen Stande erhalten.)

IV. Mit der Erziehung tritt der Lehrstand ganz dem Elemente der Familie nahe, ja er vereinigt sich mit ihr oder ergänzt dieselbe. Hier ist die „Idee des Wohlwollens" Alles; die Vollkommenheit und Fülle des Lehrstoffs tritt zurück und wird nur Vehikel der erziehenden Geistesentwicklung.

Von der Familie hat alle Erziehung auszugehen, indem die Aeltern nicht nur die frühesten, sondern auch die vornehmsten Erzieher bleiben. Ein dem Lehrstande angehörender, künstlerisch ausgebildeter Erzieher tritt nur als Gehülfe hinzu oder in Ermangelung der Aeltern sucht er diese zu ersetzen in Erziehungsanstalten, die grössere ,künstlich geformte Familien darstellen. Hier also ist das Verhältniss zum Staate am Allerwenigsten verwickelt oder zweifelhaft. Ihm bleibt nur die allgemeine, aber hochwichtige Pflicht der Sorge für Volksbildung, um tüchtige Aeltern zu erziehen, aber ebenso für Bildung guter Erzieher in Lehrerseminaren, und für Errichtung öffentlicher Erziehungsanstalten und Waisenhäuser. Ueber dies Alles erstreckt sich

endlich sein obervormundschaftliches Recht (§. 122), dessen Ausführung jedoch, nach dem von uns durchgängig empfohlenen Systeme der Staatsweisheit, in einem gebildeten, zugleich von Gemeingeist erfüllten Volke weit besser Familienräthen oder Gemeineältesten übergeben wird, als dem oberflächlichen Mechanismus eines „Pupillencollegiums" oder „Consistoriums".

§. 138.
bb. Der geistliche Stand.

Der Geistliche wirkt in dreifacher Sphäre: als Lehrer im weitesten Sinne, als Seelsorger und als Verwalter des religiösen Cultus. In allen diesen Beziehungen ist er auf ein Gebiet verwiesen, welches, wie das des Lehrers, vom Staate unabhängig ist und an innerer Wichtigkeit ihm vorausgeht. Ja er hat Interessen zu vertreten, die selbst die besondern Culturformen überschreiten und auf die schlechthin höchste und universalste Gemeinschaft gerichtet sind, in welcher die reine Idee der Menschheit sich zu realisiren sucht. Zur Idee des „Wohlwollens" tritt hier nämlich eine neue, die Idee der „Gottinnigkeit". (§. 18, I. III.)

Seinem Wesen nach reiht sich der geistliche an den Lehrstand, nicht nur wegen der hohen vielseitigen Bildung, die der rechte Seelsorger gebildeten Laien gegenüber jetzt immer nöthiger hat, sondern weit mehr noch, weil sein Wirken, wie das des Lehrers, ein rein geistiges, auf freies Ueberzeugen gerichtetes ist. Er hat keine andern Waffen, darf keine andern wünschen, als die „Waffen des Lichts". Endlich steht er auch mit dem Lehrstande in steter Wechselwirkung, — die aber nie in Unterdrückung der Selbstständigkeit des einen Standes durch den andern übergehen darf, — indem die rechte Erziehung nur auf religiöser Grundlage beruht, umgekehrt die wirksame Seelsorge nur an tüchtige Erziehung anknüpfen kann.

I. So gebührt dem geistlichen Stande auf ganz analoge Weise, wie dem lehrenden, das Recht einer selbstständigen Organisation: oder vielmehr — nach dem historischen Bestande hat die Kirche, wenigstens katholischer Seits, diese Orga-

nisation schon längst sich gegeben, und es muss vielmehr behauptet werden, dass eine solche in analoger Weise auch dem Lehrstande zu gönnen sei. Von der Gesammtorganisation der Kirche und des geistlichen Standes daher, so wie vom allgemeinen Verhältniss ihrer Rechte im Staate wird später zu reden sein. Hierher gehört die Betrachtung einer Collision zwischen Staat und Kirche, deren Möglichkeit nicht bestritten werden kann, weil beide auf demselben Gebiete unmittelbar praktisch in einander greifen: ein Verhältniss, das zwischen Staat und Lehrstand nicht stattfindet.

II. Es tritt nämlich bei der Wirksamkeit des *Geistlichen* ein specifisch neues Element zu dem des Lehrers hinzu, das mit dem Staate in Widerstreit treten kann, gegen dessen feindliche Einflüsse dieser daher den Selbtschutz sich vorbehalten muss.

Durch Seelsorge und Predigt war dem Geistlichen zu allen Zeiten ein grosser Einfluss auf die Gesinnung seiner Gemeine eröffnet. Dieser muss stets ihm verbleiben; ja wo er gesunken ist, wie dies unläugbar in weiter Verbreitung gefunden wird, da soll er wieder belebt werden durch die rechten geistigen Mittel. Der Geistliche soll der eigentliche Vertrauensmann sein in allen menschlichen Angelegenheiten: Berather, Tröster und Helfer im weitesten Sinne. Ein Solcher, oder vielmehr ein ganzer, wohlgegliederter Stand von Solchen, ist in einem gläubig vertrauenden Volke des grössten, innerlich unwiderstehlichen Einflusses fähig. Hier nun liegt der Reiz einer Verlockung, die der eigentliche Keim des „Bösen“ in allen kirchlichen Dingen geworden ist. Diese Neigung hat zu allen Zeiten jene hierarchischen Bestrebungen erzeugt, die auf's Tiefste zu brandmarken sind, weil sie das ächte sittliche Verhältniss der Religion geradezu auf den Kopf stellen, indem sie durch innere geistliche Mittel die rein äusserliche Macht der Kirche zu erhöhen trachten; in offenbarer Analogie zu der gleich verkehrenden Richtung des Staates, wenn er Cultur und Erziehung, für deren Dienst er bestimmt ist, zu Knechten seiner Interessen herabsetzt (§. 137). Diese doppelseitige Selbstsucht hat von je alle Conflicte zwischen Kirche und Staat erzeugt, während beide in ihrer sachgemässen Wirksam-

keit sich haltend, niemals in Kampf mit einander gerathen können.

Wie diesem Kampfe im Einzelnen abzuhelfen sei, gehört weniger in die Ethik, als in die Politik, weil die Maassregeln dabei sich nur auf die Verfassung der bestimmten Kirche, wie des bestimmten Staates gründen können. Nur an einen wichtigen Umstand ist hier zu erinnern. Der moderne Staat missgönnt und beeinträchtigt der Evangelischen Kirche die Entwicklung oder die Erstarkung ihres corporativen Elements, weil er fürchtet, dass bei ihr ein ähnliches Umschlagen in hierarchische Gelüste stattfinden werde, wie dies zu allen Zeiten in der Katholischen Kirche bemerkbar gewesen. In jener wird es nicht aufkommen können, wenn man bei Organisation der kirchlichen Gemeinen dem Princip der Gemeinevertretung das gehörige Gewicht giebt: in dieser wäre es längst zurückgedrängt worden, wenn man katholischer Seits sich entschliessen könnte, was vor und seit Febronius viele erleuchtete Katholiken angestrebt haben, das Episkopat zu stärken und selbstständige Landeskirchen zu errichten.

III. Hier genügt es, das allgemeine und unverrückbare Verhältniss festzustellen, nach welchem alle jene Conflicte zu beurtheilen sind.

Sucht der Geistliche als Einzelner oder als Stand, sich Einfluss auf Staatsangelegenheiten zu verschaffen:*) so hat er damit wider seinen wahren Beruf gehandelt, er hat ein Doppelunrecht begangen, gegen den wahren Geist seines Standes, wie gegen den Staat, der ihm Vertrauen schenkte. Für seine wahre Wirksamkeit existirt kein Staat mit besonderer Verfassung und zu politischer Parteinahme, ebenso hat er nie mit dem Staatsbürgerthum, sondern nur mit der Sittlichkeit eines Jeden in menschlichen Verhältnissen zu thun. In jener Ueberschreitung hat der Geistliche daher ein bürgerliches Vergehen begangen, für welches er nach dem bestehenden bürgerlichen Ge-

*) Wie z. B. behauptet wird, dass in gewissen deutschen Staaten von Seite einzelner katholischen Geistlichen durch den Beichtstuhl auf die Abgeordnetenwahlen eingewirkt worden sei.

setze bestraft werden muss, wie jeder andere Staatsbürger. Aber wenn der Staat „Gewissenszwang" ausübt? Eigentlich genommen vermag der Staat die Gewissen gar nicht zu zwingen; auch ist Neigung zu kirchlichen Bekehrungen wohl für immer bei ihm erloschen und der Gewissensdruck kommt jetzt von ganz anderer Seite! Aber auch bei Ueberschreitung des Staates darf diese nicht erwiedert werden von einem Stande, der ein Vorbild sittlicher Besonnenheit und des Gehorsams gegen die Staatsgesetze bleiben soll. Hier hat er als Glied der Kirche nur das Recht, öffentlich und auf verfassungsmässigem Wege Protest wider jene Beeinträchtigung einzulegen.

§. 139.

cc. Der Beamtenstand.

Jenen beiden öffentlichen Ständen tritt der Stand der eigentlichen Staatsbeamten („Staatsdiener") gegenüber. Begrifflich unterscheidet er sich von jenen dadurch, dass er, obzwar nicht minder öffentlich, doch ganz der unmittelbaren Erhaltung des Staates gewidmet ist und so in engerem Kreise waltet oder untergeordnetere Interessen vertritt, als jene Stände, welche sich der allgemeinen Cultur und der innern Wohlfahrt des Volkes widmen. Mögen beide Sphären in einzelnen Zweigen sich nahe berühren, in gewissen Individuen sich begegnen, — wie der Naturforscher und Arzt dem Bergbau oder den Medicinalanstalten des Staates vorstehen kann oder der Seelsorger den äussern Angelegenheiten seiner Kirche zugleich sich zu widmen vermag: — dennoch liegen beiderlei Richtungen so weit auseinander, dass sie nicht verwechselt oder vermischt werden können. Aeusserlich sichtbar kann dieser Unterschied freilich erst dann hervortreten, wenn der Schule und Kirche die völlige Autonomie und Selbstorganisation innerhalb des Staates gegönnt ist, wovon bereits gesprochen worden.

Die Staatsbeamten in diesem engern Sinne sind entweder dem Schutze und der Erhaltung des Staates von Innen und Aussen gewidmet — Regierungsbeamte mit Einschluss der Militärstellen — oder sie haben das bestehende Recht zu

schützen — Justizbeamte. Zwischen beiden besteht der durchgreifende Unterschied, dass den Regierungsbeamten die eigentliche Erhaltung des Staates durch Gesetze und Verordnungen oder durch zweckmässige Ausführung derselben obliegt. Daher sind sie einestheils mit der gehörigen Amtsgewalt bekleidet, um innerhalb ihrer Sphäre ihren Anordnungen Gehorsam und folgerichtige Ausführung zu verschaffen; andrerseits sind sie aber zugleich für ihre Handlungen und die ganze Verwaltung ihren Vorgesetzten und der öffentlichen Meinung verantwortlich. Sie stellen die immer neu sich gestaltende, besonnen künstlerische Seite der Regierungsthätigkeit dar, und ihre Virtuosität besteht eben darin, das Zweckmässige zu wählen und im Umkreise des Veränderlichen mit Geschick sich zu bewegen.

Anders bei dem Justizbeamten. Dieser hat keine Macht zu freier Anordnung veränderlicher Maassregeln, sondern seine Bestimmung ist, das bestehende Recht mit unerschütterlicher Gleichmässigkeit und nach festen Rechtsregeln zu handhaben. Desshalb steht er auch über den einzelnen Befehlen des Staates: er ist in seinen Entscheidungen nur seinem Gewissen verantwortlich. Dies ist der wichtige Gesichtspunkt, der in allen Staaten von ausgebildetem Rechtsbewusstsein dazu geführt hat, die Functionen der administrativen und der rechtsprechenden Beamten völlig von einander zu trennen. Das Recht ist das Durchgreifende, Unantastbare, dessen Richterspruche der Staat in seinen einzelnen Regierungshandlungen selber unterworfen ist.

§. 140.

b. Die Stände der individuellen Interessen.

Erwerb, Vermögenserzeugung für sich selber, ist der unmittelbare Inhalt und Zweck ihrer Thätigkeit; nur mittelbar dienen sie dadurch der Staatsgemeinschaft und dem öffentlichen Wohle. Sie bilden damit die materielle Grundlage des Staates, weil ohne ihre Arbeitserzeugung der Staat die ihm nöthigen Einkünfte nicht beschaffen könnte für die höheren und allgemeinen Interessen. (Die Wichtigkeit dieses Verhältnisses hat daher in der Theorie vom Staate die zwiefache Einseitigkeit erzeugt:

entweder den Staat als blosse Schutzanstalt für die Eigenthümer und Erwerbenden anzusehen, so dass diese, als Gemeinheit zusammengefasst, die Eigenthümer des (Staats-) Gebietes sind: die Th. Schmalz'sche und anderer Physiokraten Staatslehre.*) Oder der Staat (Monarch) ist absoluter Eigenthümer alles Grundes und Bodens und hat daher über die Einkünfte daraus unbedingt zu verfügen: die Rechtsansicht des Patrimonialstaates, verbunden mit Hobbes'schen Grundsätzen über die unbedingten Rechte des Monarchen.)

Vermögenserzeugung im Staate ist nur auf dreifache Weise möglich: theils indem die Naturproducte unmittelbar erzeugt (*foetura*) und auf ihre Erzeugung das Vermögen gegründet wird: — Stand der Urproducenten. — Theils indem die Naturproducte umgeformt und zu besonderm Gebrauche verarbeitet werden, um dadurch höhern Werth und Zweckmässigkeit zu erhalten: — Stand der formirenden Erwerbsthätigkeit (Gewerbe). Theils indem im weitern Verkehr der Bedürfnisse die Naturproducte und Fabrikate nach ihrem allgemeinen Werthe durch Kauf und Verkauf unter einander compensirt werden: — Stand der vertreibenden Erwerbsthätigkeit (Handel).

§. 141.

aa. Stand der Urproducenten.

Ackerbau und Viehzucht, an die sich weiterhin Forstbau und Jagd, Fischfang, Bergbau und Hüttenwesen anschliesen, sind die primitiv erzeugenden Thätigkeiten. Auch sind jene beiden die einfachste Grundlage der Production, weil der Einzelne mit seiner Familie schon hinreicht, sie zu betreiben, während die übrigen Arten der Fötur, welche umfassendern Besitz nöthig machen, zweckmässiger grössern Gemeinschaften, endlich dem Staate überlassen werden, der hiermit gleichfalls unter die Urproducenten tritt.

I. Insofern Ackerbau und Viehzucht auf unmittelbarer kör-

*) Vergl. „Ethik“ Bd. I. S. 67. f.

perlicher Arbeit beruhen, hat sich ihnen ausschliesslich ein Stand zu widmen, der Bauernstand, welcher damit der elementare, grundlegende, der erste Stand im Staate ist, in doppeltem Sinne, sowohl weil er der frühste war, als weil er der unentbehrlichste ist. Wohlhabenheit des Bauernstandes daher ist die Grundlage zur Stärke des Staates und die Stütze des ächt conservativen Geistes in ihm. Zum Begriffe der Wohlhabenheit gehört jedoch, dass jedes Bauerngut wenigstens so gross sei, um einer Familie unter allen Verhältnissen, auch des Misswachses, einen gesicherten Lebensunterhalt anzubieten. Dagegen ist derjenige, welcher als Erbpächter oder Colone nur einen fremden Boden bebaut und einen Theil des Ertrages in Zehnten und andern Gefällen dem Grundherrn zu überlassen hat, eigentlich nicht der rechte Bauer, auf den der Staat sich stützen, dem er das wichtigste Interesse anvertrauen kann. Wer nicht frei und Herr seines Bodens ist, hat auch keinen nachhaltigen Eifer, in der Cultur desselben fortzuschreiten, noch weniger den Trieb zu Verbesserungen irgend einer Art. Dies ist der Grund des starren, stockenden Zustandes, der Jahrhunderte lang auf Europa's Bodencultur und bäuerlichen Verhältnissen lastete, wenn wir sie vergleichen mit dem Aufschwunge derselben in Belgien und in Nord-Amerika.

II. Hierzu kommt noch ein Weiteres. Zur ausgebildeten Landwirthschaft und zum rationellen Ineinandergreifen aller Zweige derselben ist ein grösserer Gütercomplex durchaus erforderlich, als der auf gewöhnlichen Bauergütern gefunden werden kann. Und so sind die Anforderungen der rationellen Landwirthschaft jetzt eigentlich auf einem Punkte angekommen, der die bisherigen factischen Zustände des Grundbesitzes durchaus überwächst und in der Zukunft sie ihrem Untergange entgegenführen muss. Die bisherige Geschichte des Grundbesitzes lässt sich nämlich in die beiden gleich schädlichen Gegensätze zusammenfassen: Anhäufung desselben in erblichen Majoraten mit Unauflöslichkeit, was die schon beschriebene nachtheilige Folge stockender Cultur haben musste; und in Ablösung dieses Uebels nunmehr die unbedingte Zersplitterung des Grundeigenthums in so kleine Par-

cellen, dass das Ackerbauproletariat nahe ist und auch eine rationelle Bewirthschaftung des Bodens unmöglich wird.

III. Hier kann nur eine ganz neue Organisation des Grundbesitzes helfen. Stahl will auf dem Wege der Gesetzgebung den Stand der kleinen selbstständigen Bauern erhalten sehen und daneben grössere Rittergüter mit erblichen Familien und Erbpächtern, deren Verhältniss gleichfalls durch die Gesetzgebung des Staates vor jeder Willkür und Bedrückung sicher gestellt werden soll.*) Dabei fügt er hinzu, es sei ein grober Irrthum der Gegenwart, den Colonen überall nur als einen gedrückten Eigenthümer zu betrachten, während er in der That meist ein begünstigter Pächter sei. Wir wollen dies glauben, ohne doch darum in seinem Vorschlage mehr sehen zu können, als ein vorläufiges Palliativmittel, um dem von dieser Seite einreissenden Verderben die nächsten Schranken zu setzen. Je mehr jedoch bei dem steigenden Zuwachs der Bevölkerung es nöthig werden wird, den Boden auf möglichst rationelle Weise zu benutzen, und so viel Familien als möglich einen gesicherten Antheil am Gewinne zuzuwenden: desto mehr wird man dazu hingedrängt, die bisherige theilweise Zerstückelung und theilweise Anhäufung — beides nach ganz zufälligen Verhältnissen regellos entstanden — gleicher Weise verschwinden zu lassen und die Gestaltung grösserer, nach rationellen, landwirthschaftlichen Gründen gebildeter Gütercomplexe zu befördern, welche auf ebenso rationelle Weise durch Ackerbaugesellschaften bewirthschaftet und so zum höchsten Ertrage der Cultur gebracht werden können. Dass dies System auch im Grossen nicht unausführbar sei, wird durch die einzelnen landwirthschaftlichen Colonieen in Frankreich, Belgien und England erwiesen, für welche wir schon Zeugnisse angeführt haben (§. 97, S. 92, Note). So weit wir davon entfernt sind, über das Technische der Frage hier ein Gutachten abgeben zu wollen, so leuchtet doch aus allgemeinen Gründen ein, dass der Gedanke der Association auch in dieser Richtung einmal durchgreifend ver-

*) Rechtsphilosophie II. 1. S. 50. 51.

sucht werden muss. Er würde, langsam und ohne Gewaltsamkeit gefördert, auf unmerkliche Weise die gründlichste und segensreichste Umgestaltung des Grundbesitzes herbeiführen und einen nicht kleinen Theil der socialen Frage lösen.

IV. Wie sich übrigens nebenbei ergeben, hat ein Erbadel, im Besitze grosser „Rittergüter" und nur auf gewisse ausschliessend berechtigte Geschlechter eingeschränkt, für den Stand des Grundbesitzes wenigstens kein Interesse. Auch das „conservative Element", die Neigung sorgfältigen Bewahrens ererbter Besitzthümer und Rechte, kann nicht stärker im Adel vertreten sein, als im freien Besitzer eines Bauerngutes oder in jedem Andern, welchem Mitantheil zukommt an irgend einem grössern Eigenthume, und wenn es der Rentenantheil an einem industriellen Unternehmen wäre. Auch der Geist der Familie, die Ehre des Namens pflanzt sich nicht bloss in jenen Geschlechtern fort; und so erscheint der Erbadel bis jetzt nicht zwar als etwas Auszutilgendes oder Unerträgliches — wohl aber als ein in seinem gegenwärtigen Bestande bedeutungs- und zweckloses Institut. Ob er für die Staatsverfassung einen besondern Werth erhalte, wird die folgende Untersuchung ergeben.

§. 142.

bb. Der Stand der formirenden und der vertreibenden Industrie (Gewerbe und Handel).

Die Gesammtheit dieser Beschäftigungen können wir als „industrielle Production" bezeichnen, indem sowohl durch formirende Verarbeitung, wie durch zweckmässige Verbreitung im Handel dem Stoffe ein höherer, in's Unendliche zu steigernder Werth beigelegt wird, welcher nur durch Intelligenz und Fleiss (*industria*) zu erwerben ist. Darin liegt die ethische Bedeutung dieser Beschäftigungen. Wenn die Urproduction in Stätigkeit, Geduld und Ausdauer bei der Arbeit, im Festhalten am Besitze und in allen conservativen Tugenden ihren ethischen Charakter hat (§. 141, I.): so ist es hier auf gleichfalls berechtigte Weise das Gegentheil; rastlose Steigerung der Geschicklichkeit und dadurch Wetteifer, kurz Fortschritt und Beweg-

lichkeit macht den Grundcharakter dieser Thätigkeiten aus. Und wie dort Abstammung und die Stabilität eines lange ererbten Grundbesitzes in ihrem natürlichen Werthe hervortreten und einen Geburtsstolz erzeugen können, der im „Adelsstolze" typisch geworden ist: so macht sich hier die erworbene Ehre des Namens geltend. Das Talent des Erwerbens, der Reichthum an Geld und „Credit", erzeugt den gleichfalls typischen „Kaufmannsstolz", welcher an sich ebenso wenig unberechtigt ist, wenn er auf dem Zeugnisse des Fleisses und der Geschäftseinsicht beruht, wie jener, wenn er etwa den edeln Familiengeist eines berühmten (wenn auch nicht gerade „adlichen") Namens treu fortzupflanzen strebt.

I. Gewerbe ist vom Handel unabtrennlich, weil die immer mehr zur Fabrication sich hinaufsteigernden Handwerke auf den Vertrieb im Grossen sich richten, mithin der Vermittlung des Handels bedürfen. Dieser ist in seiner Thätigkeit ein schrankenloser, allumfassender und allvermittelnder: er tritt überall ein, wo ein Bedarf sich regt, und kann dadurch jeden Gegenstand zur Waare machen. Damit erhält der Handel, richtig erfasst, eine tiefe ethisch-sociale Bedeutung. Er ist es, an dessen individueller Gestaltung stets ermessen werden kann, ob das rechte Maass in Urproduction und Gewerbethätigkeit inne gehalten wird, wo die alten Quellen der Industrie versiegen, wo neue zu eröffnen sind. So wirkt er unwillkürlich und wie von selbst warnend oder anspornend; denn er ist der einzig richtige Gradmesser des zunehmenden oder abnehmenden Wohlstandes, der staatswirthschaftlichen Harmonie oder Disharmonie in einem Volke; und auch bis auf das Kleinste, bis auf den Detailhandel herab ist er der treueste Abdruck des Bedürfnisses und der Wegweiser des Absatzes: er soll jeder industriellen Thätigkeit zur steten Controle dienen. (Beispiele davon ergaben sich schon früher: §. 97.)

II. So sehr Gewerbe und Handel auf einander angewiesen sind: so sehr stehen sie mit ihrem eigenen Bedürfnisse gegenseitig in Conflict. Der Handel will allseitiger und unbeschränkter Beherrscher des materiellen Verkehrs sein, über die Gränzen des Staates, ja des Welttheils hinaus. Er erstrebt unbedingte Frei-

heit des Handels, Befreiung von allen Einfuhr-, Durchgangs- oder Ausfuhrzöllen, von privilegirten Stapelplätzen, von Controlen irgend einer Art. Umgekehrt müssen Gewerbe und Fabrication den Bereich ihres Absatzes so viel als möglich zu sichern suchen vor auswärtiger Concurrenz: Prohibitiv-, wenigstens Schutzzölle sind ihr natürliches Begehren. Und so stehen gerade im gegenwärtigen Augenblicke die beiden entgegengesetzten Systeme des Freihandels und der Schutzzölle theoretisch und praktisch im eifrigsten Kampfe.

Aber ihre Collision ist keine unlösbare und definitive. Der Handel eines Landes kann in seinem letzten schliesslichen Interesse selber nicht unbedingte Handelsfreiheit wollen, so lange dadurch die Industrie und der innere Wohlstand des Landes gefährdet wird; in gleichem Verhältnisse der steigenden Armuth würde der Absatz im Lande abnehmen und gefährdet werden. Der Handel, wenn er seinen eignen bleibenden Vortheil würdigt, wird angemessene Schutzzölle billigen, so lange die Industrie des Landes der fremden Concurrenz noch nicht völlig gewachsen ist. — Umgekehrt die Gewerbsthätigeit eines Landes kann in ihrem eignen, schliesslichen Interesse nicht ein Prohibitivsystem wollen, weil damit der Sporn des Fortschreitens und der Verbesserungen hinwegfiele und im erlangten Monopole der ganze Geist der Gewerbsthätigkeit erlahmte. Sie wird nur Schutzzölle in dem Maasse wünschen, dass ihre Betriebsamkeit erhalten, nicht aber erstickt wird: also Schutzzölle, deren Verringerung in Aussicht steht, mit dem endlichen Ziele der völlig freien Concurrenz. Diese muss die Gewerbsthätigkeit eines Volkes zuletzt selber wünschen, damit es, nachdem ihm die Concurrenz des andern im eignen Lande nichts mehr schaden kann, nunmehr sich selber den Welthandel eröffne, wodurch die völlige Ausgleichung der Handels- und Gewerbsinteressen auf wahrhaft sittliche Weise, auf den Trieb innerer Vervollkommnung gegründet, erreicht wäre.

III. In der Gewerbsthätigkeit hat sich neuerdings an die Stelle des (eigentlich veralteten) Gegensatzes von Zunftzwang und Gewerbefreiheit ein tiefer greifender und weit wichtigerer

Gegensatz eingestellt zwischen Manufactur (Verfertigung eines vollständigen Arbeitsproductes durch einen einzigen Arbeiter) und Theilung der Arbeit. Jene wird vorzugsweise in den eigentlichen „Handwerken“, diese in den Fabriken dargestellt und hier durch das Maschinenwesen in's Grosse getrieben. Die Manufactur gewisser Gewerbszweige ist dabei in Gefahr zu Grunde zu gehen oder ist eigentlich schon zu Grunde gegangen, wie statt alles Andern die Handspinnerei und Handweberei in manchen Gegenden Deutschlands den Beweis davon liefern.

So wenig es uns einfallen kann, auch in dieser Frage ihre technische Seite zu behandeln, so ergiebt sich doch aus unsern allgemeinen Grundsätzen der folgereiche Satz: dass die Manufactur (in jenem von uns bestimmten Sinne) ganz aufhören und das Princip einer Theilung der Arbeit, d. h. Association, als das rationellere, auch in den eigentlichen Handwerken an deren Stelle zu treten habe. Erst dann wird es möglich sein — was wir als die erste Pflicht jedes Gemeinwesens erkannt haben — durch vernünftige Organisation der Handwerksthätigkeit auch in dieser Sphäre jeder Arbeit das Recht auf „Eigenthum“ zu sichern. Schon oben (§. 97) haben wir für die Handwerke auf gemeinsame Arbeitswerkstätten hingewiesen; wie denn überhaupt alles dort Gesagte über die Organisation der Handwerksinnungen hierher gehört. In jenen Werkstätten wäre nun die Theilung der Arbeit, sofern ihr die Eigenthümlichkeit des Handwerks entspricht, auf das Fördersamste zu organisiren, wodurch die Virtuosität und die Wohlfeilheit des Arbeitsproducts, also der gemeinsame Gewinn aus demselben, sich in's Unbedingte steigern liessen.

IV. Aber auch in der Fabrikindustrie mit Maschinenbetrieb, welche eigentlich nur eine in's Grosse angewendete Theilung der Arbeit zwischen der bewusstlos-zweckmässig wirkenden Natur und der zwecksetzenden Thätigkeit des Menschen darstellt, — auch hier muss das grosse Princip des Gesellschaftsvertrages und des gemeinsamen Gewinns zur Geltung kommen, wie wir es früher (§. 97) für alle Erwerbsgemeinschaften aussprachen. Auch der Fabrikarbeiter soll zum Miteigenthum gelassen

werden und nicht bloss abhängiges Werkzeug in der Hand des Unternehmers sein, von dem mit seinem Solde seine ganze precäre Existenz bisher abhängig ist. Dies Verhältniss auf praktisch haltbare Weise festzustellen, ist eine der wichtigsten, freilich aber auch schwierigsten Aufgaben der gegenwärtigen Staatswissenschaft. Sie hat nämlich dabei noch eine andere Seite ins Auge zu fassen. In der Theilung der Arbeit liegt auf der einen Seite eine Quelle des Gewinns, auf der andern eine eigenthümliche Gefahr für die arbeitende Classe. Die monotone Eingeschränktheit einer engen, gleichmässigen Beschäftigung mechanisirt den Geist und macht zuletzt auch den Körper unfähig zu jeder andern Leistung. Der Einzelne ist eigentlich selbst nur Theil einer aus vielen Arbeitern zusammengesetzten belebten Maschine: wie alle Einseitigkeit der Lebensweise verkümmern lässt, so diese am Meisten. Hier eröffnet sich daher eine neue und noch in steigender Wirkung begriffene Quelle der socialen Unvollkommenheit. Die ökonomische Lage der Fabrikarbeiter lässt sich verbessern; nicht so leicht ihre geistig sociale. Wir wissen dafür vorerst keine vollständige Abhülfe, weil die Theilung der Arbeit einen zu wichtigen rationellen Gedanken enthält, um ihn wegen jenes beiläufigen Nachtheils ganz aufzugeben. Wir finden eine theilweise Abhülfe nur darin, dass die Dauer der Arbeit auf mässige Zeiträume gesetzlich eingeschränkt und dem Arbeiter durch sonstige Pflege und Erholung ein geistiges Gegengewicht für jene unvermeidliche Entbehrung bereitet werde. (R. Owen und seine Schule in England hat besonders auf die Mittel zur geistigen Bildung der Fabrikbevölkerung grosse Aufmerksamkeit verwendet. Sie hat eine Abhülfe besonders in drei Mitteln gefunden: ausser der gesetzmässig festgestellten Verkürzung der Arbeitszeit, in Sonntagsschulen und Lesevereinen, und in der möglichsten Verbreitung der Grundsätze der Mässigkeitsgesellschaft. Ein gesund praktischer Anfang, der auch bei uns Nachahmung verdient, zum Theil schon gefunden hat!)

V. Standlos im Staate sind die R e n t e n i r e r und die T a g e l ö h n e r, welche nur von ihren Capitalien oder von ihrer unbestimmten Arbeit leben. Sie laufen als die G e n i e s s e n d e n („*fruges consumere nati*“) oder als die D i e n e n d e n neben den

andern Ständen her und bilden so die unterste Region in der Staatsgemeinschaft, machen daher auch kein nothwendiges Glied derselben aus: sie sind das Ueberflüssige oder das allgemeine Gesinde ausserhalb der Familie.

Ebenso stehen Privatlehrer, praktische Aerzte, Apotheker, Rechtsbeistände und was diesen verwandt ist, zwischen dem Gelehrten- und dem Gewerbsstande. Desshalb ist einerseits öffentliche Prüfung ihrer Fähigkeit anzuordnen, um sie zur Praxis zuzulassen, — wie ja auch Jeder, der in eine Gewerbsinnung aufgenommen werden will, eine ähnliche Prüfung bestehen soll (§. 97): — andererseits sind ihnen, dem Gewerbsrecht entsprechend, gewisse rechtliche Schranken für ihren Erwerb aufzuerlegen: eine Tax- und Deservitenordnung für Aerzte und Rechtsbeistände, eine Aufsicht über Privaterziehungsanstalten und Apotheken, und Aehnliches.

Drittes Capitel.

Der Organismus der Staatsverfassung und Verwaltung.

§. 143.

Allgemeiner Begriff und Eintheilung.

Im vorigen Capitel ist die Scheidung des Volkes in Gemeinschaften und Stände nachgewiesen worden, deren eigenthümliche Interessen theils sich bekämpfen, theils sich unterstützen, im Ganzen aber und in's Gleichgewicht gebracht, sich wechselseitig fördern und ergänzen. Hier nunmehr ist zu zeigen, wie sie alle von der ordnenden Einheit des Staates durchdrungen und dadurch jene wirksame Harmonie in ihnen hervorgebracht werde. Indem der Staat jedem Einzelnen und jeglicher Gemeinschaft, ihrem objectiven Zwecke entsprechend, die Sphäre ihres „innern Rechtes" (§§. 10, III. 81, I. 82.) anweiset und wahrt; indem er ferner, der eigenthümlich ihm zukommenden Darstellungsweise des „Wohlwollens" gemäss (§. 125, II.), die äussere Wohlfahrt Aller durch seine allgegenwärtige Hülfe sichert: wird er das universale Mittel der inneren Wohlfahrt oder der sittlichen Vollkommenheit Aller, d. h. der immer vollendetern Darstellung

der ethischen Ideen in jedem Einzelnen und in jeder Gemeinschaft. Dadurch reicht aber der Staat vom Untersten bis in's Höchste, er vermittelt die äusserlichsten Bedingungen mit dem absoluten Ziele: er erzeugt in seinem Schoosse jenen sittlichen Geist der Gemeinschaft, den unablässig sich steigernden sittlichen „Allgemeinwillen“ (§. 81, II.), welcher immer intensiver die „Idee der Menschheit“ zu verwirklichen sucht in jedem einzelnen Menschenverhältniss, wie in den umfassendsten Gemeinschaften.

I. Seit Hegel's Philosophie ist es ein Lieblingswort der Zeit und eine banale Phrase geworden, dass der Staat ein „sittlicher Organismus“ sei. Hegel aber und die Seinigen verstehen dies so — freilich mehr aus Unklarheit über den eignen, von ihnen angeregten höhern Gedanken, als aus bewusstem Widerstreben gegen die eigentliche Wahrheit, — dass die Staatsverrichtungen selbst diesen Inhalt der Sittlichkeit ausmachen, weil sie die einzelnen Subjecte in den Dienst eines allgemeinen Interesse, in den Gehorsam gegen die objective Sittlichkeit versenken, welche in den Gesetzen und Anordnungen des Staates sich ausspricht. Dies erzeugt jedoch jenen falschen Staatsabsolutismus, gegen welchen anzukämpfen ein Hauptzweck des gegenwärtigen Werkes ist. Sittlicher Organismus wird der Staat nur dadurch, wenn er die äussern und innern Bedingungen erfüllt, unter denen es jedem Einzelnen, seinem „Genius“ gemäss, möglich wird, sich zur Sittlichkeit zu erheben, jeder Gemeinschaft, ihrer eigenthümlichen Bedeutung gemäss, ihren sittlichen Zweck hervorzubringen. Kurz der Staat ist Mittel, ist Organismus des Rechts und der Wohlfahrtsthätigkeit, um dadurch die selbstständige Sittlichkeit in Jedem möglich zu machen und zu erhalten. Desshalb ist er nach seinem bisherigen factischen Bestande, eben weil er diese Bedingungen noch nicht erfüllt, seinem grössten Theile nach keinesweges „sittlicher“ Organismus, kaum nothdürftiger Weise ein fehlerfreier Rechtsorganismus, — sondern er soll es erst werden, vor Allem dadurch, dass er die rechte, klarbewusste Einsicht gewinnt — nicht bloss darüber bei instinctiven oder beiläufigen Regungen stehen bleibt, — nach welcher Seite hin der eigentliche Schwerpunkt seiner Wirksamkeit falle: nicht da-

hin, die Staatsangehörigen bloss im Gehorchen zu üben, um die Willkür ihrer Subjectivität zu brechen; — dies ist das Antihumane des bisherigen Staats, gleichsam das alte Testament der Staatsbegriffe gewesen, — sondern der Wohlfahrt eines Jeden zu dienen und ihn zum höhern Dasein der Sittlichkeit zu erziehen: — dies der Staat der neuen Zeit und der Zukunft, der erst in sehr vereinzelten Anfängen vor uns steht. In beiderlei Betracht aber ist zu rathen, mit dem Ausdruck „sittlicher Organismus" behutsam zu sein, um weder im gegenwärtigen Staate eine falsche Beschönigung despotischer Regungen zuzulassen, mögen diese übrigens von Oben oder von Unten kommen; noch im Staatsbegriffe überhaupt dem Missverstande Raum zu geben, als wenn der Staat durch sich selbst, durch seine specifische Thätigkeit, selbstständig Sittliches produciren könne oder solle. Wir müssen diesen Punkt auf das Entschiedenste hervorheben, weil wir darin den tiefsten Grund aller Missverständnisse erblicken, die jetzt in Theorie und Praxis über die Befugnisse des Staates im Schwange gehen, und die alle auf dem, wie sie meinen, unbestreitbaren Axiome beruhen, dem Staate, als dem höchsten Selbstzwecke, dürften alle andern Interessen und Güter geopfert werden.

II. Es ist schon bewiesen worden und an sich leicht zu erkennen, dass die Darstellung des Rechts vorzugsweise in der Staatsverfassung, die des Wohlwollens vorzüglich in der Staatsverwaltung sich zeigen werde. Dies bezeichnet zugleich auch den innersten Geist der beiderseitigen Wirksamkeit im Einzelnen. Consequent abgestuftes verfassungsmässiges Recht; aber in der Verwaltung und im künstlerischen Anpassen des Rechts an die gegebenen Verhältnisse die höchste Zweckmässigkeit und Milde des Wohlwollens!

Ohne Verfassung existirt kein Staat, wenigstens nicht auf der Stufe bewusster Rechtsbildung über die Gestalt der Naturwüchsigkeit und des unwillkürlich staatsbildenden Instinctes hinaus. Ohne organisirte Verwaltung vermag, wenigstens in gegenwärtiger Zeit, kein Staat mehr zu bestehen. Dass indess dabei die Idee des Wohlwollens vorwalten müsse, ist wenigstens dem Principe nach bisher noch nicht anerkannt worden.

III. Die Staatsverfassung hat das Verhältniss der berechtigten Gewalten im Staate unter einander gesetzlich festzustellen. Es ergeben sich drei: die Regierung, gipfelnd im Souverän, als dem höchsten entscheidenden und ausführenden Willen, hat die Volksvertretung sich gegenüber. Sie zusammen, in Wechselwirkung mit einander, stellen das „Volk", den ganzen Staat dar. — Wiederum ihnen gegenüber, beide in ihrer gesetzmässigen Wirksamkeit überwachend und vor Entartung warnend, unmittelbare Bedürfnisse anregend, wie bleibende Reformen vorbereitend, steht eine dritte Macht im Staate, gesetzlich anerkannt, aber nicht an bestimmte Individuen gebunden, vielmehr frei sich erzeugend aus dem jedesmaligen Bedürfen oder aus dem politischen Talente, somit zugleich sich selber controlirend und durch die Freiheit der Debatte das Gleichgewicht der Wahrheit erzeugend: — wir nennen sie die „öffentliche Meinung", die sich in der freien politischen Presse und im Versammlungsrecht des Volkes ihren doppelten Ausdruck giebt.

IV. Die Staatsverwaltung bringt alle jene Zwecke der Regierung in Wirksamkeit und passt sie künstlerisch den jedesmal gegebenen Verhältnissen an. Es ist eine ganz falsche, dabei grundverderbliche Ansicht vom Wesen der Staatsverwaltung und vom Ideal eines verwaltenden Beamten, (vergl. §. 139, I.) als wenn ihre Thätigkeit in einer starr mechanischen Anwendung der Gesetze bestehen solle, als wenn dem Staatsbeamten kein Spielraum selbstständiger staatskünstlerischer Thätigkeit gelassen werden dürfe, für deren Ausübung freilich jeder in seinem Umkreise den beiden Staatsgewalten, und der öffentlichen Meinung in ihren Organen, jederzeit verantwortlich ist.

A. Die Staatsverfassung.

§. 144.

1. Die gesetzliche Entstehung der Staatsverfassungen.

Die Staatsverfassung enthält das Grundgesetz für die öffentlichen Rechtsverhältnisse eines zum Staate

verbundenen Volkes. Sie ordnet daher einestheils die Art der Regierungsgewalt; anderntheils bestimmt sie jeder Gemeinschaft und jedem Einzelnen den Umfang ihrer öffentlichen Rechte. Nur durch sie wird jede Gewalt im Staate rechtmässig, nur in ihr ist jede öffentliche Freiheit gesichert, weil unter den Schutz des Staates gestellt.

I. Solcher Staatsverfassungen jedoch kann es verschiedene geben; so gewiss sich historisch (§. 127.) verschiedene Formen der Regierungsgewalt und des Verhältnisses der Gehorchenden zu ihr bilden mussten. Der relative Werth einer jeden in ihrer Eigenthümlichkeit ist darin zu suchen, je mehr sie dem historischen Standpunkt des Rechtsbewusstseins und der bewussten (nicht bloss instinctiven) Sittlichkeit eines Volkes entspricht und ein Fortschreiten in Beiden zulässt. Eine schlechthin allen Völkern und Verhältnissen angemessene „Normalverfassung" giebt es aus den angegebenen Gründen nicht, so sehr man auch sie gesucht hat, indem man einen andern, allerdings sehr wichtigen Begriff damit verwechselte. Was nämlich Ethik, wie Politik, unter ihre Hauptaufgaben zählen muss, ist die Idee der Verfassung, den in allen Einzelverfassungen zu realisirenden immanenten Zweck derselben darzulegen, d. h. den Inbegriff der Bedingungen, welche in keinem Staate und in keiner Verfassung fehlen dürfen, wenn überhaupt in ihnen der Zweck aller socialen Gemeinschaft erreicht werden soll. Ein Staat, der keine rechtliche Freiheit übrig liesse, der nicht die äussere Wohlfahrt des Volkes förderte, der nicht seinen Culturinteressen diente, wäre nicht Staat zu nennen: er bliebe eine rechtswidrige und unsittliche Zwangsanstalt. Aber wir haben gezeigt, dass selbst in den niedersten und unentwickeltsten Staatsformen, durch die geheim unwillkürliche Macht der ethischen Ideen im Menschen, niemals jener Zweck völlig unerreicht bleibt: es handelt sich in den verschiedenen Staatszuständen und Verfassungen daher nur um ein Mehr oder Minder, um eine Stufenfolge von unvollkommneren oder vollkommnern Darstellungen des Staatszweckes.

II. Dadurch gewinnt jedoch die Untersuchung über die

Idee der Verfassung auch praktischen Sinn: sie hat kritische Bedeutung, indem sie in den gegebenen Verfassungen den tiefsten Grund ihrer eigenthümlichen Unvollkommenheiten, ihrer Gefahren und ihrer relativen Vorzüge aufdeckt. Sie erhält organisirenden Werth, indem sie nachweist, was wesentlich und was gleichgültig, was mit Nachdruck zu fördern oder was fallen zu lassen sei, um den Fortschritt in einem bestimmten Staate oder politischen Culturzustande zu sichern.

III. Die Staatsverfassung ist der Ausdruck der eigenthümlichen politischen und socialen Entwicklung eines Volks, das individualisirende Princip desselben: die relativ „beste" ist sie, je mehr sie mit dem Volke Eins geworden, das Werk einer langen historischen Entwicklung ist, in welcher das Volk mit Bewusstsein sie erzeugt und stätig fortschreitend sie vervollkommnet. So war es im alten Rom, so während der Blüthe des Deutschen Reiches, so in England, nunmehr auch in Nordamerika.

Wenn bei solchen, mit dem ganzen Volksbewusstsein unaufhörlich verwachsenen und dadurch in ihrer Geltung gewährleisteten Verfassungen es auch nicht geradezu unentbehrlich ist, dass dieselben in einer öffentlichen Urkunde („Staatsgrundgesetz", „Verfassungsurkunde") feierlich ausgesprochen und rechtlich verbrieft seien: so ist es doch der gegenwärtigen allgemeinen Rechtsbildung und der hohen Würde des Gegenstandes angemessen, dass dies geschehe und dass jeder Staatsbeamte, auch der Regent, beim Antritt seiner Wirksamkeit eidlich darauf verpflichtet werde. Es ist ein Missverständniss — wenn nichts Schlimmeres, — dass man neuerdings vor „geschriebenen Constitutionen" einen besondern Verdacht erregt und die Existenz einer Verfassung als blosses Gewohnheitsrecht und als ein „System von Observanzen" viel geistreicher findet, — als ob das Schreiben und Verbriefen einer Verfassung etwas an sich Gutes schlechter machen oder ihre Heiligkeit im Bewusstsein des Volkes antasten könne! Wenn ein wohlwollender Fürst gesagt haben soll: er werde nie zugeben, dass ein Blatt Papier zwischen ihn und sein Volk trete; — ohne Zweifel weil er in seinem Gemüthe die beste Garantie für das Wohl des Volkes sah: so ist auch hier die Verwechslung der

Standpunkte nicht zu verkennen. Alle Verhältnisse der Gemeinschaft beruhen auf der Grundlage des Rechts und seiner Anerkennung; aber alle sollen zu Anknüpfungspunkten des Wohlwollens dienen (§. 12, IV.). So kann auch zwischen die festgezogenen Schranken der Staatsverfassung und die wechselseitige Rechtsverpflichtung von Fürst und Volk das Verhältniss des Vertrauens und der Liebe treten; Letzteres um so sicherer, je gewissenhafter jene Pflichten bewahrt werden.

IV. Das Staatsgrundgesetz kann auf dreifache Weise zu Stande kommen. Die Art der Entstehung hat auf die spätere Rechtsgültigkeit der Verfassung keinen Einfluss: auch die von einem Fürsten frei verliehene ist, wenn sie einmal promulgirt und vom Volke angenommen worden, eine ihn vollständig bindende Rechtsnorm, die er nicht einseitig zu verändern vermag, weil nunmehr ein wirklicher Vertrag zwischen beiden besteht.

1) Die Verfassung wird vom Fürsten aus freier Macht verliehen, als künftig geltende Rechtsnorm zwischen sich und seinem Volke aufgerichtet. Dieser Ausweg ist nöthig und sogar zweckmässig, wenn die bisherigen öffentlichen Rechtszustände unsicher geworden oder sich ausgelebt haben und dennoch keine mitconstituirende Macht im Volke vorhanden ist, oder in dem weitern Falle, wo ein Fürst mancherlei Länder zu Einem Reiche vereinigt und ihnen eine gemeinschaftliche Verfassung geben will.

2) Die Verfassung wird vom Volke sich selbst gegeben, entweder durch eine dazu berufene „constituirende Versammlung" oder indem Einzelne, vom Volke beauftragt, eine Verfassung entwerfen und sie diesem zur Gutheissung vorlegen. (So Lykurg, Solon, die Römischen Decemvirn im Alterthume; so später noch oftmals bis auf die neuere Zeit hin, indem die Verfassung der Nordamerikanischen Freistaaten eigentlich das Werk Washington's war und seines grossen mitberathenden Freundes Hamilton.)

In Bezug auf die dadurch zu schaffende Regierungsgewalt tritt ein doppelter Fall ein. Entweder sie wird nach der Verfassung durch Wahl auf Zeit bestimmt: lebenslänglicher oder zeit-

weiser Präsident. Oder falls die Form der Erbmonarchie beschlossen ist, wird einer bestimmten Dynastie der Antrag gemacht, ob sie unter den vorliegenden Verfassungsbedingungen die Regierung übernehmen wolle: ein, so viel wir wissen, erst in der neuern Geschichte mit voller Klarheit hervorgetretenes eigenthümliches Princip der Herrscherlegitimität, ganz verschieden von dem im Folgenden zu erörternden Vertragsverhältniss. Hier fliesst das Herrscherrecht aus dem nur einmal ausgeübten Rechte des Volkes, seine Regierung zu wählen, ebenso wie das Volk bei der Wahl eines Präsidenten dasselbe zu bestimmten Zeiten ausübt. Die Quelle des Rechts liegt im Volke, die Erblichkeit ist nur ein mittelbarer Rechtsgrund.

(Begriffsmässig müssen wir diese Weise der Verfassungsgebung als die vollkommenste bezeichnen, weil sie aus dem ungetheilten Willen des Volkes hervorgeht. Das meint man eigentlich, wenn man hier den unbestimmten und darum verwirrenden Begriff der „Volkssouveränität", „Volksregierung" u. dgl. hineinbringt. Das Volk, als solches, regiert nie, auch nicht in der demokratischen Republik, sondern es hat nur nach dem eben aufgestellten Verfassungsgrundsatz das Recht seine Regierungsgewalt zu wählen: entweder definitiv mit Erbfolge (Republik mit Erbmonarchie) oder in bestimmten Zeiträumen (Republik mit Präsidentschaft, mag der also Gewählte, wie im ehemaligen Polen, auch König heissen). Was die zweckmässigste unter diesen beiden Formen sei, wird sich zeigen. Aber auch diese ganze Art der Verfassungsgebung kann nur in dem doppelten Falle eintreten: entweder wenn der Staat aus dem Zusammentreten freier Gemeinen von Unten her sich gebildet hat; wie in den freien Städten Italiens und Deutschlands, in Nordamerika und zum guten Theile in der Schweiz: oder wenn in vorher monarchisch regierten Ländern durch politische Umwälzungen oder durch das Aussterben einer Dynastie die Brücke der historischen Continuität vernichtet ist oder abgebrochen werden soll. So bei der Englischen Revolution von 1688, so mehrere Male in der jüngsten Französischen Geschichte, so in Belgien und in Griechenland, in welchem letztern Falle nur darum aus

einem fremden Herrscherhause der neue König gewählt werden musste, weil aus dem ältern Herrschergeschlechte kein geeigneter Sprössling mehr übrig war.)

3) Die Verfassung geht aus wechselseitigem Vertrage zwischen dem Fürsten und dem Volke („Paciscirung") hervor, sei dies letztere dabei in seiner Gesammtheit oder nur durch gewisse Stände dargestellt. Dies ist die eigentliche Form der staatsrechtlichen Entwicklung im Germanischen Europa, dessen Rechtsanschauung einen Herrscher mit ererbten Rechten, gewissen Ständen mit gleichfalls ursprünglichen Rechten gegenüber, in sich schliesst.

Es ist nicht zu verkennen, dass hier, der allgemeinen Idee des Staates zuwider, ein Dualismus in ihm vorliegt, der auf wechselseitige Einschränkung gerichtet ist und zu einem Kampfe oder einem Markten um gegenseitige Zugeständnisse zwischen dem Landesherrn und den Ständen hinleitet, — dem Gegenstande unzähliger Streitigkeiten zwischen beiden, welche den fast einzigen Inhalt der Specialgeschichten Deutschlands ausmachen. Dieser Kampf ist, zunächst allerdings im Interesse der Einheit und der Macht des Staates, fast überall mit der Unterdrückung der ständischen Rechte von Seite der Fürsten geendet worden. Daraus erwuchs der neuere Beamten- und Policeistaat, der Staat der verwaltenden Intelligenz, mit Bevormundung des Volks, welches sich nun in die gleichartige Masse von Regierten auflöste, während, wie in Preussen, die Behörden (Staatsrath, Provinzialregierung u. s. w.) an die Stelle der frühern mitberathenden Stände traten. Wir können diesen Staat des „erleuchteten" (die Wohlfahrt des Volks anstrebenden) „Despotismus", als eigenthümliches Product der neuern Zeit, nicht verwerflich oder bedeutungslos finden: hat er doch die ersten Versuche einer durchgreifenden rationellen Staatsverwaltung und Staatswirthschaft gemacht. Freilich hat er sich überlebt, rascher als irgend ein anderes Staatsprincip, weil er auf dem innern Widerspruche beruht, rational zu sein, also auf Freiheit und Vernunft zu beruhen und das Urtheil der letztern über sich stets gleichsam herauszufordern, dabei aber dennoch das Recht der Bevormundung in Anspruch zu neh-

men und den „beschränkten Unterthanenverstand" seiner Autorität unterwerfen zu wollen.

Die gegenwärtige Aufgabe der politischen Entwicklung eines Theils von Europa, namentlich Deutschlands, ist es daher, das monarchische Princip mit dem der Volksfreiheit und Selbstständigkeit also zu vermitteln, dass jener schädliche Dualismus schwindet und das Interesse beider ein übereinstimmendes wird. Ob dies in der Form einer umgebildeten ständischen Verfassung oder der bekanntern einer „constitutionellen Monarchie" am Zweckmässigsten zu erreichen sei, darüber gleichfalls im Folgenden.

2. Die Regierungsgewalt.*)

§. 145.

Begriff der Souveränität.

Kein Staat ist denkbar ohne die Einheit einer höchsten Gewalt, in der sich die ganze Macht desselben zusammenfasst: die Souveränität. Diese Gewalt ist durchaus unabhängig und selbstentscheidend in doppelter Hinsicht: nach Aussen und nach Innen.

I. Nach Aussen soll jeder Staat von jedem andern als eine solche in ihren Entschlüssen und Handlungen selbstständige („souveräne") Macht anerkannt werden. Dies ist zugleich historisch die ursprüngliche Bedeutung des Wortes „Souveränität" (*suprematus*), indem bekanntlich das Deutsche Staatsrecht damit die unabhängige Oberhoheit des Kaisers dem Römischen Stuhle und den Reichsständen gegenüber bezeichnete, später sodann die Landeshoheit der lehnsfreien Fürsten dem Kaiser gegenüber, die aber nicht ursprünglich den Sinn einer absoluten Machtvollkommenheit der Fürsten im eignen Lande, ihren Unterthanen gegenüber, in sich schloss, weil diese bei den allgemein in Deutschland geltenden landständischen Ver-

*) Für den folgenden Abschnitt ist des Verfassers Monographie: „Beiträge zur Staatslehre: die Republik im Monarchismus", Halle 1848 zu vergleichen, welche das hier kürzer Dargestellte in erweiterter Ausführung giebt.

fassungen wenigstens nach rechtlicher Begründung niemals vorhanden war.*)

Aber auch nach Innen muss der Staat eine oberste, in letzter Instanz entscheidende Macht besitzen, um „Staatsorganismus" zu sein. Diese innere „Souveränität" kann aber nur der Gesammtheit der Staatsgewalten zukommen, d. h. der Regierung und der Volksvertretung in ihrer unauflöslichen Verbindung. Dies ist der einzig haltbare Sinn der „Volkssouveränität". In diesem Sinne pflegen auch die Engländer ihrem Parlamente, an dessen Spitze der König steht und das so die ganze Nation darstellt, Souveränität zuzuschreiben. In gleicher Bedeutung unterscheiden die besonnenern politischen Denker Frankreichs die Souveränität des „Volks" (*peuple*) von der der „Nation" (*nation*), jene verwerfend, diese anerkennend. Unter „Nation" nämlich ist nicht jene atomistische Masse von Individuen, sondern die gegliederte und geordnete Gesammtheit des Staates mit seinem Haupte, der höchsten Regierungsgewalt, zu verstehen.**)

II. Ausser dieser Vollsouveränität, wie wir sie heissen wollen, giebt es aber auch noch eine Souveränität, die in der obersten ausübenden Gewalt liegt und die, wenn sie an einen Erbfürsten gebunden ist, dann Fürstensouveränität genannt werden kann, wiewohl auch dann durchaus nicht in dem Sinne des alten patrimonialen Staates, als Ausfluss des er-

*) Bluntschli „allgemeines Staatsrecht" 1852 S. 337 ff. Auch die folgenden Angaben im Texte sind aus dem letztgenannten Werke entlehnt. Vgl. auch Chalybäus Ethik II. S. 268.

**) Bluntschli a. a. O. S. 340. Ganz erschöpfend über dies wichtige Verhältniss ist, was ebendaselbst aus einem Werke von Stüve ausgehoben wird: „Den Satz, dass dem Volke, der Nation, Souveränität zukomme, wird Niemand bestreiten, sobald man die wahre Gesammtheit der Nation in ihrer verfassungsmässigen Gestaltung, also Fürst und Volk, als das Subject der Souveränität betrachtet. Macht man aber den Anspruch, dass nicht das Ganze einer solchen festgegliederten Ordnung, sondern ein einzelner Theil, sei es der Fürst, der da ruft: Ich bin der Staat, oder das Parlament, welches den König entfernt, oder wohl gar die blosse Menge der Individuen im Lande das Volk ausmachen: so ist der Begriff an sich unwahr und jede Folgerung aus dem Unwahren führt zum Verderben."

erbten Territorialbesitzes, als „Landeshoheit". Der rechte Begriff der Souveränität auch in dieser engern Bedeutung muss nämlich ganz ebenso auf die Republik anwendbar sein, wie auf die Erbmonarchie. Die Souveränität beruht auf der gegliederten Gesammtheit der Staatsgewalten, wird aber vom Regenten ausgeübt (sei dieser ein grosser Rath*) oder ein Präsident oder ein Erbmonarch). Hier ist daher kein Streit und keine Theilung der Souveränität zwischen Volk und Regierung — Parlament und Fürsten, — sondern wo jenes ruht, ist diese stets wirksam, und keine Gewalt ist ohne die andere, weil das Volk nur in der Regierungsmacht ihr thatbereites Organ finden kann.

Während daher, nach den jetzt herrschenden politischen Vorstellungen, zwischen dem falschen Begriffe der Volkssouveränität und dem ebenso falschen der Fürstensouveränität ein steter Hader sein muss um die oberste Gewalt, der eigentlich nur in eingebildeten Theorieen seinen Grund hat: so findet nach unserer Auffassung, die zugleich in keinerlei Weise der historischen widerspricht, zwischen beiden im Principe nur innere Harmonie Statt. Es ist dabei auch keine Theilung der Macht, sondern eine organische Ergänzung: die Regierung verwaltet nur die ihr anvertrauten öffentlichen Interessen.

Dies ist, wie gesagt, dem Principe nach klar und unzweifelhaft: die praktische Frage bleibt nur übrig, wie eine solche Regierung zu verwirklichen sei, welche in der That nichts Anderes wäre, als das vollkommenste (künstlerische) Organ des „souveränen" öffentlichen Willens.

III. Dieser staatsrechtliche Begriff der Souveränität schliesst nämlich einen höhern sittlichen Begriff derselben in sich. Was da eigentlich herrschen soll im Volke, von Seite der ruhenden wie der wirksamen Souveränität, ist eben der allgemeine, objectiv vernünftige und sittliche Wille im Staate: die zur Person (oder zu Personen) gewordene rechtliche und sittliche Vernunft, so weit sie überhaupt im Volksbewusstsein oder im Zeitalter desselben entwickelt ist, soll die höchste Entscheidung

*) So nach der Züricher Verfassung von 1831 (bei Bluntschli S. 342).

haben, gegen welche alle andere Macht und aller andere Wille im Staate ohnmächtig ist. Dies ist der einzig haltbare Sinn des Ausspruches: „Von Gottes“, d. h. der Vernunft und der allgemeinen Sittlichkeit „Gnaden“ zu herrschen. Ein anderes göttliches Recht der Herrschaft lässt sich nicht erweisen: alle andern Herrscherrechte sind bloss historische, zufällige d. h. nicht göttliche. Dies meinte Platon, als er Philosophen Könige sein lassen wollte. Dies ist auch der Sinn von Fichte's Ausspruch, dass der Herrscher aus dem Lehrerstande gewählt werden solle. „Philosoph“, „Lehrer“ bezeichnet die höchste Bildungssphäre derjenigen, die sich ebensowohl der absoluten Staatsidee wissenschaftlich bewusst sind, als auch den gegebenen Zeitpunkt historisch zu deuten wissen, an welchen sie künstlerisch die Fortbildung des Staates anzuknüpfen haben. Sie sollen die klarsten Wissenden und die besonnensten politischen Künstler in Verbindung sein, die im gegebenen Staate sich finden lassen. Diese allein sind, der Idee nach, die wahren Regenten.

IV. Hierbei ist sogleich jedoch ein falsche Deutung zurückzuweisen. Diese Begriffe fallen nämlich noch gar nicht in den Bereich der Anwendbarkeit auf bestimmte, historisch gegebene Verhältnisse. Man könnte folgern — und hat es gethan — dass man eben durch Volkswahl den Würdigsten zum Herrscher machen solle. Dies ist nicht einmal theoretisch gründlich, viel weniger praktisch ausführbar. Wer sollte den Würdigsten aus der ganzen Zahl der etwa Berufenen erkennen, um ihn zu wählen, welchen Beweis von der Richtigkeit seiner Wahl sollte er führen und wie endlich wäre dabei auf allgemeine Uebereinstimmung zu rechnen, welche dem Gewählten in diesem Falle allein erst den Gehorsam sichern kann? Auch ist dabei an die schon aus dem Alterthume bekannte, sehr erklärliche Erscheinung zu erinnern, dass in Republiken die Laune des Pöbels gerade die Tugend und die Auszeichnung eines Einzelnen am Allerwenigsten erträgt, und vollends nicht geneigt ist, sich in Gehorsam ihr zu unterwerfen.

Dennoch ist darum der obige Satz: dass der weiseste Wissende und der vollkommenste Künstler der wahre Regent sei,

weder falsch, noch als ein müssiges Theorem zu betrachten: er behält seinen guten Sinn und seine praktischen Folgen. Zwei Folgerungen gehen zunächst aus ihm hervor: zuerst, dass von jeder Regierung in irgend einem Maasse Wissen und Kunst, in jenem praktischen Sinne, bethätigt werden müsse, wenn sie nicht vor sich selber als absolut staatswidrige und unsittliche Macht sich bekennen will. Sodann: dass durch die Verfassung Mittel vorgesehen sein müssen (wir werden sie kennen lernen), dass die in einem Individuum wirklich vorhandene höchste Staatsweisheit, an wen im Volke sie auch geknüpft sei, frei sich geltend machen und wenigstens mit seinem Rathe an der Regierung theilnehmen könne.

Die Aufgabe daher, den vollkommnen Souverän zu finden, lässt sich niemals absolut, sondern nur annähernd lösen, ferner niemals auf einerlei Art, sondern der historischen Vorbildung des Volkes gemäss, nur auf eigenthümliche Weise. Keine gegebene Regierungsform oder Verfassung macht, als solche, schon ein vollkommnes Regiment möglich; und umgekehrt: keine der gegebenen Regierungsformen schliesst absolut die Möglichkeit aus, den Staatszweck (§. 125) annähernd zu erfüllen. Wir stehen hier daher lediglich zwischen einem Mehr oder Minder des Vollkommnen.

§. 146.

Die verschiedenen Formen der Souveränität.

Jene Aufgabe, den rechten Souverän zu finden (§. 145, III.) lässt sich nur auf zwiefache Weise lösen, und diese mögliche Doppelauffassung liegt eigentlich, dunkler oder bewusster, allen politischen Bildungsprocessen zu Grunde, welche von den Zeiten des Alterthums bis zur Gegenwart der besten Staatsverfassung nachgestrebt haben.

Entweder man sucht den zum Herrschen Geeignetsten, um ihm die Herrschaft zu übertragen, und ersinnt daher gewisse verfassungsmässige Formen, um diese Wahl auf das Zweckmässigste zu leiten und die Möglichkeit des Irrthums zu

vermindern: — was also sehr verschieden ist von jener tumultuarischen Wahl des „Vollkommensten" im Staate (§. 145, IV.), wie sie abstracte Ideologen vorgeschlagen haben.

Oder die Aufgabe wird so gefasst, den schon herrschenden souveränen Willen in die Lage zu setzen, dass er nur nach sittlichen Motiven und nach vollkommenster Einsicht wirken kann, wozu wiederum gewisse Formen in der Verfassung vorgesehen werden, um das Mangelhafte des Zufalls, der mit der Erblichkeit der Regenten verbunden ist, möglichst zu vermindern.

I. Beide Auffassungsweisen sind dem Begriffe nach gleich zulässig, praktisch gleich ausführbar. Dennoch sind sie im Principe einander völlig entgegengesetzt und in der Ausführung unverträglich mit einander. Jede hat auf ihrer eigenthümlichen Grundlage eine Reihe von Verfassungen erzeugt: welches die beste sei, darüber wird bis zu diesem Augenblick gestritten. Was aber diesen Streit allein entscheiden kann, ist nur die historische Entwicklung eines Volks und die dadurch bedingte Rechtsauffassung desselben.

(In Nordamerika, dem aus Colonien und Gemeinen von Unten her erwachsenen Staatenbunde, ebenso in der Schweiz, wegen ihrer eigenthümlichen Geschichte, wäre es unmöglich eine Erbmonarchie zu errichten, weil es der Rechtsauffassung jener Nationen widerspricht, in der Zufälligkeit des Erbens einen rechtlichen Anspruch auf Gehorsam von Seiten der Uebrigen zu finden. Im grössten Theile von Europa umgekehrt beruht das historisch überlieferte Staats- und Gesellschaftsprincip auf Anerkennung der Erblichkeit und der Angeborenheit von Rechten. Desshalb bleibt es eine ihrem Rechtsbewusstsein fremde Anmuthung, einem Andern „ihres Gleichen" statt des ererbten Herrschers gehorchen zu sollen. Für Europa bleibt das Wahlreich, wenigstens für jetzt, ein künstliches Experiment ohne Dauer, weil es im Rechtsbewusstsein desselben das Gepräge der Willkür, also den Keim der Revolution, an sich trägt. — Desshalb ist es schwer, wenn nicht unmöglich, von einem dieser entgegengesetzten Staatsprincipien zum andern überzugehen, noch mehr zwischen

beiden abzuwechseln, in welchem höchst gefährlichen Versuche wir Frankreich, das durch und durch monarchisch und aristokratisch gewöhnte, verwickelt sehen. Ein solches Hin- und Hergeworfenwerden zwischen entgegengesetzten politischen Principien kann nur zu gänzlicher Abstumpfung und Gleichgültigkeit gegen den Staat führen, deren Spuren Frankreich immer deutlicher an sich trägt.*) Am Ehesten könnte der Versuch einer Republikanisirung in Italien gemacht werden, wo ein absolutistisch-theokratisches Wahlreich von der einen, auswärtige Herrschergeschlechter von der andern Seite, der politisch zersplitterte Zustand der Nation im Ganzen, eine grundveränderte Rechtsauffassung leicht möglich machen. Nicht ohne staatskluge Einsicht haben daher Mazzini und die Seinigen Italien zum Hebel republikanischer Umwälzungen für Europa gewählt.)

Wir selber werden nun zeigen — und es dürfte dies der wichtigste praktische Erfolg unserer Untersuchung sein, — dass beide Staatsformen, wiewohl von entgegengesetzten Rechtsauffassungen ausgehend, auf die rechte verfassungsmässige Weise ausgebildet, in ihrem Erfolge fast gänzlich sich nähern. Das Element des Zufalls, welches in der Erblichkeit, das des Irrthums oder der Parteiwillkür, welches in der Wahl vorherrscht, kann bis zur Bedeutungslosigkeit unschädlich gemacht werden durch das Ganze der Verfassung und durch die nachhelfende Kraft im politischen Leben des Volkes. In beiden Formen aber ist der absolute Staatszweck auf gleiche Weise zu erreichen, so dass es frevelhaft wäre durch gewaltsame politische Kämpfe der einen oder der andern den ausschliesslichen Sieg zuwenden zu wollen. Nur ist die künftige Regierungsform in Europa nach unserer Ueberzeugung keinesweges „eine Monarchie, umgeben mit republikanischen Institutionen“, sondern eine „Republik“, organische Gliederung von Ständen und Genossenschaften, zusammengefasst in der starken Einheit einer Erbmonarchie.

II. Rechtmässig wird die Souveränität in jenen beiden

*) Geschrieben im Frühling des J. 1852.

Formen allein dadurch, dass sie gewisse verfassungsmässige Bedingungen innehält. Dies ist ihre Pflicht. (Willkür des Despotismus, von Untenher oder von Oben geübt, widerspricht dem Staatsbegriffe.) Innerhalb jener Bedingungen aber muss sie sich selbstständig, eigenthümlich künstlerisch, bethätigen können. Das ist ihr Recht und ihre eigenthümliche Lebensbedingung. Die Frage ist daher: welches sind in jeder Verfassung, der monarchischen wie der republikanischen, die allgemeinen und unentbehrlichen Bedingungen, um dem souveränen Willen jenes rechte Verhältniss von Schranke und Selbstständigkeit zu geben? Soll die Untersuchung in einem festen Resultate sich abschliessen: so muss sie vorurtheillos in den freiesten Möglichkeiten sich bewegen, und so es thunlich, alle erschöpfen.

a. Der Begriff der Unantastbarkeit und Unverantwortlichkeit (der Freiheit vom Zwange) ist unabtrennlich vom Wesen der Souveränität. Dies ergab sich schon vorläufig aus der künstlerischen Thätigkeit des Souveräns im Staate. Aber es liegt auch im politischen Begriffe der Souveränität. Wäre es möglich, den souveränen Willen durch irgend eine verfassungsmässige Gewalt zu zwingen, unterläge er überhaupt einem Zwangsgesetze, wie der Wille jeder Privatperson, was auch nothwendig eine Strafe in sich schlösse: so wäre er nicht mehr Souverän, und die eigentlich bewegende und allwärts entscheidende Kraft im Staate wäre stillgestellt durch die Verfassung selbst: was ohne Zweifel ein Widerspruch ist. Gegen den souveränen Willen eine zwingende Gewalt hervorrufen, wäre einer Staatsumwälzung gleichzusetzen, deren Princip nie in den verfassungsmässigen Organismus des Staates aufgenommen werden darf; — sie ist ein vielleicht in gewissen ausserordentlichen Fällen unvermeidliches Uebel, aber nicht Lösung jenes Problems, sondern Zeichen, dass es in der Form der Verfassung noch nicht gelöst ist. Vielmehr ergiebt sich die lehrreiche Folgerung: dass in der rechten Verfassung dasjenige Element, was die Revolution erzeugen könnte, — welches dies sei, werden wir kennen lernen — im Organismus des Staates selber zur Kraftäusserung gelassen und dadurch unschädlich gemacht werden muss.

b. Umgekehrt aber: ist der souveräne Wille unbeschränkt und jedem Zwange enthoben: so wird auch die beste Verfassung illusorisch, weil sie ohnmächtig ist, sich selber zu schützen, wenn sie vom Souverän gebrochen, missachtet wird. Sie hätte sich hier nicht minder aufgehoben, wie im vorhergehenden Falle.

Daraus ergiebt sich das vielverhandelte Problem, zu dessen Lösung die neuere Staatsweisheit seit der französischen Revolution in den verschiedensten Verfassungsformen theoretisch und praktisch sich versucht hat: eine Souveränität zu schaffen, die dennoch beschränkt genug ist, um nicht schaden zu können.

III. Die nächste Lösung könnte darin gegeben scheinen. Der souveräne Wille ist über Verantwortlichkeit und Zwang erhaben; aber er soll zufolge der Verfassung nur eine getheilte Macht erhalten, in einer zusammengesetzten Souveränität bestehen, die, wenn sie beisammen ist, erst dasjenige enthält, was in keinem einzelnen Gliede enthalten wäre. Dies hat die berühmte Theilung der Souveränität in die vollziehende, gesetzgebende und richterliche Gewalt hervorgebracht, eine Verfassung, die während der Französischen Revolution unter der Regierung des Directoriums kurze Zeit bestand. Die zwei gesetzgebenden Räthe ernannten die fünf Mitglieder der vollziehenden Gewalt, welche sich in die Attribute theilten, welche die Constitution von 1791 der königlichen Macht übrig gelassen hatte. Was diese schwache, in sich getheilte Souveränität zu leisten vermochte, darüber hat schon die Geschichte gerichtet; und bemerkenswerth ist nur, dass als durch die Revolution vom 18. Brumaire diese ganze Regierungsform aufgehoben wurde, sie in die fast monarchische Verfassung des Consulats überging, zunächst mit einer zehnjährigen, den drei Consuln verliehenen, fast unbeschränkten Gewalt. So stark war der Eindruck des Unheils zurückgeblieben, dass die souveräne Macht, besonders in einem grossen Staate, schwach und in sich getheilt war.

Aber auch allgemein muss gefragt werden, was die Einheit des Willens und die Energie der Entscheidung in dies zusammengesetzte Ganze bringen soll, dessen Glieder, als gleichberechtigte, entweder nur ein Aggregats- oder ein Vertragsverhält-

niss, mit Nichten aber eine Einheit bilden können? Hier wird der Klügste oder der Energievollste factisch der Herrschende sein (Bonaparte in der Dreiconsulatsregierung, jeder Talentvolle in Oligarchieen), welcher jedoch, weil er es rechtlich nicht ist, beständige Reactionen gegen sich hervorrufen muss. So wäre auf eine höchst unglückliche Weise in den Begriff der Souveränität selber das Element der Unruhe und der Uneinigkeit gepflanzt; und die ganze Lösung des Problems zeigt sich, wenigstens den gegenwärtigen, weit zusammengesetztern und darum stärkerer Centralisation bedürftigen Staatszuständen völlig unangemessen, während Sparta, Rom, Carthago, manche kleinere Staaten des Mittelalters und der Gegenwart sich mit getheilter Souveränität begnügen konnten und können.

IV. Das begriffs- und erfahrungsmässige Ergebniss des Bisherigen lässt sich sonach dahin aussprechen: dass die Souveränität nur auf Eine Person gelegt sein könne, welche alle entscheidende und vollziehende Gewalt in sich vereinigt, ohne selber gezwungen oder verantwortlich gemacht werden zu können. Aber sie soll nur für das Gerechteste und der Zeit Gemässeste sich entscheiden: gewissenhafte Beobachtung und genaues Beobachtenlassen der Verfassung von der einen Seite, künstlerische Wahl des Zweckmässigsten in allen neuen Regierungsmaassregeln von der andern, dies sind die beiden Gesichtspunkte, zwischen welche die Thätigkeit des Regenten fällt. Aber eben desshalb bedarf er einer selbstständig mitberathenden (keinesweges selbstständig entscheidenden Behörde) an seiner Seite, eines Collegiums von Räthen in den verschiedenen Regierungszweigen, die bei ihm die factisch auszumittelnde höchste Staatsweisheit im Volke vertreten, mithin aus der Majorität der Volksvertretung hervorgegangen und von dieser unterstützt sein müssen, derselben daher auch verantwortlich sind. Nur ihren Vorschlägen entsprechend darf er sich entscheiden oder auch sie eines Bessern überzeugen, wodurch sie nunmehr die Verantwortung dafür über sich nehmen, niemals aber kann er selbstwillig gebieten. Dies ist sein Stolz und seine Gewissenhaftigkeit als des eben dadurch rechtmässigen

Souveräns. Folgt er ihnen nicht, so treten sie ab von ihrem Amte, und sie haben die Freiheit, zu jeder Zeit ihre Entlassung zu nehmen, worin ihr Stolz und ihre Gewissensaftigkeit besteht als rechtmässiger Berather ihres Souveräns. (Daher auch die Gegenzeichnung aller Decrete des Souveräns in Republik wie in Erbmonarchie durch seine verantwortlichen Räthe eine consequente und unentbehrliche Bestimmung ist, wodurch jene allein öffentliche Gesetzeskraft erhalten.) Dauern nun jene Ueberschreitungen des Souveräns fort, so findet er keine vollziehenden Beamten mehr und muss daher zur gesetzlichen Ordnung zurückkehren. Oder wenn er in einem Conflict, der bis in sein Gewissen, die freie Innerlichkeit seiner sittlichen Ueberzeugung zurückgreift, gehindert wäre, nachzugeben, — ein sehr möglicher und sogar keineswegs seltener Fall: — so darf er, nach Erschöpfung aller verfassungsmässigen Formen (Kammerauflösung, Appell an das Volk zur Bildung einer neuen Majorität und anderer Minister), auch dann nicht autokratisch seinen Willen dem allgemeinen Willen zuwider durchzusetzen — denn er herrscht nur im Namen der Verfassung und als Ausdruck des allgemeinen Willens — sondern dann ist seine gewissenhafte That die Abdankung. Diese sollte ganz bestimmt unter die verfassungsmässigen Rechte des Regenten aufgenommen werden, als das letzte Bollwerk und die Zuflucht seines Gewissens und seiner Ehre, verkehrten, aber nicht zu überzeugenden Volksleidenschaften gegenüber, wenn der seltene Fall eintreten sollte, dass ein ganzes Volk, wiederholt in seinen Vertretern zu unparteiischer Entscheidung aufgefordert, lediglich verblendeter Parteisucht folgte, nicht richtiger Einsicht oder wenigstens dem Instinct eines Bedürfnisses. Höchst irrig möchten politische Romantiker wähnen, dass eine solche Abdankung eine Pflichtverletzung gegen Gott sei, welcher „das Wohl des Volkes dem Fürsten anvertraut habe“. Dergleichen nebulistische Vorstellungen können nicht in den klaren Umkreis eines politischen Denkens eintreten, ebenso wenig in die Sphäre bewussten sittlichen Handelns. Auch die Pflicht des Fürsten ist keine andere, als die seinen Regentenauftrag zu erfüllen, der in der

Verfassung ihm klar vorgezeichnet liegt und in bestimmten zeitgemässen Aufgaben seinen besondern Ausdruck findet. Für das „Wohl" des Volkes zu sorgen, vermag er allein gar nicht, auch ist ihm ausschliesslich diese Pflicht gar nicht aufgebürdet. Werden ihm demnach jene Bedingungen entzogen, so legt er jenen Auftrag nieder, weil er ihn im vollen Maasse nicht erfüllen kann.

(Dieses freie und eben darum wahrhaft sittliche Verhältniss zwischen Herrscher und Volk, weil es jenem seine Selbstständigkeit wahrt, ohne ihm eine begriffswidrige Autokratie aufzudrängen, muss man freilich nicht nach den lange eingewöhnten Europäischen Vorstellungen über Souveränität beurtheilen, denen jenes „Recht" des Herrschers abzudanken, befremdlich, ja lächerlich erscheinen wird, weil sie das Herrschen immer nur als ein Recht, als ein *beneficium* für den Herrscher, keinesweges als eine Pflicht, anzusehen gewohnt sind. Hier stehen wir auf einem höhern Standpunkte, das Historische und Locale in seinem Werthe anerkennend, aber nicht als die absolute Gränze der Möglichkeiten bezeichnend. Und dennoch hat die neueste, so wechselvolle Zeit auch dafür analoge Erfahrungen herbeigeführt. Als der politisch tiefschauende König der Belgier jüngsthin bei feierlicher Gelegenheit sich bereit erklärte, seine Krone niederzulegen, falls sein Volk die monarchische Regierungsform für entbehrlich halte, und als ein allgemeiner, begeisterter Zuruf des Volkes die Herrschaft ihm bestätigte: da hat er von Neuem und fester als je einen sittlichen Bund mit seinem Volke errichtet; denn er gab ihm den factischen Beweis, dass er nicht um sein selbst willen die Herrschaft führe, sondern für sein Volk, dass er seines Regentenauftrags völlig bewusst sei. Gewiss hegen viele unserer Fürsten gleiche Gesinnungen im Innern; aber die verlebte, aus den Vorstellungen des Patrimonialstaates noch übrig gebliebene Theorie von angeerbten Rechten auf die Herrschaft, wie auf einen, zu ihrem Nutzen zu verwendenden Besitz, drückt ihnen den falschen Schein auf, als wenn sie die Herrschaft um ihres Vortheils willen führten, was sie in Wahrheit gar nicht mehr ist, sondern eine schwere,

ihnen auferlegte Pflicht, vor deren äusserster Strenge sie durch ein Recht ihr zu entsagen, geschützt werden müssen.)

In jenen beiden Bestimmungen: Unverantwortlichkeit des Souveräns und Verantwortlichkeit seiner Räthe ist nach unserer Ueberzeugung allerdings die einzig begriffsmässige Form der Souveränität gefunden. Sie ist zugleich die eigenthümliche politische Erfindung der neuern Zeit, deren historische Ausbildung freilich noch viel zu kurz gewesen ist, als dass sie die Frist gerechter Erprobung bestanden hätte, noch dazu da diese Proben zum grössten Theil in völlig unvorbereitete Fürsten- und Völkerzustände hineingefallen sind. Dennoch hat kein consequenter und mit seiner Meinung aufrichtig hervortretender politischer Denker der neuern Zeit, nehme er die Rechtsidee oder die Erfahrung zum Ausgangspunkte, es noch zweifelhaft finden können, dass nur die Einherrschaft auf jener Grundlage die Regierungsform sei, die den langsamen, aber sichern, weil regelmässigen Weg staatlicher Fortbildung und politischer Selbsterziehung für ein Volk möglich macht. Ferner ist sie desshalb schon die dauerhafteste und innerlich tüchtigste, weil sie, wie ein weites Gefäss, die entlegensten Regierungsformen in sich schliesst und sie alle auf ihr wesentliches Ziel richtet. — denn an sich ist mit dem Begriffe der constitutionellen Einherrschaft noch nicht die Erbmonarchie gesetzt — es könnte ein Wahlreich vorgezogen werden — noch die lebenslängliche Herrschaft, — es könnte ein Präsident auf Zeit regieren. Was innerhalb dieser verschiedenen Möglichkeiten das Zweckmässigste sei, hat erst die folgende Untersuchung zu entscheiden.

Endlich ist sie darum die freieste und perfectibelste, weil sie auch von Unten her den weitesten Spielraum lässt für die innere Gliederung des Volks, sei es nach dem ältern, dem Patrimonialstaate angehörenden Gegensatze von Erbadel, Bürger und Bauern, sei es nach der unendlich reichern, der Zukunft angehörenden Entfaltung des Volkes in Stände, die alle Interessen repräsentiren und im eignen Innern freie Genossenschaften aller Art zulassen. Wie daher auch die Form der Volksvertretung

sich gestalte: gleichmässig wird über ihr die Spitze des Einen Herrschers stehen, umgeben mit Räthen, aus ihrer Majorität gebildet, und von ihrer Verantwortlichkeit gedeckt.

§. 147.
Die Erbmonarchie und die republikanische Regierungsform im Gegensatze.

Bisher hat sich gezeigt: im Begriffe der Souveränität, als des höchsten entscheidenden Willens, liegt nur, dass er an Eine Person geknüpft sei, geschützt durch Unverantwortlichkeit. Damit ist, wie sich gleichfalls ergab, die Form eines lebenslänglichen oder auf Zeit regierenden Wahlpräsidenten, Protectors, Bürgermeisters u. dgl. nicht ausgeschlossen. In Betreff der Frage über Erbmonarchie oder Republik kann nur die Zweckmässigkeit entscheiden.

Wir zeigten ferner, dass diese Entscheidung sich zunächst nach der historischen Ausbildung des Rechtsbewusstseins in einem Volke richte (§. 144, II.). Aber es giebt vielleicht für diese Frage noch einen höhern, absoluten Maassstab, der über die bloss historische Rechtsform, wie über das bloss Zweckmässige hinausreicht, und wenn, vielleicht in einer fernen Zukunft der Staatsbildung, alle jene Rücksichten an Werth verloren haben, dann in seiner bleibenden Macht desto stärker hervortreten wird.

Die Gründe, welche über Recht und Zweckmässigkeit hinausliegen, können nur sittlicher Art sein, entweder in der Gestalt des Naturethos, welches seinen lebendigsten Mittelpunkt im Familienkreise findet, oder in freibewusster Sittlichkeit, als selbstaufopfernder Begeisterung für eine bestimmte Gestalt der sittlichen Idee, im gegenwärtigen Falle daher der Begeisterung des Staatsmannes für die Vervollkommnung des ihm anvertrauten Staates. Jenes wird für die Erbmonarchie, dies für die Wahlrepublik sprechen, jedenfalls jedoch für eine Herrschaft auf Lebenszeit. Aber schon hier ergiebt es sich, dass in beiden Regierungsformen die rechtliche und die sittliche Aufgabe des Staates gleichmässig gelöst werden kann, dass jedoch beide unter einander wie Naturethos und bewusste Sittlichkeit sich verhalten. Im

Zustande höchster politischer und sittlicher Reife eines Volks ergiebt das Wesen der Republik sich von selbst; denn sicherlich wird dann der weiseste Staatsmann einer Nation ebenso erkennbar sein, als zum höchsten Einfluss gelangen, wäre es auch nur als erster Rath des Erbfürsten, so dass hier die äussere Form der Regierung vollends bis zum Gleichgültigen herabsinkt. Wer wollte läugnen, dass es historisch fast bei allen Völkern solche Epochen gegeben hat, — zugleich die Glanzpunkte ihrer Geschichte, — wo zur Rettung des Staates die höchsten politischen Fähigkeiten zusammenwirkten oder wo Eine mächtige Persönlichkeit die ganze Last auf sich nahm? Hier bestand Republik dem Erfolge nach; denn das Zufällige und Irrationale, was im Erbfürstenthum liegt, war abgestreift: der höchste vernünftige Wille im Volke war zur Herrschaft gelangt. Trajan's, Marc Aurel's, des Markgrafen Karl Friedrich von Baden Regierungszeiten waren für ihr Land so wesentlich republikanisch, als die Cromwell's oder Washington's für ihre Völker.

Aber auch jenes irrationelle Element, welches der Erbmonarchie unbestreitbar beiwohnt, kann bis in's Bedeutungslose verringert werden durch die rechte Form der Verfassung (wovon nachher); mehr noch durch die eigenthümlichen Verhältnisse, die im Familiengeiste und in der Erblichkeit liegen. Wir beschäftigen uns mit diesen zuerst.

I. Der erste Vorzug der Erbmonarchie besteht darin, dass der Herrscher von Jugend auf erzogen werden kann zur Uebernahme seines Berufs, der, weil er vielleicht der schwerste und eigenthümlichste auf Erden ist, darum auch der dauerndsten Vorbereitung bedarf. Seit Macchiavelli haben daher alle politischen Denker behauptet, dass die Fürstenerziehung die erste Bedingung guter oder schlechter Regenten sei. Mochte Macchiavelli seinem Fürsten die Künste besonnener Selbstsucht anempfehlen; — dies war den Verhältnissen seiner Zeit und seines Landes durchaus gemäss: — an sich und auch für die gegenwärtige Zeit kann die Haupttugend des Fürsten nur in strenger Gewissenhaftigkeit bestehen und seine politische Virtuosität in der unbefangenen Stellung über den Parteien, bei tiefster Erkenntniss ihres

relativen Werths. Zu diesem Allen kann man nur erzogen werden durch gründliche wissenschaftliche und sittliche Vorbildung. Dies ist zugleich ein erreichbares Ziel für jeden Fürsten. Wie es eine politische Erbweisheit giebt bei ganzen Nationen oder Cabinetten: so lässt sich eine Erbweisheit der Familie denken, die der Vater in treuer Ueberlieferung seinem Nachfolger hinterlässt und so eine Stabilität sittlicher Grundsätze des Herrschens erzeugt, die stärker ist, als der Eindruck flüchtigen Ehrgeizes. Eigentliches Herrschertalent, politisch productive Begabung ist bei einem Erbfürsten eine glückliche Zugabe, auf welche man niemals rechnen soll.

II. Es können ferner Bedingungen gefunden werden, um durch die Rücksicht der Ehre oder des Wohles, seiner selbst und der Seinigen, den Herrscher an das wahre Interesse des Staates zu ketten. Sie können von negativer oder von positiver Wirkung sein.

Unter die wichtigsten negativen Bedingungen gehört: der Souverän soll äusserlich so gestellt sein, dass er gar keine Versuchung hat, aus Gründen der Furcht oder des Gunstsuchens, ungerecht oder parteiisch zu sein. Er muss, so viel möglich, ohne persönliche Verhältnisse, Verwandtschaft, Verbindung zu den Staatsangehörigen stehen: ein Wesen, das im Staate nicht seines Gleichen hat. Dies ist der wahre Begriff der Majestät; wesshalb der Souverän eine ihm zukommende Bezeichnung seiner Würde im Staate tragen soll, wobei es übrigens ganz zufällig ist, wie sie lautet. Aber dies Alles spricht mehr für die Erbmonarchie, als die Wahlrepublik.

Ebenso muss der Souverän seiner wahren Bestimmung nach weit hinausgerückt sein über die äussern Lebenssorgen, die ihn theils bedrücken, theils verlocken könnten, indem ihm der Genuss eines persönlichen, von allen Einschränkungen und Bewilligungen unabhängig gestellten Reichthums zugesichert ist. Dies ist der Begriff der „Krongüter“, deren Gründung zweckmässiger und rationeller erscheint, als die Bewilligung einer „Civilliste“ oder einer „Dotation“. Keine Beziehung, die als Eigennutz ausgelegt werden könnte oder die ihm selber eine Versuchung dazu zu

werden vermöchte, soll zwischen dem Souverän und dem Volke stattfinden. (Wir erinnern nur an die Verhandlungen in der französischen Presse über die von Ludwig Philipp verlangten Dotationen.) Davor soll sein Reichthum den Fürsten schützen, und zugleich ihn befähigen, durch Wohlthätigkeit und liberalen Schutz alles Edlen und Schönen seinem Volke ein Vorbild der Nacheiferung zu geben. So deutet auch dies Alles auf erblichen Besitz in einer Herrscherfamilie, welche durch den ruhigen Genuss von Glücksgütern zu heiterer und sicherer Lebensstellung erhoben, gewohnt ist, mit neidlosem, aber auch unbeneidetem Wohlwollen die Menschen und die Verhältnisse zu behandeln. (Der Herrscher soll zugleich, könnte man sagen, der Erste und das Muster eines Edelmannes sein! Wir würden nämlich es tief beklagen, wenn, besonders in dieser bloss rechnenden, dem Vortheil nachstrebenden Zeit, das Beispiel ächt edelmännischer Gesinnung verloren ginge, wie wir es in so manchen deutschen Geschlechtern, und in den hochgestelltesten oft am Meisten, noch antreffen. Uneigennütziges Wohlwollen und Wohlthätigkeit, Theilnahme an allem Gemeinnützlichen ohne ehrgeiziges Streben und ohne Ostentation, dabei die humane Lebenssicherheit und Milde, welche in einem kampflosen Leben leichter errungen wird und doch die erfreulichste Frucht wahrer Menschenbildung ist, — alle diese adlichen und adelnden Tugenden soll der Herrscher unausgesetzt bethätigen. Und er kann es eher bei gesicherter Erblichkeit der Herrschaft, als wenn er nach einem mühe- und kampfreichen Leben etwa zum Präsidenten einer Republik sich aufgeschwungen hätte und nun mit gleicher Mühe, von den misstrauischen Blicken seiner politischen Gegner umlauert, auf seinem Platze sich behaupten müsste.)

III. Noch entschiedener sprechen positive Gründe für die Zweckmässigkeit erblicher Thronfolge. Sie liegen in der Ehre des Erbnachfolgers, in dem Wunsche, die gleiche Liebe und das gleiche Vertrauen der Staatsangehörigen sich zu erhalten, welches der Vater und der Ahnherr genossen haben. Erst dann kann das Verhältniss nicht bloss das rechtliche, durch die Verfassung geregelte, sondern das des Vertrauens und des ergänzen-

den Einverständnisses, kurz ein sittliches werden. Auch ein solches scheint nur in der begründeten Dauer einer Erbmonarchie sich entwickeln zu können, wo man das Vertrauen auf einen wackern Vater, dem man Dank schuldig geworden ist, von selbst und mit gleichen Hoffnungen auf seinen Sohn und Erben überträgt, während dieser, von Jugend auf zum Gefühl seiner hohen Pflichten erzogen, Nichts eifriger erstreben muss, wenn ein Funke sittlichen und Familiengeistes in ihm ist, als eines solchen Vertrauens stets würdig zu sein.

Ueberhaupt ist es das Vorurtheil gehässiger Leidenschaft zu wähnen, dass zwischen Fürst und Volk kein freies, selbstständiges Verhältniss möglich sei. Es ist dabei ein dreifacher Standpunkt zu unterscheiden. Sonst sah der „Unterthan" mit unwillkürlicher, angewöhnter Unterwürfigkeit in den Herrschern „Götter der Erde", ein höheres Geschlecht, betrachteten sich diese als von „Gott" mit dem Rechte des Herrschens beliehen, und nur Ihm zur Rechenschaft darüber verschuldet, wie sie herrschten. Dieser Glaube ist, in den politisch ausgebildeten Völkern Europa's wenigstens, dem Erlöschen nahe, und wäre es auch möglich, Nichts liegt daran ihn zu erhalten; denn das an sich Unvernünftige soll nicht erhalten werden, dergleichen die widersinnige Vorstellung ist, dass der Beruf des Herrschens und das Vermögen, „für das Wohl des Volks zu sorgen", sich ebenso vererben lasse, wie der Besitz. Auf dem Standpunkte des Patrimonialstaates freilich ist gegen diese Behauptung Nichts einzuwenden; denn hier heisst herrschen wirklich nur besitzen, um seinen Besitz so nutzbar als möglich zu machen. Wenn hier der Herrscher zugleich für die äussere Ordnung, das Recht und die Sittlichkeit der „Unterthanen" sorgt, so geschieht es consequenter, und auch zugestandener Weise nur darum, weil sie in diesem Zustande ihm nützlicher werden, gleichwie auch der Gutsbesitzer für Reinlichkeit unter seinem Zuchtvieh sorgt. Von Rechten derselben dem Herrscher gegenüber kann überhaupt keine Rede sein. Was er Gutes ihnen erweist, geschieht aus freier Gnade, aus reinem Wohlwollen, und kann jeden Augenblick zurückgenommen werden. Diese Theorie des Absolutismus ist consequent

und in ihrem Zusammenhange unantastbar; aber sie setzt einen längst verlebten Zustand der Gewalt und der Volksunmündigkeit voraus. Nachdem jedoch unser Staatsrecht den Standpunkt des patrimonialen Staates verlassen und den Begriff des verfassungsmässigen Rechts zum Mittelpunkte gemacht hat: ist es eine der widersprechendsten Fictionen, in diesem neuen Gedankensysteme noch immer von einem Herrscherrechte durch Erblichkeit zu sprechen, nicht durch Verfassungsvertrag, und daneben noch andere Trümmer absolutistischer Vorstellungsweise stehen zu lassen. Ein grosser europäischer Monarch hat ausgesprochen: dass es nur zwei consequente politische Systeme gebe, den Absolutismus und die Republik; alles Dazwischenliegende seien lügenhafte Zwittergestalten. Unter „Republik" kann nur diejenige Staatsform verstanden sein, welche wir hier entwickelt haben: wir billigen jenen Ausspruch, aber wir müssen bestreiten, dass die „Republik" nothwendig auf ein Wahlreich hinauskomme. Der Verlauf gegenwärtiger Untersuchung zeigt vielmehr, dass auch in der „Republik" die Form der Erblichkeit die sicherndste und zweckmässigste sei.

Jener verlebte Autoritätsglaube an ein absolutes Herrscherrecht hat sodann im Volke einem Misstrauen und einer Art von Missgunst und Verkleinerungssucht gegen den Herrscher Platz gemacht. Dies sind, in immer verbreiteterer Weise, die gegenwärtigen Gesinnungen: man sucht sich dadurch schadlos zu halten für den jahrhundertelang dauernden Druck. Der unkundigen, von mancherlei Unbilden niedergedrückten Menge kann man dergleichen vergeben; wenn man aber sieht, wie diejenigen, welche sich Leiter desselben nennen und Volksfreunde heissen wollen, dies niedrige Gefühl geflissentlich nähren, um es zu politischen Parteizwecken auszubeuten: so kann man dies nur mit Ekel betrachten, da es ebenso kurzsichtig und unedel, als staatswidrig ist.

Das rechte Verhältniss ist endlich das der freien, bewussten Ehrfurcht, nicht für die Person des Souveräns in ihrem zufälligen Werthe, sondern für die hochwichtige Würde, die an sie geknüpft ist, und der besonnen pflichtmässigen Gewissenhaftigkeit gegen ihr Ansehen, nicht aus Furcht

oder Schmeichelei, sondern mit dem vollen Bewusstsein der eignen Rechte, aber eben desshalb mit der Einsicht, von welcher Bedeutung es für die Kraft des Staates sei, wenn die Würde des Herrschers in ihrem Bereiche mächtig und geehrt bleibe.

IV. Dieser freie Gehorsam, diese ihres Rechts bewusste Freimüthigkeit wirkt aber nothwendig auch darauf zurück, wie der Herrscher sich selber und seine Stellung betrachtet und wie er sie auszufüllen strebt. Er wird gar nicht umhin können — nicht nur verfassungsmässig zu regieren; dazu nöthigen ihn schon rechtliche Verpflichtungen, — sondern den höchsten Ertrag seiner Einsicht und seines aufopfernden Willens dem Wohle eines Volks zu widmen, welches ihm selbst Achtung abnöthigt. Es widerstrebt der menschlichen Natur, inmitten sittlich begründeter Verhältnisse allein selbstsüchtig zu bleiben. Wie sehr daher auch die Geschichte gelehrt hat, dass die Beispiele der Fürsten in gutem und schlimmem Sinne wirksam geworden sind auf ihre Umgebung: so findet doch auch — freilich bisher unversucht — das umgekehrte Verhältniss Statt. Die politische Reife und die sittliche Kraft des Volks wird den Fürsten unwillkürlich zu sich emporziehen und seines Volkes würdig machen. (Eigentlich war dies das Verhältniss während des deutschen Befreiungskrieges im Jahre 1813: denn es ist ein blosser Euphemismus zu behaupten, dass damals der Fürst „sein Volk gerufen habe“. Der entschlossene Geist des Volkes selber drängte die Fürsten zur entscheidenden That.)

V. Daraus folgt endlich das Letzte: Wenn der Souverän das sittliche Vertrauen seines Volkes erringen will, so muss er gekannt sein wollen nach der Wahrheit seiner Absichten und seiner Handlungen. Alles, was er thut für den Staat, mit allen Umständen und Gründen, muss die höchste Oeffentlichkeit erhalten. So gewiss er nur aus rechten, sittlichen Motiven sich entschieden hat, wird er wünschen, dass die Gründe seiner Entscheidung vor Aller Augen liegen. Das Volk hinwiederum muss dasselbe wünschen, um das Vertrauen gerechtfertigt zu sehen, das es in seinen Souverän setzt oder setzen möchte. Alle Geheimthuerei des Regierens

muss hinwegfallen: — der eigentliche Same des Misstrauens im Volke.

Umgekehrt muss der Souverän aber auch allen Interessen und Bedürfnissen des Volkes mit seiner Kenntniss nahe bleiben, alle Mängel und Ungesetzlichkeiten erfahren. Auch dafür ist das gesetzliche Mittel längst gefunden, in der „öffentlichen Meinung", welche an der freien politischen Presse ihr vielgefügiges Organ hat. Beides also, jene Oeffentlichkeit des Regierens und diese des Regiertwerdens, machen eine verfassungsmässig garantirte Pressfreiheit nöthig (von den Bedingungen nachher). Erst diese ist der letzte Schlussstein eines guten Regiments, dasjenige, was die äussere Regierungsform, als Erbmonarchie oder als Wahlreich, für den Zweck des Staatslebens gleichgültig macht, aber zugleich auch die beste Garantie einer guten Verfassung bleibt, nicht nur um sie zu erhalten, sondern auch um sie zu steter Vervollkommnung zu steigern.

§. 148.
Lösung des Gegensatzes.

Nachdem sich die allgemeinen Bedingungen einer guten Regierung ergeben: lässt sich der vielverhandelte Streit über die Vorzüge und die Nachtheile jener beiden Regierungsformen auf ein einfaches Maass der Gründe und Gegengründe zurückführen.

I. Erwiesen ist die gleiche begriffliche Rechtmässigkeit des Staatsoberhauptes durch Erblichkeit oder durch Wahl. Bloss die Zweckmässigkeit, die von relativer und veränderlicher Natur ist, kann in jedem gegebenen Falle über das Angemessene den Ausschlag geben. Hier aber entscheidet vor Allem, wie schon gezeigt (§. 144, II.), die historische Entwicklung des Staates und die damit zusammenhangende Rechtsauffassung des Volkes. Daher ist es am Wenigsten gestattet, hierbei zu experimentiren oder in willkürlichen Proben zwischen beiden Formen sich hin und her zu werfen, wie wir ein Beispiel davon in Frankreich gesehen haben.

II. Bei einem Volke von hoher politischer Reife, d. h. wo ein selbstständiges und parteiloses Urtheil über politische

Dinge schon die Massen durchdrungen hat, an denen daher die Hinterlist der Demagogie abprallt, ebenso wo ein hoher Grad von Sittenreinheit, Lebenseinfachheit, Unbestechlichkeit waltet, wo also kein schädlicher Ehrgeiz hoffen darf zur höchsten Stelle sich emporzuschwingen: — da ist Wahlrepublik, Uebertragung der Herrschaft an den zur Zeit Würdigsten, die rationellste Lösung jenes Problemes; denn alles Zufällige, wie es in der Erblichkeit allerdings liegt, ist hier abgestreift; und wie der Würdigste erkannt werden könne, ist bei einem von Unten auf durch die Volksvertretung sich organisirenden politischen Leben nicht schwer zu sagen. Dann aber werde das Oberhaupt auf Lebenszeit gewählt und zwar aus dem Kreise der schon durch die That erprobten höchsten Staatsmänner, wie man den obersten Bischof auch nur aus der engern Anzahl erfahrner Prälaten wählt. Aber es soll nicht, wie in diesem Falle, eine aristokratische Wahl sein: das ganze Volk ist der Wähler; oder es kann, um die Continuität der Regierung zu sichern, das bisherige Oberhaupt seinen Nachfolger vorschlagen lassen, um ihn dann zu bestätigen oder einen Andern zu wählen. Auch hierbei wollen wir jedoch keinesweges aprioristisch einen Musterstaat construiren, sondern wir deuten nur auf die verschiedenen, vom Begriffe gleich freigelassenen Möglichkeiten hin, jenes Problem zu lösen. Ueberhaupt müssen wir eingedenk bleiben, dass jener Zustand der Völker, der sie zu einer wahrhaften, durch sich selbst sich erhaltenden republikanischen Verfassung befähigt, ihnen auch ein Maass politischer Einsicht und Erfahrung verleihen wird, welches sie weit über unsere gegenwärtigen Rathschläge und Entwürfe hinausstellt.

Nur die Wahl des Oberhauptes auf Zeit, auf zehn, vier u. dgl. Jahre, halten wir unter allen Umständen für entschieden falsch und im Widerspruch mit dem eigentlichen Zwecke des Wählens. Es kann dabei bloss die Absicht sein, die verschiedenen Parteien nach der Reihe zu befriedigen und ihnen Gelegenheit zu geben, auch einmal an die Regierung zu kommen. So erzeugen sich Parteistellungen, die das ganze Volk zerreissen; d. h. es substituirt sich ein falsches, untergeordnetes Interesse dem Einen, blei-

benden, aber eine stätige Entwicklung voraussetzenden Zwecke der Regierung. Das ganze Staatsleben und sein vernünftiger Organismus wird, statt dieser folgereichen Stätigkeit, lediglich Ausdruck der Spannung und des Kampfs der Parteien, und es schiebt sich dem wahren Interesse ein lügenhaftes unter. Nur darum wird gekämpft, um zur höchsten Macht zu gelangen; das Regieren wird höchster Zweck, gerade wie im Absolutismus, statt dass es Mittel sein sollte; und die Verfälschung des Verhältnisses ist vollendet, im praktischen Erfolge vielleicht noch auf schlimmere Weise, wie bei absoluter Monarchie. Staat und Regierung sind an sich nur Werkzeuge für Recht, Sittlichkeit und äussere Wohlfahrt des Volkes. Greift nun der Parteienkampf bis zur Regierung hinauf, ist diese stets nur im Ringen um ihr eignes Dasein wider ihre Gegner begriffen: so kommt sie über die ersten Bedingungen der Selbsterhaltung niemals hinaus zu ihrem wahren Zwecke; sie bleibt in den Anfangsgründen befangen und arbeitet sich ab in einem Umkreise leerer Thätigkeit, der stets von Neuem beginnt, wenn die gegnerische Partei zur Macht gelangt. Zur Pflege der eigentlich geistigen Interessen, zur organischen Fortbildung des Staates nach einem durchgreifenden Plane kommt es nie um sein selbst willen; denn an alles Gute, Zweckmässige, Unentbehrliche heftet sich der Stempel der Parteiung unauflöslich an. Es wird nur als Waffe derselben benutzt, um der Regierung Verlegenheit zu bereiten, und von dieser wird es verweigert so lange als möglich, weil seine Gewährung ein Zugeständniss der Schwäche erschiene. (Als reichhaltigen Beleg zu dieser Schilderung können wir an die politischen Zustände der Schweiz erinnern; fast nicht minder an Nordamerika, wo jedes Mittel, selbst der Angriff auf die Privatsitten, genehm ist, um dem politischen Gegner zu schaden.*)

---

*) Wir führen aus einem berühmten Sittenschilderer Nordamerikanischer Verhältnisse nur folgenden Zug an: „Einige Wenige besahen sich" (im Pallast des Präsidenten in Washington) „sehr genau die Meubeln, wie um sich zu überzeugen, ob der nichts weniger als populäre Präsident nicht Etwas vom Hausgeräth, welches als öffentliches Gut am Hause haftet, bei Seite geschafft oder zum Besten seiner Privatcasse verkauft habe".

III. Um vor dieser Verfälschung des Regierens und Regiertwerdens zu schützen, könnte man sagen, sei das Institut der Erblichkeit erfunden worden, wenn nicht an sich schon durch einen merkwürdigen Zug weltgeschichtlichen Instinctes wir bei den meisten Culturvölkern die Herrschaft an die Erblichkeit geknüpft sähen, so dass es fast nirgends darum sich handelt, den Herrscher erst zu suchen, als vielmehr um die Frage, den vorhandenen Herrscher in die Lage zu setzen, dass er nur zweckmässig regieren kann. Und in diesem Sinne stimmen wir dem Ausspruche Dahlmann's bei, der die monarchische Verfassung eine tiefsinnige nennt,*) und können uns sogar mit Stahl's Auffassung versöhnen, wenn er (in der unten angeführten Stelle) im Fürsten „den Schwerpunkt der Verfassung" sieht. In der That nämlich ist, bei den gegenwärtigen Zuständen politischer Bildung, der wahrhafte Zweck der Republik, stätige und organisch fortschreitende Perfectibilität des Staates, in der verfassungsmässigen Erbmonarchie weit sicherer zu erreichen, als in der Wahlrepublik, weil dort die wichtigste Bedingung der Stätigkeit allerdings gegeben ist, hier stets zu gewissen Zeitpunkten in Frage gestellt wird und ein anderes politisches System zur Tagesordnung gelangt.**)

---

*) Dahlmann, die Politik, auf den Grund und das Maass der gegebenen Zustände zurückgeführt; 2. Aufl. 1847 Bd. I. §. 137. Stahl, das monarchische Princip, S. 12 ff.

**) Dies aus staatsphilosophischen und politischen Gründen zu zeigen, war der eigentliche Zweck meiner schon angeführten Schrift: „Die Republik im Monarchismus". Weil sie jedoch gegen die unbedingten Ansprüche beider Parteien beschränkend auftrat, hat sie das gewöhnliche Loos solcher Schriften erfahren, bei beiden Ungunst zu finden. — Was den Hauptnachtheil der republikanischen Regierungsform, den steten Wechsel der Personen und Interessen, anbetrifft: so können wir uns darüber gleichfalls auf Berichterstatter über Nordamerikanische Zustände berufen: „Allgemein nimmt man an, dass die öffentlichen Aemter der Siegespreis der Parteikämpfe sind — also im Grunde ein grossartiges Bestechungssystem! Mancher Präsident hat in kurzer Zeit alle Stellen der Zoll- und Postverwaltung mit seinen Creaturen besetzt, und dieses Verfahren hat bei den einzelnen Staaten, den Counties und Towns Nachahmung gefunden. Je nachdem die Eine oder die andre Partei triumphirt, wechseln die Staaten ihre Verwalter, die Legislaturen ihre Secretäre, ihre Drucker und selbst ihre Gerichtsdiener, die Gerichtshöfe ihre Schreiber, die Städte ihre Kämmerer

Bei einem Volke von zurückgehaltener oder von ungleichmässiger politischer Cultur, ferner in einem Staate, wo die Einheit aus heterogenen nationalen Elementen erst erwachsen oder nach politischen Erschütterungen auf's Neue fest gegründet werden soll: da bedarf es einer starken, dauernden, ausser Streit gesetzten Staatsgewalt, der Monarchie mit Erblichkeit. Bei einem Volke von hoher politischer Reife und erprobter verfassungsmässiger Ausbildung ist sie wenigstens nicht schädlich, weil es dann der höchsten politischen Begabung gelingen wird, in den Rath der Krone zu kommen, wie es überdies dem Herrscher selbst unbenommen bleibt, ausser der allgemeinen ihm zustehenden Würde, noch durch sein Talent und seine Gesinnung ein besonderer „Schwerpunkt" im Staate zu werden. Wenn endlich noch in einem Volke das persönliche Verhältniss des Vertrauens zu irgend einem erblichen Herrschergeschlechte vorhanden ist: so verdient dies als ein ethisches Element im Staate sorgsam gepflegt zu werden. Es ist ein Band der „ergänzenden Gemeinschaft" mehr, welches man unter keiner Bedingung zerstören oder missachten sollte: man bricht sonst die geschichtliche Continuität eines Volkes gerade in einem der wichtigsten Punkte ab.

§. 149.
Die Executivgewalt.

Der Souverän übt seine Macht durch die verantwortlichen Staatsämter nach ihren verschiedenen Abstufungen, die sich in die bestimmten Functionen der Staatsverwaltung theilen, welche in ihm ihre Spitze behält. Aber er besitzt auch verfassungsmässig einen eigenthümlichen Kreis von Pflichten und Entscheidungen, die ihm vorbehalten bleiben, wenngleich auch für diese die obersten Staatsämter die Verantwortung übernehmen. Hieraus ergiebt sich ein Umfang von selbstständiger Thätigkeit für den Souverän, welche ihn, in einem energischen Staatsleben und bei

und Marktmeister, ja sogar ihre Strassenfeger und Nachtwächter". Naumann über Nordamerika bei Chalybäus Ethik. II. S. 346. Note.

pflichtmässigem Eifer von seiner Seite, weit davon entfernt halten, zu einem blossen, „Ja" sagenden Statisten oder zu einem müssigen Zuschauer herabzusinken, „welcher nur den Punkt auf das J zu setzen hat".*)

I. Zuerst und vor Allem kommt ihm zu die Sanction und Verkündigung der von den Ständen berathenen Gesetze, durch welche sie erst rechtliche Gültigkeit im Staate erhalten können; so wie ihm auch Antheil an der gesetzgebenden Gewalt zusteht, insofern er gleich den Kammern Gesetze vorschlagen darf. Ebenso geht von ihm aus der Erlass von Verordnungen, wodurch die Anwendung der Gesetze näher angegeben und in die Praxis übergeführt wird; ohne jedoch dadurch die Gültigkeit der Gesetze selbst jemals zu unterbrechen oder von ihrer Vollziehung entbinden zu dürfen. So gewiss jedoch jene Sanction keine leere Formalität sein soll, muss dem Souverän auch das Recht zustehen, seine Sanction zu verweigern: — entweder mit dem absoluten Veto, wie bei allen den Gesetzen, welche verfassungswidrig, kurz revolutionär wären, dies nicht nur seine Befugniss, sondern seine Pflicht ist — denn er ist zum ersten Wächter der Verfassung bestimmt und hat dafür zu sorgen, dass diese nur auf dem in ihr selber vorgeschriebenen Wege verändert werde; — oder mit aufschiebendem Veto, wenn es eine Verordnung betrifft, welche er als unzeitig und übereilt erkennt und wiederholter Prüfung unterwerfen lassen will. Und hier tritt jene Reihe von verfassungsmässigen

*) Diese unstatthafte, nachher unzählige Mal wiederholte Auffassung Hegel's, welche zudem noch bei ihm den seltsamsten Contrast bildet zu seiner mystisch-dialektischen Auffassung des Erbmonarchen, als des Umschlagens „der reinen Idee des Staates" in die „Unmittelbarkeit des Seins und damit in die Natürlichkeit", was eben den Grund der „Majestät" des Erbmonarchen ausmacht — haben wir in der Schrift: „Die Republik im Monarchismus" S. 31—34 von allen Seiten beleuchtet. Sie verdient auch noch jetzt gerügt zu werden, weil sie von den Feinden des verfassungsmässigen Königthums, im Lager der Demokraten wie der Absolutisten, mit Begierde ergriffen worden ist, um Hegel's geachtete Autorität dafür anführen zu können, dass zur Vertheidigung dieser Regierungsform sich nur etwas Abgeschmacktes sagen lasse!

Schritten und Gegenschritten ein (§. 146, IV.), welche von der Auflösung der Kammern und einer wiederholten Berufung an das Volk anheben und in der Möglichkeit einer Thronentsagung ihren Gipfel finden: — Instanzen genug, um eine Abkühlung der Leidenschaften und eine objective, dem Wohle des Volks gemässe Lösung der Collision möglich zu machen.

Dies Recht des Veto ist übrigens von der grössten Bedeutung im verfassungsmässigen Gleichgewichte der Staatsgewalten. Es ist der unerschütterliche Punkt, wo der feste Wille und die gewissenhafte Ueberzeugung des Herrschers der von Unten anstürmenden Leidenschaft und der revolutionären Ueberstürzung verfassungsmässig einen Damm anlegen, die Revolution verhüten kann. Aber ein entsprechendes letztes Mittel muss auch der Volksvertretung gegeben sein, um der Revolution von Oben den Ausbruch zu verwehren: wir werden es kennen lernen.

II. Der Souverain wählt und ernennt, nach den Vorschlägen seiner Räthe, die Personen zu den Staatsämtern. Aber seine Wahl ist dabei an die gesetzlichen Bedingungen gebunden, die im Wesen des Staatsamtes liegen. Eine öffentliche Erprobung der Fähigkeit dazu und der Erfund derselben muss, zum ersten Uebergange in ein öffentliches Amt, den entscheidenden Ausschlag geben. Später ist das ganze amtliche Leben eine fortdauernde Bewährung vor dem Vorgesetzten, wie vor der öffentlichen Meinung, welche in einem politisch gebildeten, mit freien Organen ausgestatteten Volke sich kund zu thun nicht ermangeln wird. (Man hat von „Staatsprüfungen", auf welche wir nicht verzichten möchten, oftmals in sehr ungünstigem Sinne gesprochen und behauptet, das wahre Geschick des Verwaltens und Regierens werde durch solche Vorbildungsdressuren eher unterdrückt als entwickelt. Wer kann bezweifeln, dass es auch in staatlichen Dingen ein falsches Wissen, darum auch ein falsches Prüfen gebe! Dies schliesst aber weder die wahre Erkenntniss, noch die rechte Prüfung derselben aus; und ganz unzeitgemäss wäre jetzt noch die Vorstellung, dass die Leitung der Staatsangelegenheiten im Ganzen wie im Speciellen nicht der ernstesten Wissenschaft bedürfe, dass jetzt noch mit empiristischem Herum-

tappen oder naturalisirender Erfahrungsroutine Etwas geleistet werden könne!) — Die ersten Rathgeber der Souveränität, die Minister, — die wichtigste Wahl — ernennt der Regent aus denen, welche das überwiegende Vertrauen bei der Volksvertretung (die „Majorität" in derselben) haben, in denen also der Wille der Nation sein jedesmaliges verfassungsmässiges Organ findet. Und hier — in dieser der blossen Willkür enthobenen Wahl — liegt der Punkt der Ueberleitung des allgemeinen Willens in den Willen des Regenten, dessen eigentliche Pflicht und Beruf es ist, in letzter Instanz doch nur Ausdruck jenes Willens zu sein. Ueber die Einsicht und den Willen des Volkes hinaus kann der Regent nicht gehen; und wer, selbst der weiseste unter den Herrschern, würde es auf sein Gewissen nehmen, der ungeheuern Verantwortung sich unterziehen wollen, die „Vorsehung" seines Volkes zu werden und es wider seinen eignen Willen in neue Bahnen su reissen? Wenn die Geschichte „Väter des Vaterlandes" aufweist, die solches Vollbringens allerdings sich erdreisteten: so sind dies verlebte, dem Patrimonialstaat oder dem Despotismus angehörende Zustände, vor deren Wiederkehr eine Verfassung ja eben schützen soll. Mit Einem Worte: Rathgeber zu wählen, welche die Majorität der Kammern nicht hinter sich haben, ist eine Anomalie, welche gegen den wahren Begriff der Staatseinheit verstösst. Aber ein materieller Zwang, eine Gewissensnöthigung wird dem Herrscher damit keinesweges auferlegt. Die Prüfung, ob nicht falsche Majoritäten ihm vorgespiegelt werden, ist ihm allezeit vorbehalten, und durch eine Reihe der mannigfaltigsten Mittel kann er mit den Kammern, endlich mit seinem Volke darüber in Verhandlung treten.

Dem Rechte der Ernennung muss ein Recht der Enthebung vom Staatsdienste zur Seite stehen: aber auch dies nach einem verfassungsmässigen Gesetze, dem „Staatsdienergesetze". Hier das richtige Verhältniss zu treffen zwischen den Rechten der Regierung und den Privatrechten, ist vielleicht eine der schwierigsten Aufgaben der Politik. Da zudem eine Menge Nebenbestimmungen dabei mitentscheiden, so enthalten wir uns jeder allgemeinern Entscheidung. Nur dies scheint festzustehen,

dass in Republiken die Absetzbarkeit zu weit ausgedehnt, in Monarchieen alten Schlages — dem eigentlichen Paradiese mittelmässiger Beamten — zu schwer genommen wird. Auch hierin kann und muss das Staatsprincip der Zukunft, die Selbstregierung in frei von Unten auf sich organisirenden Vereinen, eine Aenderung in den Geist der Beamten bringen. Sie werden sich nicht mehr so unauflöslich an ihre Stelle gekettet empfinden, wenn sie sehen, wie in den freien Associationen unter ihnen die Dienstattribute der Einzelnen unaufhörlich wechseln und wie dem wahrhaft Kundigen mancherlei Mittel gegeben sind, ausserhalb des eigentlichen Staatsdienstes sich fortzuhelfen, wenn in demselben seine politische Selbstständigkeit in Gefahr kommen sollte.

Ein Anderes ist die Unabsetzbarkeit und Unversetzbarkeit des Richterstandes. Diese liegt im Wesen seines Berufes, welcher das reine parteilose Recht vertretend über die einzelnen politischen Zeitschwingungen hinausgestellt sein muss.

III. Dass das Begnadigungsrecht zu den unterscheidenden Attributen des Souveräns gehöre, steht längst unbezweifelt fest, nur nicht aus dem Grunde, „weil er einzig und allein unter keinem Gesetze stehe"; — eine an sich selbst falsche Behauptung, — wo es dann einen an sich unmotivirten Act der Willkür in sich schlösse. Vielmehr ist es die nothwendige Ergänzung der Lücke, wo das positive Gesetz noch nicht der Idee der Gerechtigkeit adäquat geworden und wo die Anwendung desselben auf den bestimmten Fall eine Ungerechtigkeit in sich schlösse. Hier entscheidet der Begnadigungsact frei nach der Idee des Rechts, d. h. nach der „Billigkeit" (vergl. §. 15. Bd. I. S. 50.). Ebenso ist oft, namentlich bei politischen Verbrechen, die Gränze zwischenböslichem Vergehen und entschuldbarem Irrthum so schwer zu ziehen, dass der Richter nach dem geltenden Gesetze verurtheilen, der Herrscher, nicht aus persönlichen Regungen weichherziger Milde, sondern aus klarer Ueberzeugung, begnadigen muss. Daher soll keine Begnadigung als Aufhebung des Gesetzes behandelt werden, sondern als seine Ergänzung, durch die erst das wahre Recht gefunden wird.

IV. Neben dem Rechte der Begnadigung steht die Pflicht des Regenten, Beschwerden und Wünsche („Petitionen“) von jedem Staatsangehörigen anzunehmen und durch strenge Immediatuntersuchung ihnen Abhülfe zu verschaffen. Der Regent soll nicht nur allen Hülfsbedürftigen zugänglich, sondern auch allen pflichtvergessenen Beamten durch die drohende Möglichkeit der Ahnung gleichsehr nahe sein. Ein Russisches Sprichwort sagt charakteristisch: „Der Himmel ist hoch und der Czar ist weit“! Es bezeichnet vortrefflich die Unzulänglichkeit eines, wenn auch wohlwollenden Absolutismus seiner ungeheuren Aufgabe gegenüber, wenn keine freie Presse ihn unterstützt; — die freilich an sich schon mit Absolutismus unverträglich ist. Und wenn Jean Paul so wahr als witzig sagte: dass ein Fürst zwar nicht im Auslande, wohl aber im eignen Reiche überall seine Gesandten haben sollte: — so ist dies Mittel längst gefunden. Es ist die freie Presse des eignen Landes, die nun aber auch wirklich von allen Seiten gesandtschaftlichen Zugang zum Herrscher haben sollte. Es könnte gerathen scheinen, einen eignen Beamten in seiner Nähe bloss mit der Bestimmung anzustellen, über *alle* solche, in der Oeffentlichkeit zur Kunde kommende Beschwerden ihm Bericht zu erstatten und seine Befehle zu näherer Untersuchung entgegenzunehmen.

3. Die Volksvertretung.

§. 150.

Begriff derselben und das Wahlgesetz.

In der Volksvertretung soll der höchste vernünftige Wille des Volkes zur Berathung seiner Angelegenheiten sein Organ erhalten und so die Initiative zur Selbstregierung ergreifen, welche von diesem Mittelpunkte aus durch die verschiedenen Staatsämter und die ersten verfassungsmässigen Räthe des Souveräns — auf die schon beschriebene Weise (§. 148, 49) — in der Spitze der Souveränität als ihrem höchsten Organe sich abschliesst. Die Volksvertretung ist es also, in welcher (nach uns) der reale Schwerpunkt des Staates

liegt, möge übrigens die Souveränität durch Erbschaft oder nach Wahl bestimmt werden.

I. Hierbei sei gar nicht verhehlt, dass wir dadurch vom Principe landständischer Vertretung auf's Entschiedenste ablenken, deren nur in der Art der Repräsentation verbesserten letzten Absenker wir in der modernen „constitutionellen Monarchie" bewahrt finden. In beiden beruht der Staat auf einem Dualismus von Fürst und Volk, der durch ein vertragsmässiges Abkommen zwischen beiden geschlichtet wird, welches, wie aller Rechtsvertrag, auf ursprünglicher Unabhängigkeit der Willen und der Möglichkeit ihrer Entzweiung gegründet ist. In der alten landständischen Verfassung vollends, wo die Curien noch jede für sich berietben und einzeln mit dem Regenten sich vertrugen: da war es sogar ein blosser Aggregatzustand, der den Begriff einer wahren Volksvertretung und Nationaleinheit ausschloss. Ueberhaupt handeln die „Stände" zunächst für sich selbst, sind Mandatare ihrer Interessen, können daher auch besondere Aufträge von Standesgenossen annehmen, während in der wahren Volksvertretung erst durch die freie Berathung in den Kammern die staatliche Meinung des Volkes gebildet und ein ausserdem gar nicht vorhandener Wille und Beschluss desselben hervorgebracht werden soll.*)

Aus allen diesen Gründen müssen wir jenes Princip der Volksvertretung, in welchen Modificationen neuerdings auch es auftreten möge, für veraltet erklären. Der Staat, als geistiger Organismus, soll lediglich von Einem Willen durchdrungen sein: entweder, wie in der Despotie und im Patrimonialstaate, von dem des Landesherrn, oder im begriffsmässigen Staate vom Willen des Volkes. Die dazwischen eingeschobenen Verfassungen, wenn wir sie vom ethischen und welthistorischen Standpunkte betrachten, sind nur die Uebergangsformen, um von jenem Staate des Naturells, durch den Begriff des Vertrages und

*) Ueber jenes historisch sehr bestimmt und bis in's Einzelnste ausgebildete Princip der landständischen Verfassung, den Anforderungen des modernen Staates gegenüber, st Bluntschli, „allgemeines Staatsrecht" 1852. S. 276—281 zu vergleichen.

den Rechtsstaat hindurch, auf den wahren Staat der Selbstregierung durch sittliche Freiheit zu kommen.

II. Eine ganz andere Frage ist es jedoch, wie die Volksvertretung gebildet sein müsse, um in der That den höchsten vernünftigen Willen des Volkes zu treffen und nur desselben Organ zu werden? Es leuchtet ein, dass diese Aufgabe, ganz analog der von Errichtung der Souveränität, nur annäherungsweise, nie in unbedingter Vollkommenheit gelöst werden kann. Die rechte Volksvertretung herzustellen, wie den vollkommensten Souverän, ist theoretisch und praktisch ein unendliches Problem.

Diese Aufgabe nun ist es, die das Wahlgesetz lösen soll. Ein gemeingültiges für alle Zeiten und Verhältnisse aufzustellen, ist nach Obigem unmöglich; denn es soll genau dem jedesmaligen socialen Zustande und der politischen Bildung des Volks entsprechen. Wie tief oder wie oberflächlich daher es das Wesen des Volkes ergreift und seine eigentlichen Vertreter findet, das macht die Güte und Wahrheit oder den Schein und die Lüge des Wahlgesetzes aus.

§. 151.
Die Formen der Volksvertretung.

I. Die handgreiflichste Auffassung des „Volks" ist, es in der Gesammtheit der mündigen Individuen männlichen Geschlechts zu finden. Disputabel bleibt bei diesem abstracten Zählen der Individuen, warum die Frauen ausgeschlossen sein sollen: auch haben sie das politische Stimmrecht neuerdings mehr als einmal in Anspruch genommen. Von diesem Standpunkt mit Recht; vom höhern mit Unrecht (vgl. §. 111, II.). Aus diesem Allen entsteht nun die nächste, gleichsam elementarste Lösung des Problems: allgemeines Stimmrecht mit directen Wahlen, gestützt auf den Grundsatz, dass jeder Bürger im Staate das gleiche Recht habe, an der Regierung, also Volksvertretung, Theil zu nehmen. Aber nicht dadurch, müssen wir behaupten, hat er dies Recht, dass er „Bürger", Person mit abstracter Rechtsfähigkeit ist: — als solcher kann er sich

gar nicht von Andern vertreten lassen und **braucht** auch nicht vertreten zu werden, ausser in Rechtshändeln vielleicht von einem Anwalte; — er hat Antheil am Staate nur dadurch, dass er nicht bloss Einzelner, sondern **Glied** eines der im Volke vertretenen wesentlichen Interessen ist.

Jedem **Rechte** sodann entspricht eine **Pflicht**; und bei jeder Rechtsausübung selber kommt es darauf an, ob man die daraus entspringende Pflicht zu erfüllen im Stande ist; wie bei der **Wehrpflicht**, die auch ein allgemeines Bürgerrecht ist. So gilt es, seine **Tauglichkeit** zu erweisen, das politische Stimmrecht auszuüben, d. h. der darin liegenden **Pflicht des Mitregierens** gewachsen zu sein. Um Wähler sein zu können, bedarf es daher des Beweises **selbstständiger politischer Bildung**. Ohne denselben kann Niemand darauf Anspruch machen, **Mitvertreter des vernünftigen Volkswillens** zu sein. Hier liegt daher die Schranke für die Gegenwart, aber auch das heuristische Princip für die fortschreitende Verallgemeinerung des Stimmrechts. Je mehr die Selbstständigkeit politischer Bildung zunimmt in den Massen, desto weiter kann das Stimmrecht sich erstrecken. Je begränzter in ihnen der Horizont politischen Urtheils, desto weniger taugt es, die **directen** Wahlen ihnen anzuvertrauen. **Dies muss eigentlich bei allen Wahlarten als leitender praktischer Grundsatz gelten.** Schon dadurch richtet sich jedoch bei der gegenwärtigen Culturhöhe fast aller Völker das **allgemeine** und **directe Wahlrecht**. In Zeiten der Unruhe, der Unzufriedenheit fällt die urtheillose Menge der Demagogie anheim, oder künstlichen Parteiungen. In Zeiten der Ruhe oder der hoffnungslosen Ermattung nach politischen Täuschungen, ist sie sorglos und gleichgültig, übt entweder ihr Stimmrecht gar nicht aus (die Beispiele davon sind zahllos), oder sie klammert sich an bornirte, locale Interessen an, und verräth dadurch das allgemeine Interesse des Vaterlandes. Unter diesen Bedingungen ist daher das allgemeine Wahlrecht gar nicht im Stande, das **Volk** zu treffen, welches in der physischen Menge nie repräsentirt ist.

II. Darum hat man längst ein **Surrogat** erfunden, um aus

der Menge das wahre Volk abzuscheiden: es ist das Stimmrecht nach dem Census. Der Grund jedoch, welchen man gewöhnlich und mit vollem Glauben an seine Untrüglichkeit *dafür* anzuführen pflegt: dass der Bürger, je mehr er durch Steuerzahlen an den Staatslasten theilnehme, desto mehr das Recht erhalte, mitzuregieren und dass demnach der Census der *einzig* gerechte Maassstab für das Wahlgesetz sei: dieser Grund hat keinen dauernden Werth, sondern nur vorübergehenden. Noch mehr: er hat keine eigene Wahrheit, sondern ist blosse Einkleidung einer andern. Um das timokratische Element auf durchgreifend gerechte Weise entscheiden zu lassen, müsste man zuerst alle indirecten Steuern abschaffen, an welchen gerade der Besitzlose auf empfindlichste Weise mitbetheiligt ist, da bekanntlich Niemand so theuer lebt, als eben der Arme. Man müsste ferner durch directe Steuer nur das reine Einkommen treffen, um durch den Census die Höhe des Steuerzahlens gerecht bestimmen zu können. Wie weit unsere finanzielle Praxis davon noch entfernt sei, braucht hier nicht gezeigt zu werden. Aber weit mehr noch ist die Absicht dieses Wahlgesetzes ganz wo anders zu suchen: die Nichtbesitzenden sollen vom Wählen ausgeschlossen werden, weil sie nicht genug conservative Garantieen bieten.

Rationeller und ehrlicher zugleich ist, was Guizot und die ihm verwandten politischen Denker Frankreichs über den Werth des Census sagen.*) Ihnen soll der Mittelstand (*les classes moyennes*), der Sitz der Durchschnittsbildung im Volke, der eigentlich herrschende und darum in der Volksvertretung betheiligte sein. Nur aus diesem Grunde ist ihnen der Census leitendes Princip bei den Wahlen. Wohlhabenheit erzeugt Musse, deutet überhaupt auf Intelligenz und Bildung; und diese müssen vor Allem unter Wählern wie Gewählten den Ausschlag geben.

So bekennt man sich ausdrücklich zum bloss Provisorischen oder Supplementaren dieses Wahlprincips: man will unter dem Wohlhabenden nur den politisch Befähigten treffen. Aber

*) Vergl. „Geschichte der Ethik" Bd. I. S. 723 ff. 726.

man hat damit den Zufall oder das Irrationale noch nicht völlig beseitigt: jenes nicht, indem ganze Classen, z. B. der Lehrer, der Geistlichen, an den Wahlen keinen Antheil nehmen können, wenn sie nicht Grundbesitzer sind oder eine gewisse Steuerhöhe erreichen; dies nicht, weil der Steuerfähige dennoch höchst ungebildet sein kann.

So ist der Census in seinem Ausgangspunkte ein ungenügendes, in seinen Folgen ein ungerechtes und dem Zufall ausgesetztes Wahlprincip: denn zwischen dem Steuerzahlen und der innern politischen Bildung ist überall kein bedingender Zusammenhang. Mit Recht daher hat es zu seiner Zeit die Frankfurter Nationalversammlung verworfen.

Dies hindert aber gar nicht zu bekennen, dass es supplementäre Brauchbarkeit habe und für die meisten gegebenen Volkszustände das Zweckmässigste sei. Daher ist es auch das älteste und verbreitetste: schon Solon und Servius Tullius führten es ein; England, Holland, Belgien, Norwegen, selbst einige Theile der Nordamerikanischen Staaten haben es anerkannt. Wird es als ein wandelbares, der Verbesserung bedürftiges bezeichnet, so lässt sich gegen seinen factischen Bestand, wo es noch nicht entbehrt werden kann, nichts Wesentliches erinnern. Hier tritt jedoch der vorhin (I.) aufgewiesene Grundsatz ein: mit der steigenden Volksbildung müsste der Wahlcensus erniedrigt werden.

III. Einen wesentlichen Fortschritt im Principe scheint das allgemeine Stimmrecht mit indirecten Wahlen darzubieten; denn es beruht auf dem Gedanken einer gegliederten, nach Oben hin sich verjüngenden, aber zugleich sich reinigenden, vervollkommnenden Vertretung. Es führt den Unterschied der Menschen, der in der Gesellschaft immer bestehen wird und bestehen soll, von der Zufälligkeit des Reich und Arm auf seinen wahren Grund, auf die höhere Befähigung oder die besondere Tauglichkeit zurück. Nicht Jeder, bei gewissenhafter Selbstprüfung, ist fähig, selbstständig und aus eigner Kenntniss den besten Volksvertreter zu wählen; aber einen Andern wird er kennen, dem er dabei als Mittelsperson vertrauen kann und auf welchen er, als auf den Kundigern, durch Uebertragung seines

Stimmrechts die eigne Pflicht überträgt. Bei dieser Wahl von Wahlmännern nämlich sollte der Census gleichfalls nicht in letzter Instanz entscheiden, sondern höchstens nur vorläufig und präliminär, bis die verbreitete politische Bildung dies Wahlprincip überflüssig macht. Dagegen das Princip der indirecten Wahlen steht und fällt nicht mit demselben: es ist an sich selber wichtig und werthvoll, weil es das ganze Volk an den Wahlen betheiligt und dennoch Keinem dabei eine Pflicht anmuthet, der sein Urtheil nicht gewachsen wäre. Aber auch hier sind mehrere Modalitäten möglich, nicht bloss in Bezug des Alters, welches zum Wählen befähigt: — zwischen dem vier und zwanzigsten bis ein und zwanzigsten Lebensjahre schwanken darin die verschiedenen Skalen auf und ab; — sondern auch ist die Möglichkeit denkbar, dass in mehreren Abstufungen von Unten her diese indirecte Wahlart stattfinde. Ob dies bereits praktisch versucht worden, wissen wir nicht: die innere Zweckmässigkeit aber ist unverkennbar, gerade wie man in den Kammern selbst für einzelne Fragen engere Comité's bildet, so im Allgemeinen die Zahl der Volksvertreter auf einen engern Ausschuss der Würdigsten zu bringen, besonders in einem grossen Volke, wo, wie in Frankreich, jene Anzahl fast auf Achthundert gestiegen war, — eine viel zu grosse Menge für eine berathende Versammlung!*)

IV. In den bisher betrachteten Systemen der Volksvertretung war das „Volk" immer nur die Gesammtheit der Einzelnen, entweder gar nicht unterschieden, oder allein durch die Abstufungen des Steuerzahlens. Aber um den Geist des Volks und die eigentliche Richtung seines Willens zu treffen, genügt jene Weise keineswegs. Wir können diesen nur in den Interessen und bleibenden Beschäftigungen des Volkes finden, und in den darauf gegründeten inneren Unterschieden und Gliederungen. Wir dürfen zugleich hinzusetzen, dass darin der innere Werth der landständischen Vertretung gelegen hat

*) Ist ja auch in England durch die Parlamentsreform von J. 1831 die Zahl der Mitglieder des Unterhauses nicht vermehrt, sondern vermindert worden; von 658 auf 596! S. Hagen „Geschichte der neuesten Zeit", 1851. Bd. II. S. 228. 230.

und noch immer liegt vor jener Vertretung des abstracten standeslosen Volkes. In der Beibehaltung des Grundsatzes, aber in der Umbildung und Erweiterung der Stände im Volk scheint uns die Zukunft der Volksvertretung zu liegen. Weil aber dies gerade die nächste Frage dieser Zukunft ist, wäre es hier gerade am Unangemessensten, durch apriorisirendes Construiren ihrer praktischen Weisheit vorauszugreifen. Ist überhaupt die neue Gliederung der Stände im Staate gefunden, so ergiebt sich die Weise ihrer Vertretung leicht und kann durch unwesentliche Modificationen in ihrem Haupterfolge nicht verändert werden.*) Mit Bedacht lassen wir daher auch die Frage nach dem Ein- oder Zweikammersysteme hier bei Seite. Verschwindet das Bedürfniss, einer aus demokratischen Elementen zusammengesetzten „Volkskammer" als Zaum und Gegengewicht eine conservative „Erbkammer" oder „Wahlkammer von höchst Besteuerten" gegenüberzustellen; wie dies bei unserm Wahlsystem nach „Interessen", welche immer conservativ sind, verschwinden muss: so ist die ganze Frage zufällig oder überflüssig geworden.

V. Nur das ist nicht zu verkennen, dass jene Gliederung im Volke, welche ein Zusammenhalten in gemeinsamen Interessen erzeugt, auf zwei Gesichtspunkte zurückgeführt werden kann, die,

---

*) Wir können nicht umhin, aus Chalybäus Ethik, mit welchem wir in dieser wichtigen Frage ganz übereinstimmen, eine treffliche Stelle anzuführen, die auf den rechten Punkt hinweist, wie überhaupt die Volksvertretung aus eignem Bedürfniss, nicht aus abstract administrativen Grundsätzen heraus sich bilden solle: „Das Ganze würde sich, wenn nur die Organisation des Corporationswesens einigermaassen fortschreitet, um so leichter ausführen lassen, je mehr dabei der Thätigkeit der gleichen Standesgenossen um ihres eignen Interesses willen überlassen werden kann. Man hat in jüngster Zeit während des Frankfurter Parlaments, trotz der chaotischen Zustände unserer bürgerlichen Gesellschaft, doch mit überraschender Schnelligkeit Wahlassociationen aus fast allen Ständen sich bilden und Delegirte aus ganz Deutschland theils in Frankfurt, theils anderwärts tagen und das Parlament mit sachkundigen Anträgen unterstützen sehen." (II. S. 284.) — Auch Stahl's Polemik gegen die Vertretung der „Interessen" beurtheilt Chalybäus sehr richtig und erschöpfend (Ebend. S. 284. 286); und es sei uns erlaubt, hier uns darauf im eignen Namen zu berufen.

wenn sie auch nicht geradezu sich ausschliessen, doch wenigstens als geschiedene neben einander herlaufen.

a. Die Volksvertretung nach Gemeinen, Bezirken, Kreisen beruht auf einem wahren und bleibenden Interesse und schliesst sich zugleich auf die natürlichste Weise an die unentbehrlichste Gliederung des öffentlichen Lebens an. Wenn auf der Grundlage einer lange geübten und praktisch durchbildeten Gemeine-, Bezirks- und Kreisverfassung (wie sich Holland und Belgien einer solchen erfreuen) die Landesvertretung sich aufbaut: so ist dies ein sicheres und bildungsreiches Princip. Ein sicheres: denn die Volksinteressen von einer wichtigen Seite her kommen entschieden zur Sprache; ein bildungsreiches: denn Nichts kann sicherer bewahren vor dem hohlen Gerede blosser Parteidebatten, und Nichts ist zugleich eine so sichere politische Bildungsschule von Unten auf, als wenn derjenige, der in den nächsten praktischen Fragen das Vertrauen seiner Mitbürger erworben und durch wiederhohlte Wahlen für die Gemeine oder den Kreis es bewährt hat, um seiner bewährten Erfahrung nun auch zur höhern Aufgabe eines Volksvertreters berufen wird. Nach unserer Ueberzeugung ist es sogar ein vollkommen genügendes Princip der Volksvertretung, wenn das Volk in einfachen, nicht complicirten Interessen lebt; in Ackerbau, Viehzucht, den einfachsten Zuständen der Nationalökonomie seinen Umkreis findet. War doch die Volksvertretung Englands im Unterhause auf der historischen Grundlage der Gemeineverfassung aufgebaut, lange bevor es die grosse handeltreibende Nation wurde. Dabei lässt sich sogar denken, dass theilweis wenigstens mit diesem Principe das der Specialinteressen verbunden werden könne. Die Vertreter Manchester's werden naturgemäss dem Fabrikwesen, die Liverpool's dem Handel, jene von Kent oder York dem Ackerbauinteresse dienen. Dennoch bleibt dies in solcher Gestalt nur ein Zufälliges: die eigentlich Kundigen, die höchsten Techniker im Lande über jene Materien sind damit noch nicht gefunden; und was noch mehr ist, die idealen Interessen sind gar nicht vertreten, sondern zurückgedrängt durch die einseitige Richtung auf den äussern Wohlstand des Volks.

b. Dies lässt uns das vollkommenste Princip der Volksvertretung erst in der nach Ständen, und zwar nach allen Ständen, erblicken. Den festen Umkreis derselben haben wir schon oben vorgezeichnet (§. 135. ff.). Auch der Lehrerstand, wie er von der Volksschule an bis zum Universitätslehrer hinauf einen zusammenhangenden Organismus mit eigenthümlichen Interessen bildet oder künftig wenigstens bilden soll, nicht minder der geistliche Stand, theils als Vertreter der religiösen Bildung im Volke, theils als kirchliche Körperschaft, sollen ihre Repräsentanten in das Volkshaus senden, und keine Maassregel der Culturgesetzgebung soll von der Regierung eingeführt werden, ohne von jenen Vertretern begutachtet, gebilligt oder frei beantragt zu sein.

Halten wir die Vertretung nach Ständen fest, so ist es freilich jetzt noch sehr schwer, durch ein allgemeines Gesetz ihre Anzahl und Gränzen zu bestimmen und darnach den Wahlmodus für immer vorzuschreiben. Diese Gränzen sind unter den gegenwärtigen Culturverhältnissen so fliessend und unbestimmt, ja so veränderlich nach den Oertlichkeiten und der weitern Ausbildung, die Gewerbe und Handel in jene hineintragen können, dass wir die Schwierigkeiten eines solchen Wahlgesetzes uns nicht verbergen. Dennoch halten wir den Gedanken selbst für so wahr und fruchtbar; zugleich sind wir so fest überzeugt, dass nur auf diesem Wege eine „Selbstregierung" des Volkes von Unten her erreicht werden könne, die in Wahrheit rationell, zugleich ebenso conservativ, wie organisch fortschreitend, immer durch sich selbst sich ausheilen und im Wechselkampf von den unwillkürlichen Einseitigkeiten sich reinigen würde: dass wir um jener zeitweisen Schwierigkeiten die Wahrheit und Grösse des Grundsatzes nicht verleugnen können. Und den Gefahren der Zeit gegenüber geben wir zu beherzigen, dass der Kampf zwischen „Bürgerthum" (*bourgeoisie*) und „Volk", der das eigentliche Thema unserer Gegenwart und nächsten Zukunft sein wird, nur auf jenem Wege durch friedliche Organisationgelöst werden kann. An sich sind jene beiden Gegensätze unwahre, zur Vernichtung bestimmte Unterscheidungen; jetzt aber sind sie leider vorhanden, und mit

Fanatismus ergriffen enthalten sie Keime einer tödtlichen Zwietracht, deren Ausbruch das innere Wesen der Gesellschaft vernichten würde. Wie anders jedoch lässt sich jene tiefliegende sociale Wunde gründlich ausheilen, als indem das „Volk", die Besitzlosen, durch Association unter sich und mit dem Bürgerthume immer mehr jener socialen Knechtschaft und Unselbstständigkeit entrissen wird, d. h. in einen wohlorganisirten Stand eintritt und mittels desselben auch dem Organismus des „Gesammtvolks" und dessen Vertretung einverleibt wird?

§. 152.

Rechte und Pflichten der Volksvertretung.

Das Volk, d. h. sein vernünftiger Wille, herrscht mittels der Volksvertretung im Staate; aber es regiert nicht: (*le peuple regne, il ne gouverne pas.*) In diese Formel lässt sich das neue von uns aufgestellte Staatsprincip zusammendrängen, daraus zugleich alle Rechte und Pflichten der Volksvertretung sich abgränzen. Weil jedoch sich zeigen wird, dass die Ausübung in constitutionell regierten Staaten die wesentlichsten dieser Rechte der Volksvertretung wirklich schon zugestanden hat, dass es mehr darauf ankommt, sie in ihrem ganzen Umfange auszubilden und auf alle Gegenstände der innern Wohlfahrt auszudehnen: sollten sich die Anhänger des Alten durch jene Formel nicht erschrecken lassen. In aller Stille hat sie schon längst sich den Boden erobert: jetzt gilt es nur noch, dass sie eine klar erkannte und eine öffentlich anerkannte „Wahrheit" werde.

I. Die Sorge für Beobachtung der Verfassung ist die eine Seite dieser Rechte und Pflichten, — die Ueberwachung des gesetzlich Bestehenden in seiner Unantastbarkeit und wirksamen Kraft für das Allgemeine, wie für den Einzelnen. Die Volksvertretung ist das eigentlich conservative Element im Staate, indem sie hindert, dass ein gewonnener Fortschritt, ein gesichertes Gut der Freiheit niemals verloren gehen könne, dass selbst jede Verbesserung nur auf gesetzlichem Wege, in der verfassungsmässigen Form bewirkt werde. Es liegt in der Volksvertretung das mächtigste Bollwerk vor jeder Revolution, sie

komme von Unten oder von Oben, weil ihre erste Pflicht ist, die bestehende Verfassung zu schützen.

Als besondere Rechte fliessen aus jenem allgemeinen:

a. Das Recht der Controle über den Staatshaushalt: die Prüfung des Budget und verlangte Rechnungsablage, ebenso die Ueberwachung des gesammten Staatscreditwesens. Begreiflich ist, dass dieses Recht in den verfassungsmässig regierten Staaten bisher am Ersten zur wirksamen Geltung kommen musste, weil es die praktische Folge des Steuerbewilligungsrechtes ist, und weil auch der öffentliche Credit eines Staates, der bei den gegenwärtigen Börsenverhältnissen weit über die Gränzen desselben hinausreichen muss, nur durch Anerkennung der Staatsschulden von Seite der Kammern gewahrt zu werden vermag. Schon um nöthigen Falles auf dem Wege der Anleihe von Aussenher Geld zu erhalten, liegt es im eignen Interesse der Regierungen, in diesem Theile ihrer Verwaltung wenigstens die Verfassung gewissenhaft zu beobachten.

b. Das Recht der Anklage gegen die Staatsbeamten, namentlich die Minister, als die eigentlich verantwortlichen, bildet die nothwendig ergänzende Kehrseite zum Vorigen. Wer die allgemeine Ordnung des Staatshaushaltes zu überwachen hat, muss auch das besondere Recht besitzen, die Uebertretenden zur Untersuchung zu ziehen: natürlich auf gerichtlichem Wege; d. h. sie zu belangen und eine Untersuchung gegen sie zu veranlassen. Ob vor den ordentlichen Gerichtshöfen des Landes oder vor einem dazu ausserordentlich zu ernennenden „Staatsgerichtshofe", ist für die Sache gleichgültig. Nur dies steht fest, dass lediglich eigentliche Gesetzesübertretungen und verfassungswidrige Handlungen der Staatsbeamten zu solcher Anklage das Recht geben, während blosse Meinungsverschiedenheit zwischen Ministerium und Kammermajorität, oder die Hartnäckigkeit des erstern, nicht abtreten zu wollen, kein Recht dazu geben kann, so gewiss dies ein Streit politischer Parteien ist, der nur auf dem bezeichneten verfassungsmässigen Wege ausgetragen werden darf. Jenes ganze Anklageverfahren muss aber selber unter ein Gesetz gestellt werden, das Gesetz über die „Verantwortlichkeit der Minister

und Staatsbeamten", welches einestheils sie verwarnend, anderntheils sie schützend jeder Willkür der Parteien entzieht. Gar leicht nämlich kann es bei grossen Krisen und Erschütterungen eines Staates **Pflicht** des Ministeriums werden, vor einzelnen ungünstigen Abstimmungen nicht zurückzutreten, sondern mit kleinen oder schwankenden Majoritäten fortzuregieren. (So thaten gelegentlich die drei grössten Staatsmänner, welche England im letzten Jahrhundert hervorgebracht: Pitt, Canning, Robert Peel. Sie gaben dadurch der leidenschaftlichen Parteierregung Zeit sich herabzustimmen und der öffentlichen Meinung Gelegenheit durch die Presse sich auszusprechen. Sie trugen zuletzt vor dieser den Sieg davon.)

In den demokratischen Republiken reicht die Verantwortlichkeit auch bis zu den **Häuptern** der Regierung hinauf:*) — eine scheinbar freisinnige, aber unzweckmässige **Einrichtung**, weil damit die oberste Regierungsgewalt dem Angriffe der Parteien blossgestellt und durch diese drohende Möglichkeit, noch dazu, wenn ihre Gewalt eine zeitweise und kurze ist, alles Muthes und aller Energie beraubt wird, nach eigener selbstständiger Ueberzeugung einzugreifen. **Hier** eben würde der Fall eintreten, den Stahl bei der durch constitutionelle Formen eingeschränkten Fürstenmacht so sehr beklagt, dass der Regent „dem Knopfe am Kirchthum gleiche, um den Niemand sich kümmert",**) oder noch eigentlicher ist er in Gefahr, zur Windfahne herabgewürdigt zu werden, welche der herrschenden Luftströmung unterworfen ist.

c. Das Recht der **Beschwerdeführung**, welches auch das Recht einschliesst, den Recurs der Verletzten gegen die Regierung anzunehmen, ist eine weitere Folge jenes Grundverhältnisses. Der Volksvertretung steht es zu, in **legaler** Form den Staatsbeamten und Ministern gegenüber ihr Misstrauen auszudrücken oder auch ihre Beschwerde an den Regenten zu bringen. Die öffentliche Presse kann hier nur die Initiative ergreifen und

---

*) Das Factische darüber findet sich kurz zusammengestellt bei **Bluntschli** allgemeines Staatsrecht, S. 394. 95.

) **Stahl, das monarchische Princip, S. 9.

die allgemeine Aufmerksamkeit auf den schadhaften Punkt hinlenken.

II. Das Recht der Mitwirkung bei der Gesetzgebung und der Zustimmung bei der Steuererhebung enthält die zweite entsprechende Hälfte der Befugnisse, welche der Volksvertretung zukommen: — es fügt dem Principe des Bewahrens des Errungenen das des organischen Fortschreitens durch gesetzgebende Thätigkeit hinzu.

a. Im ersten Rechte ist nicht bloss die Befugniss begriffen, zu den von der Regierung vorgelegten Gesetzesentwürfen, ebenso zur authentischen Auslegung oder zur Abschaffung bestehender Gesetze, die Zustimmung zu geben, sondern auch das Recht, neue Gesetze vorzuschlagen und selbstständige Anträge zu stellen: (nicht blosses „Petitionsrecht", nach der früher geltenden Rechtsauffassung des „monarchischen Princips", dass nur im Herrscher das Recht der Initiative liege.)

In den neuern Verfassungen ist das Recht Gesetze zu beantragen, neben der Regierung, jeder von beiden Kammern zugestanden, aber naturgemäss an gewisse Formen der Vorberathung geknüpft, welche die zunächst nur persönliche Motion des Einzelnen zur Gesammtmotion der Versammlung erheben. Die gebräuchliche Stufenfolge geht von der Erlaubniss oder der Verweigerung der Einbringung selbst, nach angehörtem Vortrage des Motionstellers, zur Abstimmung über die Erheblichkeit des Gegenstandes (in England durch die Zulassung des Antrags zu zweiter Lesung), endlich zur Entscheidung fort, ob die Motion überhaupt anzunehmen oder fallen zu lassen sei.

(Die neuern politischen Schriftsteller, selbst der so umsichtige Bluntschli,*) legen grossen Werth darauf, dass das Recht der Gesetzesanträge vorzugsweis dem Staatsoberhaupte und seiner Regierung erhalten bleibe. Es sei dies das Naturgemässeste und zugleich die historische Praxis der meisten Nationen. Wir gestehen, dass wir diese Ueberzeugung nicht theilen können. Im begriffsmässigen Wesen der Regierung wenigstens liegt es nicht,

*) A. a. O. S. 306.

die lediglich die Pflicht gewissenhaften Verwaltens der bestehenden Gesetze hat, nicht aber zugleich die Verpflichtung, diesen Bestand zu vermehren oder zu ändern, wenn der allgemeine Wille des Volks nicht die Initiative ergreift. Im Gegentheil scheint eine weise Schonung des Regierungsansehens diese weit mehr davon abzuhalten als dazu aufzufordern: wird ein von der Regierung vorgeschlagenes Gesetz verworfen, so leidet ihre Autorität; fällt die Motion einer Partei innerhalb der Volksvertretung durch, so hat nur jene den Schaden zu tragen.)

b. Mit dem besonders von uns bevorworteten Rechte der Initiative in Gesetzesvorschlägen hängt die weitere Befugniss der Volksvertretung auf's Engste zusammen, Untersuchungen (*Enquêtes*) einzuleiten, um gewisse Volkszustände und Bedürfnisse auf dem Wege selbstständiger Prüfung kennen zu lernen und hierauf Anträge zu neuen Gesetzen und Anordnungen zu gründen.

(Die in England schon lange geübte Sitte, dass das Parlament selbstständige Comitéen ernennen und durch diese die umfassendsten Untersuchungen über Zustände und Bedürfnisse des Volks anstellen lassen darf, ist eine der nachahmenswerthesten Einrichtungen, während die Kammern des Festlandes in solchen Fällen nur auf die amtlichen Vorlagen der Regierung beschränkt sind.)

c. Das Recht der Steuerbewilligung schliesst selbstverständlich das der Steuerverweigerung in sich. Es ist viel über die Gränzen des letztern gestritten, bis jetzt jedoch, wie uns scheint, nach einem klaren Princip noch nicht darüber entschieden worden. In der Regel blieb man bei dem praktisch sein sollenden Grundsatze stehen: die Steuern, „welche zur Führung der Regierung nöthig seien", dürften niemals verweigert werden und bei Verweigerung der neuen Steuern hätten die alten fortzudauern.*) Die Bemerkung liegt nahe, und hat sich auch

*) Deutscher Bundesbeschluss v. J. 1831 und 1836. Preussische Verfassung von 1850. Bayerische Verfassung u. s. w. bei Bluntschli a. a. O. S. 313.

durch die Erfahrung bewährt, dass zwischen Regierung und Ständen stets darüber Streit sein werde, was zu den „nöthigen Steuern“ zu rechnen sei, was nicht, da eine absolute Gränze hierin zu ziehen unmöglich: aus gleichem Grunde ist die Unterscheidung eines „beweglichen“ Budgets von einem „unbeweglichen“, welches stets zu bewilligen sei, schwer durchzuführen.

Vom allgemeinen Rechtsstandpunkte aus ist das Recht der Steuerverweigerung an sich ein unbedingtes; nur kann es nicht aus Gründen hervorgehen, die dem finanziellen Gebiete fremd sind und dem politischen angehören. Durchaus unstatthaft ist der oft gehörte Grundsatz: „der Regierung, die mein Vertrauen nicht hat, darf ich auch die Bedingung der Fortexistenz verweigern“. Denn der Staat mit seinen wichtigsten socialen Pflichten steht über den politischen Parteien, und darf von ihnen in diesem geordneten Wirken nicht unterbrochen werden. Jede Partei könnte dann durch eine augenblickliche Majorität die Regierung stürzen und alles politische Leben des Staates wäre in einen Kampf der Parteien um die Regierung verkehrt, d. h. das Revolutioniren wäre in Permanenz; — ein absolut staatswidriger Zustand, da im vernünftigen Organismus desselben kein Element in gesetzlicher Wirkung geduldet werden darf, welches Revolution zu erzeugen vermöchte. Das Steuerverweigerungsrecht ist mithin ein unbeschränktes, aber von bloss sachlicher Bedeutung, nicht als politische Waffe zu gebrauchen: es kann nur aus finanziellen Gründen bestimmte Steuern oder die Art ihrer Erhebung, niemals aber „das Budget“ verweigern. (Nur der einzige Fall darf eine Ausnahme machen: wenn die Staatsordnung schon zerstört, die Revolution von Obenher hereingebrochen ist. In solchen höchst seltenen Fällen ist das letzte Mittel der Nothwehr erlaubt, d. h. auf das frei entscheidende Gewissen der Volksvertreter gelegt, durch öffentlich ausgesprochene Steuerverweigerung den Protest gegen die verfassungswidrigen Handlungen der Regierung einzulegen. Es ist von dieser ein Appell an's Volk, wie die Kammerauflösung es von Seiten der Regierung ist. Aber jener ist ungleich gefährlicher, als die-

ser. Wenn er den Volksvertretern misslingt (wie es z. B. bei dem Steuerverweigerungsversuche der Preussischen Nationalversammlung im J. 1848 der Fall war): so ist dies von weit tiefer greifender Bedeutung, als der umgekehrte Fall, wenn die Regierung die Kammern auflöst und doch nachher dieselben Majoritäten wiedererhält. Sie hat nur eine erlaubte Probe gemacht, während dort die Volksvertreter mit ihrer verworfenen Appellation an das Volk gezeigt haben, dass sie den Willen des Volks zu vertreten nur vorspiegelten.)

3. Die öffentliche Meinung.

§. 153.

Allgemeiner Begriff derselben.

In jenen beiden Formen: Regierung und Volksvertretung, liegt der vollständige Umfang der verfassungsmässigen Gewalt. Aber beide können entarten, in einen Schlendrian des Gewohnten versinken; beide bei bestimmten Fragen sich irren, oder, was das Häufigste, im Wechselspiele des Parteikampfes sich neutralisiren. Hier bedarf es eines dritten, rein theoretischen, die untern Regionen wie die obern orientirenden Elementes, das, ohne alle officielle Macht, gerade dadurch wirkt, indem es überzeugt. Auch muss das Princip der Perfectibilität im Staate selbstständig vertreten sein, damit das Element, das unterdrückt und in's Verborgene gewendet, eine Revolution wider den Staat erzeugen könnte, nunmehr als fördernde Kraft in das Ganze seines Organismus hineingezogen werde. Die öffentliche Meinung erzeugt sich solchergestalt ein doppeltes Organ: ein ununterbrochen wirksames, Alles überwachendes, die freie periodische Presse; und ein anderes, das für bestimmte Bedürfnisse, für einzelne Anliegen zu sorgen hat, das Versammlungsrecht des Volkes. Durch Beides wird, was ungehört und nicht erkannt, zu geheim corrosivem Widerstande gegen den Staat werden könnte, zu seinem Nutzen verwendet und jeder Revolution vorgebeugt.

I. Die politische Presse ist die dritte Macht im Staats-

organismus, aber ohne allen öffentlichen Charakter; sie wirkt nur, so weit sie überzeugen kann. Sie ist der Kampfplatz, worin das wahre politische Talent zuerst sich selber kennen lernt und dann von andern gekannt wird; damit zugleich die Pflanzschule jeder politischen Zukunft eines Volkes. Die erste Bedingung für sie ist daher, dass sie frei sei. Pressfreiheit ist ein wesentlicher Bestandtheil jedes vollständigen und zugleich den Grundsatz der Perfectibilität in sich anerkennenden Staates: sie ermuthigt erst an den öffentlichen Angelegenheiten theilzunehmen, und erzeugt so jene unsichtbare geistige Gemeinschaft im Volke, jenes Interesse am „Gemeinwesen", ohne welches ein „Volk" in seiner Kraft und Wahrheit gar nicht existirt. Weil aber die freie Presse nur Ausdruck der politischen Durchschnittsbildung eines Volkes sein kann, ist sie auch nicht besser als diese: oft also durchaus entartet und entweder verblendetem Parteihass hingegeben, oder an den feilen Eigennutz verkauft. Und so kann man gerade so viel Böses von ihr sagen, wie Gutes: dennoch muss man sie als unentbehrlich erkennen, weil gerade in ihr, in der Quelle des Geistes, aus dem sie schöpft, das einzige definitive Mittel liegt, um ihre eigenen Uebel zu bekämpfen. Nur der Geist besitzt die sich selber heilende Macht. Ueber keinen Gegenstand politischer Controverse hat sich daher auch das Urtheil im Ganzen so festgestellt, als über diesen: die Einen behandeln die Pressfreiheit als ein unentbehrliches Gut; die Andern als ein unvermeidliches Uebel. Dass sie jedoch wieder beseitiget werden, in Vergessenheit und Abgang kommen könne, das hofft oder befürchtet Keiner mehr.

Auch über die Pressgesetze lässt sich unmöglich mehr etwas Neues sagen. Dass die Censur ein schädliches und täuschendes Mittel sei, den Staat vor der innern Gefahr zu bewahren, die in der freien Presse sich äussert, hat die Erfahrung gezeigt. Gerade vor dem Ausbruche der Revolutionen hat meist die strengste Censur geherrscht; sie war dann Symptom der politischen Spannung, nicht Dämpfer derselben, am Allerwenigsten Leiter der öffentlichen Meinung. Sie hat den Staat in eine Scheinsicherheit gewiegt, die sein Verderben wurde. Allerdings fordert

Pflicht so sehr als Klugheit vom Staate, die öffentliche Presse zu überwachen; aber nicht mit der Absicht einer Hemmung oder Erschwerung ihrer Aeusserungen, sondern im Sinne einer Erkundung ihres Geistes und ihrer Symptome, als nicht unwichtiger Zeugen des öffentlichen Geistes. Ohnehin wird jede tüchtige und ihrer ehrenhaften Motive bewusste Regierung selbst der öffentlichen Presse sich bedienen, um die nöthigen Aufklärungen über ihre Absichten zu geben, oder auch zu Entgegnungen sich herbeizulassen, die nie ihres Zwecks verfehlen, wenn sie aufrichtig und gründlich sind. Aber auch dies setzt als Grundbedingung eine freie Presse voraus.

II. Das Versammlungsrecht des Volkes ergänzt die universale, wiewohl auch das Einzelne nicht ausschliessende Richtung der freien Presse, indem es die localen und die augenblicklichen Bedürfnisse hervorhebt und zur Berathung damit vor die öffentliche Meinung bringt. Dies Recht, so gefasst und ausgeübt, ist eines der wichtigsten und wirksamsten. Es verbindet das Besondere des Gemeinelebens und der einzelnen Stände mit der Einheit des Staates und ist, neben *der freien* Presse, der zweite Keim, aus welchem sich die frühesten Regungungen eines Antheils am Oeffentlichen im Volke entwickeln, welcher von da aus allmählig auf die allgemeinen Interessen sich überleitet. Ueberhaupt muss die Turnkunst der politischen Debatte von hier aus beginnen, von dem Verhandeln über einzelne, sachlich genau bekannte Gegenstände, nicht über politische Abstractionen. Hätten die Volksvertreter Deutschlands und Frankreichs aus dieser Schule des praktischen Wirkens und Wissens sich emporgebildet: die unerträgliche Langeweile politischer Allgemeinplätze und die obenhinfahrende Seichtigkeit kenntnisslosen Parteigeschwätzes würde schon längst aus unsern Kammerverhandlungen verschwunden sein als ein lächerlicher Missbrauch der Redefreiheit.

In jener Bestimmung aber hat das Versammlungsrecht des Volkes seine innere Gränze. Durchaus wider diesen Begriff ist das Clubbwesen, d. h. fortbestehende, in sich organisirte Vereine für politische Zwecke, die mit mehr oder minder ge-

heim bleibenden Mitteln erreicht werden sollen, indem ihnen sonst die freie öffentliche Presse und die gesetzliche Volksvertretung genügen würden. Mag die Definition vom rechtlichen Standpunkte schwierig sein; ihr allgemeiner Begriff und ihre Absicht sind nicht zu verkennen. Die Clubbs sind ihrem Vorgeben nach Theile der Volksvertretung, ja wenn sie Macht und Einfluss gewinnen, werden sie stark genug, sich das ganze und das wahre Volk zu nennen. Dennoch maassen sie sich diese Vertretung bloss an und organisiren ein Netz von Vereinen über das Land, die irgend einem willkürlichen Willen des Ehrgeizes oder der Parteileidenschaft folgen, nicht aber dem Interesse des Ganzen.

Desshalb sind sie nicht zu dulden: denn zuerst sind sie überflüssig; was durch sie erreicht werden soll auf verschlungenen Wegen, kann durch die freie Presse klar und vor Jedermanns Augen durchgefochten werden. Sodann sind sie nach Begriff und Erfolg staatswidrig; denn sie bleiben ein unzugängliches, unorganisirbares Element in ihm, welches im Geheimen (und eben dadurch als permanenter Keim zu Verschwörungen) seine Thätigkeit hemmt und durchkreuzt, ohne dass er, wenn sie gesetzlich anerkannt sind, eine Waffe wider sie hätte.*)

Die schädlichste Clubbregierung aber ist die, welche neben der gesetzlichen Volksvertretung sich bildet, diese begleitet oder gar überwacht und gelegentlich terrorisirt; oder wie es die Beispiele aller Revelutionsepochen gezeigt haben, die Abstimmungen in ihrem Schoosse feststellt und so die Debatte in der öffentlichen Versammlung zu einem blossen Gaukelspiele macht! Es ist eine Cabinetsregierung von Unten, ein heuchlerisches Geheimtreiben im eigentlichen Schoosse der Oeffentlichkeit!

*) Ueber die praktische Richtigkeit unserer Auffassung entscheidend ist das Urtheil der Verwerfung, welches einst der Republikaner Washington über die politischen Vereine in seinem Vaterlande fällte: (angeführt bei Bluntschli a. a. O. S. 697. 698.)

B. Die Staatsverwaltung.

§. 154.

Ihr Begriff und ihre Gliederung.

Wie aus allem Bisherigen sich ergab, ist der Staat das umfassendste sittliche Individuum — (nur die Kirche, durch die Volkseigenthümlichkeiten und Einzelstaaten hindurchgehend, endlich die zur bewussten Einheit heraufgeläuterte Menschheit steht über ihm) — welches, wenn es für seine Vollkommenheit („Tugend") in der Verfassung seinen Ausdruck findet, sein pflichtmässiges Handeln in der Staatsverwaltung darzustellen hat. Während nämlich die Verfassung das ruhende ideale Bild des Staates ausdrückt, zeigt er sich in seiner Verwaltung nach der realen Seite, in der allgegenwärtig sich erhaltenden Energie seiner Lebenskraft und seines sittlichen (pflichtmässigen) Willens. Desshalb soll dieselbe jedoch nicht bloss auf seine Selbsterhaltung in seinem äussern Bestande gerichtet sein (hiermit käme der Staat gleichsam über den blossen Lebensprocess nicht hinaus; er wäre noch nicht sittliches Individuum): sondern da er in diesem äussern Bestande ja überhaupt nicht Selbstzweck ist, soll die Staatsverwaltung lediglich zum Ziele und eigentlichen Resultate haben die immer gelungnere Hervorbildung der ethischen Ideen, welche sich in der Gesammtheit der vom Staate umfassten Gemeinschaften darstellen.

I. Staatsverwaltung bezeichnet daher — nach ihrer formellen Bedeutung (oder als blosser „Lebensprocess" betrachtet) — die allgegenwärtige Verwirklichung des allgemeinen und der gesammten besondern Staatszwecke. Sie ist desto vollkommner (entsprechend dem Begriffe des sittlichen Handelns im Einzelindividuum, wo auch Gesinnung und künstlerische Fertigkeit Hand in Hand gehen müssen), je mehr jeder besondere Staatszweck mit derselben Energie und Vollkommenheit, wie der allgemeine und durchgreifende, ausgeführt wird; und umgekehrt: je mehr der höchste Staatszweck, das

eigentliche Ziel alles Staatslebens, jeden einzelnen Zweig der Verwaltung harmonisirend durchdringt. Nur insofern und in dem Maasse wird der Staat Selbstzweck den untergeordneten selbstsüchtigen Interessen gegenüber, welche in seinem Umkreise sich bewegen, als er diese und sich selber dem höhern, über beide hinausliegenden Interesse opfert.

II. Dies leitet zum Inhalte der Staatsverwaltung. Nach dem eigenthümlichen Umfange der drei ethischen Ideen hat sie dabei ein dreifaches Ziel zu verfolgen:

a. Zur Durchführung der Rechtsidee wird sie Verwaltung des Rechts in der gesetzgebenden und richterlichen Thätigkeit.

b. Die Idee des Wohlwollens wird ihren Ausdruck finden in der eigentlichen Staatsverwaltung durch Pflege der äussern Wohlfahrt des Volks mittels Oberaufsicht über das materielle Wohl des Ganzen und der Einzelnen, wie mittels Erzeugung und Vermehrung des Volksreichthums durch rationelle Staatswirthschaft. (Vgl. §. 125, II.)

c. Die Idee der Vollkommenheit wird als Sorge des Staates für die Cultur des Volkes sich geltend machen, mittels Errichtung öffentlicher Culturinstitute, Pflege der Wissenschaft und Kunst, Ausstattung der Kirche, überhaupt mittels materieller Unterstützung jedes humanen und sittlichen Unternehmens, welches aus dem Schoosse der Gemeinschaften hervorgeht. Indem der Staat hiermit seinen höchsten Zweck erfüllt, weist er über sich hinaus und erzeugt er eine höhere, die ganze Menschheit umfassende, humane oder Culturgemeinschaft.

III. Hierdurch löst sich von selbst der scheinbare Widerstreit zwischen der doppelten Behauptung: dass der Staat einestheils Selbstzweck, anderntheils doch nur Mittel sei eines über ihn hinausliegenden absoluten Zweckes. Indem er auf eigene Selbsterhaltung ausgeht nach Innen und nach Aussen, ist er damit eigentlich doch nur gerichtet auf Verwirklichung der ihm anvertrauten höhern Aufgaben der Gemeinschaft.

In jenem Betrachte ist der Staat Selbstzweck, in dieser Hinsicht ist er Mittel („Diener“) höherer Zwecke, und auch in

jener Beziehung hat die Erhaltung des Staates nur Werth, wenn an seine Existenz die Erhaltung höherer humaner Interessen geknüpft ist. Als blosser Zwingherr ist er unrechtmässig und zwecklos, und verdient die Erhaltung nicht, wenn er einer höhern Verwirklichung des Staates den Platz versperrt.

Dieser Gesichtspunkt kommt bei einer doppelten Frage zur Erwägung. Zuerst in Betreff der Mittel, die der Staat im regelmässigen Verlaufe zu seiner Selbsterhaltung anwenden darf. Die Sorge für seine Erhaltung soll niemals bei ihm die Rücksicht auf die höhern Zwecke absorbiren, sondern sie hat sich den letztern unterzuordnen. Wäre es anders, so würde die blosse Existenz des Staates Selbstzweck, was sie bleibend nie sein kann, oder nur in vorübergehenden Zeiten, bei Gefahr — wovon sogleich — es werden darf. Der Staat hat alle Mittel, wodurch er seine Erhaltung bewirkt, jener höhern Bestimmung unterzuordnen: er darf sich nie Einkünfte verschaffen, durch welche die Moralität des Volkes gefährdet wird (wie Lotterie und Aehnliches); er soll selbst in seinen Steuern (*Prohibitiv-*, Luxussteuern u. dgl.) diesen Gesichtspunkt zum vorwaltenden machen. Anders allerdings ist es im zweiten Falle, wenn der Staat von Aussenher in Gefahr geräth: dann darf er freilich nicht zu unsittlichen Mitteln greifen, die da niemals und in keinem Falle ächte Hülfe gewähren; doch ist es ihm dann nicht nur gestattet, sondern auch seine Pflicht, für seine Erhaltung Gut und Leben der Staatsangehörigen auf's Aeusserste in Anspruch zu nehmen; denn an die Continuität seiner Erhaltung sind zugleich die höhern, die eigentlichen Culturinteressen geknüpft. Und auch im Innern, bei Anarchie und Empörung, darf nicht durch falsche Schwäche und Nachgiebigkeit die Majestät der Regierung gefährdet werden: hier ist es die erste Pflicht, der gesetzlichen Gewalt mit den äussersten Mitteln ihr Ansehen wiederzuerkämpfen.

IV. In Betreff der besondern Grundsätze über die Staatsverwaltung hat übrigens die Ethik am Wenigsten zu sagen, indem alles Einzelne der Politik, als Kunstlehre des Staats, und den besondern Zweigen der Staatswissenschaft überlassen bleiben muss.

Nur das kann jener noch obliegen, eine Art von Pflichtenlehre des Staates für seine Verwaltung zu entwerfen, in der die Zielpunkte angegeben werden, welche dem Staate die stete Perfectibilität in allen Theilen seiner Verwaltung sichern. Dagegen vermag die Ethik über die beste Art der Steuererhebung, oder über die Gränzen von Präventivjustiz und eigentlicher Rechtspflege und über Vieles dieser Art den praktischen Staatsmännern nichts Neues oder Eigenes zu sagen.

§. 155.

1. Die Verwaltung des Rechts.

I. Sie umfasst zuerst die Function der Gesetzgebung, die Befugniss die Gesetze authentisch zu erklären und sie zu abrogiren, entweder für immer oder auf eine bestimmte Zeit, wenn Zweckmässigkeit oder Bedürfniss dazu nöthigt, gewisse Gesetze auf Zeit zu suspendiren. Ebenso haben alle Rechtsausnahmen und Privilegien (z. B. Gewerbsmonopole) nur von der gesetzgebenden Macht auszugehen.

a. Was die Gesetze selbst betrifft, so sind die Verfassungs- und Grundgesetze, durch welche die politischen Einrichtungen des Staates und die Grundrechte der Bürger bestimmt werden, wohl zu unterscheiden von den Verwaltungsgesetzen und Regierungsanordnungen: — ebenso die eigentlichen Strafgesetze von der Polizeigesetzgebung. In jenen ist die ganze Freiheits- und Rechtsbildung, die Höhe der Rechtsentwicklung eines Volkes dargestellt. Diese enthalten besondere Bestimmungen und zeitweise Anordnungen, welche Recht und Zweckmässigkeit mit einander vermitteln und die daher von vorübergehender oder veränderlicher Natur sind. — Die Finanzgesetze zur Feststellung des Staatshaushaltes fallen unter beide Gesichtspunkte zugleich. Sie haben gleichfalls verfassungsmässigen oder öffentlichen Charakter, denn nur auf verfassungsmässigem Wege genehmigt dürfen Steuern ausgeschrieben und eingefordert werden; — aber sie am Wenigsten folgen bloss allgemeinen Rechtsprincipien, sondern sollen sich künst-

lerisch den Zeitverhältnissen oder den Rücksichten der Zweckmässigkeit anpassen.

b. Hiernach bestimmt sich auch der Bereich und die Competenz der *gesetzgebenden Gewalten*. Alles in der Gesetzgebung, was jenen öffentlichen Charakter trägt, somit auch die *Straf-* und die *Finanzgesetzgebung*, kann nur unter Mitwirkung des ganzen Volkes, d. h. der Volksvertretung, rechtsgültig zu Stande kommen. Alle Verwaltungsgesetze und Maassregeln dagegen, weil sie durchaus dem *immer neu gegebenen Stoffe* sich anzupassen haben, sind der blossen *Regierungsthätigkeit* zu überlassen, indem sie die Vermittlung zwischen der Gesetzgebung und der eigentlichen Verwaltung ausmachen. Allerdings bleibt die Regierung auch für diese gesetzgeberische Thätigkeit der Volksvertretung und der öffentlichen Meinung stets verantwortlich.

c. Was das *Element der Perfectibilität* im Gebiete der Gesetzgebung sein werde, ist nicht zu verkennen. Es beruht auf den Grundsätzen, welche wir bereits über die Entwicklung des *historisch gegebenen Rechts* zur immer *reinern Darstellung der Rechtsidee* (Ethik, §. 12. III. b. S. 55. f.), ebenso über die *fortschreitende Milderung* der Strafgesetze nach der sich steigernden *Rechts-* und *sittlichen Bildung* des Volkes (§. 106. 107.) nachgewiesen haben.

II. Sie enthält *sodann* die *richterliche Gewalt*, welche darin besteht, theils das Recht *zu finden*, oder zu erkennen, was in einem gegebenen Rechtshandel die rechtliche Entscheidung sei: theils an einem gegebenen Vergehen oder Verbrechen das Recht zu vollziehen durch Findung der *gerechten Strafe*: — die *Civil-* und *Criminalrechtspflege*. Beides sind eigentlich *technische* Functionen, keine *Verwaltungshandlungen* im engern Sinne. Desshalb muss der Richter auch äusserlich von der Regierungsgewalt unabhängig dastehen, um die der Macht des Staates unzugängliche Majestät des Rechtes zu bezeichnen. Dies der Grund der Unabsetzbarkeit des Richterstandes (Vgl. §. 139.)

Das *Princip der Perfectibilität* im Rechtsfinden und

Strafebestimmen ist gleichfalls nicht zu verkennen. Es beruht in dem Künstlerischen dieser Function, um den einzelnen Rechtsfall in seiner Entscheidung der allgemeinen Gerechtigkeit so adäquat als möglich zu machen, d. h. da die völlig durchgeführte Rechtsidee eben nur die Billigkeit darstellt (vgl. Ethik §. 12, II. §. 66, A, b.), jeden Rechtsspruch so viel als möglich der Billigkeit gemäss zu machen.

(Der Civil- und Criminalrechtspflege pflegt man als Drittes wohl die Polizeistrafgewalt hinzuzufügen. Sofern es den äussern Erfolg betrifft, allerdings mit Recht; denn auch die Polizei hemmt oder straft den zu begehenden oder begangnen Unfug. Sofern es aber, wie in dieser Untersuchung, um das innere Princip sich handelt, müssen beide weit auseinandergerückt werden. Bei der Polizeistrafe handelt es sich nicht um den Schutz der Gerechtigkeit, sondern allein um Aufrechthaltung der bürgerlichen Ruhe und Sicherheit, so wie — in der „Sittenpolizei" — um äussere Wahrung des sittlichen Anstandes. Sie fällt daher dem Begriffe der äussern Wohlfahrt und Selbsterhaltung des Staates und seinen Culturpflichten zu, und kann erst hier nach ihrem ganzen Umfange und ihrer rechten Bedeutung gewürdigt werden.)

§. 156.

2. Die Pflege der äussern Wohlfahrt.

In dieser Beziehung ist der Staat zunächst auf die eigene Erhaltung — nach Innen und gegen Aussen — hingewiesen. Sich selbst zu erhalten und an Macht und Wohlstand immer mehr sich zu steigern, ist erste und allgemeinste Pflicht des Staates, nicht aus einem blossen Selbsterhaltungstriebe oder Selbsterhaltungsrechte, sondern aus dem höhern sittlichen Grunde, dass ihm das innere Wohl und die Culturinteressen sämmtlicher Staatsangehörigen anvertraut sind und von ihm in seiner Existenz unterhalten werden (§. 154, II., III.).

I. Die Wohlfahrt nach Innen ist Ziel und Resultat zugleich der Staatsverwaltung in engster Bedeutung, welche sich in einer rationellen Staats- und Volkswirthschaft zu be-

währen hat. Dieselbe zeigt sich wieder nach der doppelten Seite: der Gesetzgebung, welche die öffentliche (Volks-) Wirthschaft, so wie das System der Privatwirthschaften und des damit zusammenhängenden Verkehres und der Concurrenz ordnen soll; sodann aber auch in der selbstthätigen Praxis des Staates, welche eigentlich nur die Aufgabe zu lösen hat, mittels Vermehrung des Privatwohlstandes den Reichthum des *Staates* zu gründen, und die Finanzkunst daher weit weniger in der geschickten Aufbringung von Steuern, als im Hervorrufen immer neuer Quellen des Wohlstandes und in der Vermehrung der Steuerkraft des Volkes suchen soll.

Und hier ist es Zeit, an das grosse Ziel zu erinnern, welches von jetzt an der Staat in's Auge fassen muss, wenn er auch nur seiner Rechtsaufgabe genügen will. Wie wir zeigten (§. 94, III.), hat er nicht nur das vorhandene Eigenthum zu schützen, sondern zugleich vielmehr Jeden in das nach Bedürfniss und Fähigkeit ihm gebührende Eigenthum immer von Neuem einzusetzen. Diese grosse Rechtsaufgabe, die Grundlage der künftigen Gesellschaft, kann aber, wie wir gleichfalls zeigten, nur allmählig und auf staatswirthschaftlichem Wege gelöst werden, indem das grosse Princip der Association der kleinen Capitale und Arbeitskräfte zu gemeinsamen Unternehmungen in allen Theilen der Volkswirthschaft durchgeführt wird, so dass der jetzt bestehende zerstörende Gegensatz zwischen kleinen und grossen Capitalien, zwischen unorganisirter Einzelkraft und ebenso unorganisirter Concurrenz immer mehr aufgelöst wird. Dass dies im Einzelnen sich *verwirklichen* lasse, hat die Erfahrung gezeigt und ist im Vorigen nachgewiesen (§. 95. 96.). Dass es auch die Grundlage einer neuen Staatswirthschaftslehre werden müsse, kann die Ethik nur fordern, nicht aber selbst diese Aufgabe lösen. Das durchgreifende ethische Lebensgesetz, dass Individualität und Gemeinschaft in ihrem höchsten Ziele sich nie widersprechen, sondern Jedes nur durch das Andere zur Gesundheit und Vollkommenheit gedeihen könne („Ethik" §. 9, II.); — dies Gesetz muss auch im allgemeinen volkswirthschaftlichen Leben sich bewähren: es muss

praktisch klar werden, dass zwischen dem eignen Interesse und dem Interesse der Andern kein wahrer Gegensatz sei, dass vom höchsten Standpunkte eines allseitigen und wohlorganisirten Verkehrs die Verarmung des Andern mittelbar gewiss mir selber schade. Auch in diesen Verhältnissen muss der bloss negative Vertragsstandpunkt, noch mehr die rohe, vernunftwidrig sich selber zerstörende Schrankenlosigkeit der Concurrenz verschwinden und dem Principe ergänzender Gemeinschaft Platz machen.*)

II. Die Wohlfahrt nach Innen ist aber noch näher an das gesammte äussere Wohlergehen aller Bürger geknüpft. Dies erzeugt für den Staat eine weitere Reihe von Pflichten, deren

*) Diese Worte waren vor länger als einem Jahre niedergeschrieben. Wir mussten fürchten, wenn sie in die Oeffentlichkeit träten, sie als ein unausführbares staatswirthschaftliches Paradoxon verworfen zu sehen! Wie gross war daher unsere Genugthuung, in dem so eben erschienenen Werke von L. Stein: „System der Staatswissenschaft, Erster Band: System der Statistik, der Population und der Volkswirthschaftslehre", 1852, denselben Gedanken als den leitenden und zugleich als lösendes Resultat der staatswirthschaftlichen Aufgabe bezeichnet zu finden. Er beweist ausführlich (II. Theil, 3. Abschn. S. 381 ff. besonders S. 418 — 435.): dass das grosse Capital wider seinen Vortheil handelt, wenn es das kleine Capital (oder was nach uns dasselbe ist, die kleine Arbeitskraft) auszubeuten sucht, dass es ebenso schädlich sei, wenn die kleinen Capitalien mit den grossen und den umfassenden Arbeitsunternehmungen in Widerstreit treten, dass es vielmehr im beiderseitigen wahrhaften Interesse liege, wenn beide bestehen, sich aber mit einander verbinden und gegenseitig das Fehlende sich darbieten. Was dies wechselseitige Bedürfniss an einander sei, weist er ausführlich und im Einzelnen nach. Dies wichtige staatswirthschaftliche Gesetz, welches recht eigentlich die Selbstsucht in diesem Gebiete überwindet, indem es, wenn auch nicht aus sittlichen, doch aus ökonomischen Gründen den schädlichen Widerspruch derselben zeigt, lässt uns hiermit wirklich den Punkt gewahren, wo durch einen inneren Selbstheilungsprocess die Schäden in den Eigenthumsverhältnissen der neuern Zeit endlich sich ausgleichen müssen mit geheim gebieterischer Nothwendigkeit, nach einem innern Gesetze der Weltgeschichte. Dadurch reichen jedoch Stein's Untersuchungen recht eigentlich in das philosophisch-ethische Gebiet hinüber, in die Erforschung der innern Lebensgesetze der Gesellschaft, wo es uns nur zu grosser indirecter Bestätigung unserer Ansichten gereichen kann, wenn sie mit dem Resultate der Forschungen in einem so abgegränzten Gebiete in Uebereinstimmung treten! —

Ausübung unter die gemeinsame Bezeichnung der Polizei („Polizeigewalt") zusammengefasst werden kann. Die scharfe Begränzung des Gebietes ihrer Wirksamkeit ist immer als schwierig erschienen, indem sie von der einen Seite in die Rechtssphäre, von der andern in alle Zweige der speciellen Staatsverwaltung sich einfügen kann. Begriffsmässig lässt sich dagegen ihre Gränze wohl scharf und bezeichnend ziehen: ihre Aufgabe ist die Sorge des Staats für die öffentliche Sicherheit und die gesammte äussere Wohlfahrt der Staatsangehörigen. Desshalb ist sie nicht bloss, wie in den meisten Fällen der Staatsleitung, eine verordnende Behörde, — befehlend oder verbietend — sondern weit eigentlicher noch soll sie allgegenwärtig eingreifen — verhütend oder bei geschehenem Schaden sogleich hülfreich sich erweisen.

So soll sie der allezeit thatbereite Ausdruck des „Wohlwollens" im Staate sein, die Alles begleitende Vorsehung desselben, und so gefasst stellt sie einen der Hauptzwecke im Wesen des Staates dar: — die Idee des Wohlwollens, und zwar auf die Art, wie sie vom Staate allein verwirklicht werden kann, in der Gestalt äussern Schutzes und materiellen Beistandes (§. 125, II.). Dies Wohlwollen soll daher auch der innerste Geist der Polizei-Verwaltung sein. Wenn sich nämlich die einzelnen Richtungen ihrer Wirksamkeit — deren bei den sich complicirenden Lebensverhältnissen täglich neue entstehen können, — und die Art ihrer Wirksamkeit unmöglich im Voraus bestimmen und mit gesetzlichen Vorschriften verclausuliren lassen, wenn hier vielmehr die Improvisation des Augenblicks entscheiden muss: so kann ein lästiger oder ein unrechtmässiger Eingriff in die persönliche Freiheit die polizeiliche Thätigkeit zu einem hemmenden Unheil im Staate machen. Und dies ist der Grund, nicht ihr wahrhaftes Wesen, der sie, nicht selten mit Recht, verhasst oder verdächtig gemacht hat.

Bei diesem Zweige der Staatsverwaltung liegt daher das Princip der Perfectibilität darin, dass der Staat diese Absicht des Wohlwollens immer mehr zur künstlerischen Besonnenheit erhebe, so dass er einestheils weder die äussere Wohlfahrt der Gemein-

schaft dem Zufall überlasse oder der nothwendig ungenügenden Vorsorge jedes Einzelnen (wie dies in manchen, politisch sonst hochgebildeten Staaten, wie England und Nordamerika, noch stattfindet und sogar bei uns, mit einer merkwürdigen Misskennung der vollständigen Idee des Staates, als etwas wahrhaft Preiswürdiges angegeben wird); — noch unnöthiger Weise in die Rechtssphäre der Privaten eingreife und durch ungeschickte Vielregiererei und Bevormundung sich ihnen zur Plage mache. Um dieses hochwichtigen Charakters willen sollte man die Functionen der Polizeigewalt nur den gebildetsten und besonnensten Beamten überlassen oder Personen in der Gemeine anvertrauen, die in besonderer Verehrung stehen und diesen Pflichten freiwillig aus human-religiösen Gründen sich unterziehen. Gleichwie jene frommen Väter, welche in den Eisfeldern des St. Bernhard die verirrten Reisenden retten, oder die geistlichen Almosensammler und Krankenpfleger, eigentlich nur Pflichten der höhern Polizei erfüllen: so könnte überhaupt der Gedanke in's Auge gefasst werden, ob die Polizeigewalt nicht erst dann ihren wahren Geist ganz entfalten könnte, wenn sie der Gewissenhaftigkeit solcher freiwilliger Brüderschaften oder Comité's anvertraut würde, — was nichts Anderes wäre, als eine neue Bewährung des Princips freier Gesellung.

Ueber die Vielseitigkeit und den Umfang der Polizeigewalt haben wir nichts Neues zu sagen: gerade dies Gebiet der Staatsverwaltung ist in der neuern Zeit mit Sorgfalt und im besten Geiste wissenschaftlich bearbeitet worden. Die Pflichten der Polizei reichen von der Rechtssicherheit des Staates und der Privaten („Sicherheitspolizei“, welche unmittelbar an die Rechtspflege gränzt), von der Sorge für die Sicherheit des Vermögens und der Wohlfahrt des Landes („Wohlfahrtspolizei“ in Bezug auf das Oeffentliche, gegen Feuers- und Wassersgefahr, gegen Hungersnoth und Theuerung u. s. w.), der Sorge für die leibliche Gesundheit der Menschen und der Nutzthiere („Gesundheitspolizei“), der Sorge für das Privatrecht der Einzelnen welche, die Lücken der Einzelthätigkeit ergänzend, als „Vormundschafts-“, „Ver-

kehrs-", „Erwerbspolizei" aufzutreten hätte, die an die Stelle der „Armenpolizei" kommt, da das ganze Armenwesen, als ein „Nichtseinsollendes", allmählig aus dem Staate eliminirt werden muss —), bis hinauf zur Sorge für die sittliche Wohlfahrt und die Cultur des Volkes, welche uns in das Folgende, in die Darstellung der „Idee der Vollkommenheit", hinüberführt.

III. Die Erhaltung des Staats gegen Aussen, andern Staaten gegenüber, kann sich zunächst nach friedlicher Weise gestalten, indem derselbe auf dem Wege der Unterhandlung seine Rechte geltend macht, Verträge schliesst, Vortheile sich zusichert. Hiermit betritt er jedoch ein höheres, im folgenden Capitel zu betrachtendes Gebiet, das der „Staatengesellschaft" oder des gemeinhin sogenannten „Völkerrechts."

Weit eigentlicher besteht die Selbsterhaltung des Staates nach Aussen in der Nothwendigkeit, das verletzte Recht oder die gefährdeten Interessen durch materielle Gewalt wiederherzustellen: durch Repressalien oder durch Krieg. Daraus ergiebt sich die Wehr- und Waffenpflicht desselben, welche zugleich sein Recht ist, dargestellt in der „Militärgewalt", welche eben damit nur vom Staate ausgehen darf; denn nur nach Aussen hin bedarf der Staat und der Bürger des Waffenschutzes — (während es, nebenbei sei es bemerkt, das entschiedenste Zeichen der völligen Verkehrung unserer gegenwärtigen Staatszustände ist, wenn von manchen Regierungen ein starkes Heer bloss in der Absicht gehalten werden muss, „um die innere Ruhe aufrecht zu erhalten"!)

Der Soldat, als solcher, bildet jedoch begriffsmässig keinen besondern Stand im Staate, denn ein jeder Bürger ist zugleich verpflichtet den Staat nach Aussen zu vertheidigen. Nur aus Gründen der Zweckmässigkeit muss es einen besondern militärischen Beamtenstand im Staate geben, welchem die Pflege und Technik des Waffenhandwerks anvertraut ist, um sie im Volke zu erhalten und fortzupflanzen, seine Muster und Lehrer darin zu sein, und, im Falle des Krieges, seine Anführer zu werden. Diese Ober- und Unterofficiere und die nöthigen Cadres sind das

eigentliche „stehende Heer“: eine grössere Zahl ist zu viel und zu wenig zugleich, indem das ganze Volk waffenfähig und kriegsbereit sein soll. Die Perfectibilität des Staates von dieser Seite wird eben darin bestehen und auch ihre volkspädagogische Wichtigkeit haben: dass das stehende Heer im gemeinen Sinne immer mehr vermindert und statt dessen das ganze Volk wehrhaft gemacht werde: — ein Satz, der auch längst erkannt und praktischer Ausführung entgegengeführt worden ist, welche jetzt nur aus einer Menge von Besorgnissen und Halbheiten in's Stocken gekommen ist.

§. 157.

3. Die Pflege der innern Wohlfahrt.

Die Sorge für die „innere Cultur“ — wie wir jenen Begriff im Allgemeinsten zum Unterschiede vom vorigen bezeichnen könnten — spricht eigentlich den höchsten Zweck des Staates aus. Erst indem er sich diesen allgemein menschlichen Interessen widmet, empfängt er innere Bedeutung, Würde und objective Sittlichkeit. Nur als Mittel humaner Cultur des Volkes erhalten alle Rechts-, Finanz- und Polizeianstalten des Staates ihren Werth und letztes Ziel, ebenso ihre innere Norm und ihren Geist (wie im Einzelnen bereits gezeigt worden). Und nur wenn der Staat dies erreicht hat oder wenigstens auf dem Wege dahin begriffen ist, verdient er zu existiren. Dies richtet zugleich in höchster Instanz über den Geist der historischen Staaten. Lykurg's Verfassung z. B. ist darum so verwerflich, weil bei der musterhaften Consequenz, mit welcher alle Kräfte für den Einen Zweck der Staatsverwaltung angespannt wurden, dieser Zweck selber dennoch im höhern sittlichen Sinne ein nichtiger blieb: — eben die abstracte Existenz und der Ruhm des spartanischen Staates. Nicht minder war dies das tief Verwerfliche der sonst tüchtigen und glänzenden Napoleonischen Staatseinrichtungen, dass sie insgesammt nur auf den äussern politischen Einfluss und den Kriegsruhm Frankreichs und seines Herrschers berechnet waren, mit tief entsittlichender Zerstörung jeder Gedan-

kenfreiheit und mit besonnener Knechtung der Culturinteressen für selbstsüchtige Staatszwecke.

I. Hier ist nämlich sogleich mit Entschiedenheit auszusprechen, dass jene Sorge für die Cultur dem Staate nicht um sein selbst willen auferlegt ist, zu seiner Erhaltungod er zu blosser Ehre und Schmuck, sondern dass er alle Cultur recht eigentlich als eine höhere, von ihm unabhängige Macht zu verehren habe, in deren uneigennützigem Dienste zu stehen er seinen Beruf und Stolz finden soll. Diesem Satze wagt man indess nicht sowohl direct oder in der Theorie zu widersprechen, als dass man in der Ausübung bemüht ist, seine Geltung zu verkümmern oder durch allerlei Umwege der lästigen Verpflichtung zu entgehen. — Um dies zu beschönigen, tritt dann wohl eine Begründung der Art hinzu: wenn im Mittelalter die Kirche es war, welche die Wissenschaft hegte und schützte, aber sie streng auf ihren Zweck, den höchsten, des Glaubens bezog: so ist jetzt der Staat an ihre Stelle getreten. Indem er Cultur und Wissenschaft schützt, darf er von beiden verlangen, dass sie auch in seinem Interesse thätig seien. Und sollte nicht — könnte man viel allgemeiner fragen, — alle Cultur und Bildung am Ende nur die wahre Befestigung des Staates zur Folge haben? Kann überhaupt in diesen ethischen Gemeinschaften ein wahrer Widerstreit der Interessen und eine wechselseitige Zerstörung gedacht werden? Erst wenn die Frage so gefasst wird, kann sie auch gründlich erledigt werden.

Damit daher die ganze Differenz nicht bloss auf einen Wortstreit hinauszulaufen scheine, ist zu erinnern, dass man dabei wohl unterscheiden wolle zwischen dem reinen, idealen Verhältnisse beider zu einander und ihren factischen, oft sehr verwickelten Beziehungen. Jenes fordert und erzeugt zugleich die Vollkommenheit beider in unzertrennlicher Einheit: dann aber gerade ist der Staat seiner Pflicht sich klar bewusst, den Culturinteressen nur dienen zu sollen. Aber die Cultur geht ihren freien Gang; die Religion, die Wissenschaft entwickeln sich mit autonomer Kraft. So wirken sie umgestaltend zurück auf den Staat, der ihrem geheimen Einfluss widerstandlos preisgegeben

ist, und es bleiben will, wenn er sich recht versteht. Das factische Verhältniss dagegen, die augenblicklichen Bedürfnisse, Sorgen, Verlegenheiten des Staates lehnen sich gegen jenen unbedingten Einfluss auf. Je mehr er die geheimnissvolle Kraft jener freien geistigen Mächte erkennt, desto mehr spornt ihn ein kurzsichtiger Selbsterhaltungstrieb, sie umgekehrt sich zu unterwerfen. Hierin liegt jedoch das Unsittliche, Kurzsichtige, ja zuletzt ihn selber Zerstörende. Dennoch ist selbst diese indirecte Anerkennung höher zu stellen, als die geistlose Apathie und Indifferenz gegen alle geistigen Interessen, welche das charakteristische Zeichen eines despotischen Staates ist. —

II. Die Sorge des Staates für die Culturinteressen umfasst die gesammte Sittlichkeit des Volkes, ebenso seine Bildung durch Wissenschaft und Kunst, und gipfelt in dem Allumfassenden und Alles Weihenden, in der Religion. Jene Sorge muss jedoch einen dreifachen Ausdruck finden: der Staat liefert aus seinen Einkünften die äussern Hülfsmittel zum Unterhalt jener Anstalten und der Männer, welche sich diesen öffentlichen Aemtern widmen: er gründet und beschützt die Rechtsordnung unter ihnen allen und überwacht ihr äusseres Verhältniss, dass keine, über ihr Verhältniss hinausgreifend, die Rechte der andern störe. Endlich sorgt er mit allgemeiner Vormundschaftspflicht (§. 124) dafür, dass die Segnungen aller jener Anstalten auf das Volk sich erstrecken und der Gegensatz gebildeter und ungebildeter Classen immer mehr verwischt wird.

a. Alle diese Verhältnisse finden ihren Ausgangspunkt in einer umfassenden Culturgesetzgebung. Diese sollte um ihrer grossen Bedeutung willen Theil der Grundverfassung des Staates sein und wie diese — was ohnehin aus der von uns entworfenen Organisation der Ständevertretung hervorgeht — aus der gemeinsamen Berathung derselben hervorgehen, — indem sie an der Erfahrung der höchsten Intelligenzen des Volkes immer reifer und gegliederter sich ausbildet.

Die Culturgesetzgebung muss von einer allgemeinen Schul- und Studienordnung an bis zur Gesetzgebung über die ge-

sammte Volkserziehung herabreichen, von einer Kirchenordnung bis zu Anordnungen zum Schutze der öffentlichen Sittlichkeit: von einer Gesetzgebung für Kunstschulen bis herab auf Anordnungen zur Pflege des allgemeinen Geschmacks und zum Schutze vor Verderbniss desselben sich erstrecken; — Aufgaben der Zukunft, von denen bis jetzt kaum die ersten sporadischen Anfänge verwirklicht sind, in deren Existenz jedoch schon die allgemeine Anerkenntniss jener Aufgaben liegt.

b. Ebenso ist, in der Sorge um Ausführung jener Gesetze, dem Staate damit die allgemeine Culturpflege übergeben. Das gewissenhafte Werkzeug in Ausübung derselben zu sein, soll er als seine höchste Pflicht erkennen und als den gerechten Grund seines eigentlichen Ruhmes. Es ist die „Idee der Vervollkommnung", die er hier nach allen ihren Seiten durchzusetzen hat.

aa. Die erste Bedingung dazu ist Errichtung öffentlicher Culturinstitute, durch welche ein System von Volkserziehung und -Unterricht hergestellt wird, das die Gesammtheit der geistigen Anlagen, den Genius in Jedem, auf eigenthümliche Weise auszubilden im Stande ist und zugleich allen Ständen diese Ausbildung möglichst zugänglich macht; — die grosse Aufgabe einer Staatspädagogik, deren ernste und mit unablässiger Ausdauer verfolgte Durchführung, wie von allen Seiten gezeigt wurde, das einzige Mittel ist, aus der zerrütteten Gegenwart in eine gesicherte Zukunft hinüberzugelangen. Was von allgemeinen Principien dabei der Ethik festzustellen obliegt, davon wird im Folgenden bei der „Wissenschafts- und Kunstgemeinschaft" zu reden sein.

bb. Die Pflege der Wissenschaft und Kunst durch Errichtung von Instituten, die nicht unmittelbar auf Erziehung und Unterricht sich beziehen, sondern die reine unabhängige Ausbildung von Wissenschaft und Kunst im Auge haben, ist die weitere Bedingung jener Aufgabe. Wissenschafts- und Kunstakademieen, Errichtung von Bibliotheken und Kunstmuseen zu allgemeinem Gebrauche und Genusse, von physikalischen, astronomi-

schen, chemischen, technischen Anstalten, worin jeder Zweig des Forschens und Könnens sich erproben kann, Besoldung ausgezeichneter Gelehrter, Künstler, Techniker, damit sie in sorgenfreier Musse ihren Leistungen sich zu widmen im Stande sind, Unterstützung für wissenschaftliche Kunst- oder technische Unternehmungen, welche die Kräfte eines Privatmannes übersteigen: — alles Dies und das damit Analoge gehört hierher. Es bezeichnet die äussere allgegenwärtige Vorsehung und Vorsorge, mit welcher der Staat alle jene Interessen zu umgeben hat.

III. Endlich könnte der Begriff einer Culturpolizei in weitestem Sinne gefasst werden, welche ihrerseits wie eine mildernde Vorsehung allen Rechts- und Staatsinstitutionen zur Seite gehen soll und deren einzelne Richtungen wir schon bei dem Obervormundschaftsrechte des Staates (§§. 122. 124.) betrachtet haben. In ihr, als der höchsten, segensreichsten und vielgestaltigsten Wirksamkeit der Staatsverwaltung, könnte man vielleicht mit Fug die Verschmelzung der Ideen des „Wohlwollens" und der „Vervollkommnung" anerkennen; wenigstens soll in jeder That derselben beiden Ideen gleiche Rechnung getragen werden. Wir heben nur Einzelnes hervor aus der reichen Fülle dessen, was sich hier noch herausgestalten kann, und was jetzt vielleicht ein Unbekanntes oder in seinen Anfängen Unbeachtetes ist.

a. Hierher gehört zunächst das Verhältniss der Culturpolizei zum Strafrechte des Staates. Es lässt sich auf den allgemeinen ethischen Ausdruck zurückbringen: dass die Rechtsidee überall durch die Idee des Wohlwollens ergänzt werde, d. h. dass die Strafanstalten durch die Strafe hindurch gerade sittliche Besserungsanstalten werden sollen (vgl. §§. 106. 107.). Es hat sich uns als die höchste Vervollkommnung der Strafe erwiesen, dass sie ohne von ihrer Strenge zu verlieren, dennoch Cultur- und Erziehmittel wird, d. h. dass die Idee des Wohlwollens sich in ihr gegenwärtig zeigt.

b. Sodann ist die Sittenpolizei im eigentlichen Sinne hier anzureihen. Sie hat nicht bloss in verhütender oder bestrafender Wirkung die öffentlich werdenden Beispiele der Unsittlich-

keit zu unterdrücken, sondern sie hätte auch die Pflicht, belohnende Auszeichnungen für Thaten der Selbstaufopferung und der Treue zu ertheilen. Ueberhaupt sollte, wie schon Bentham vortrefflich gezeigt hat,*) dem Systeme der Strafen ein entsprechendes System von Belohnungen gegenübertreten. Wie jedoch die Strafen mit dem Fortgange der Zeit immer rationeller und eben damit immer ideeller, in's innere Gebiet des Geistes und seiner Busse, verlegt werden sollen (§. 107): gleicher Weise werden die Belohnungen immer geistigere Gestalt annehmen, zu öffentlichen Zeichen sittlichen Vertrauens und ehrender Verleihung von Pflichten werden dürfen, wenn man auch jetzt noch mit äussern Belohnungen und Auszeichnungen den Anfang machen kann. Man halte uns hier nicht den Gemeinplatz entgegen, dass Tugend und Wohlverhalten die beste Belohnung in sich selber trage. In diesem Falle handelt es sich nicht um das innere Bewusstsein, sondern um die gerechte öffentliche Würdigung; und weiter noch ist es in der That mit dem Begriffe gleichmachender Gerechtigkeit unverträglich, wenn man bloss öffentlich strafend, nicht auch belohnend, den rechtswidrigen und den rechtlichen Willen von einander abscheiden will.

c. Endlich können wir in diesem Zusammenhange den Begriff einer wissenschaftlichen und ästhetischen Culturpolizei, gleichfalls in verhütendem wie in hervorbringendem Sinne, nicht abweisen. Keineswegs braucht man dies einer wissenschaftlichen oder politischen Censur gleichzustellen oder irgend welche Hemmung der litterarischen und Kunstfreiheit davon zu befürchten. Es ist dies eine bestimmte Seite der Vormundschaftspolizei, und einzig davon handelt es sich, die Unmündigen, in ihrem Urtheile Unselbstständigen — das „Volk" in weitestem Sinne — vor culturfeindlichen Irrthümern zu schützen oder geschmackzerstörende Afterkunstwerke ihren Augen zu entrücken. Für die Kundigen und Eingeweihten mag jede wissenschaftliche oder ästhetische Verkehrheit offen sich dar-

*) Bentham traité de legislation par Dumont: Paris 1826. III. Ed. T. II. Chap. XVI.: des peines et des recompenses S. 141 ff.

legen, weil sie hier sicher ist, im kritischen Processe überwunden zu werden: dagegen ist es nur Zaghaftigkeit oder falscher Weichmuth gegen das Schlechte, Nichtseinsollende, wenn man sich scheut, den volksmässig zubereiteten, Sittlichkeit und Religion zerstörenden Irrthümern die Wirkung zu versagen, gerade so wie man Epizotieen unterdrückt. Hiermit wird nicht der Geist der Untersuchung gehemmt oder die freie Forschung aufgehalten, — denn dergleichen falsche Popularität untersucht gar nicht mehr, sie theilt nur vermeintlich ausgemachte Wahrheiten, Vorurtheile, mit, — vielmehr wird der wahren Untersuchung, dem Geiste des prüfenden Weiterschreitens, die Bahn frei gehalten, welche sonst verstellt würde durch aufgehäufte Irrthümer, die sich als Volkswahrheiten geberden. Und deren hat jede Culturperiode ohnehin schon genugsam mit sich zu schleppen! —

Hand in Hand mit dem verhütenden Verfahren muss aber das hervorbringende gehen. Eine gute Volkslitteratur zu befördern, welche ihre einfachen Belehrungen aus keiner andern Quelle der Autorität schöpft, als aus dem objectivem Wesen der Natur und des Menschen; Eindrücke der Kunst dem Volke zu bieten, die seine rohe und leidenschaftliche Sinnlichkeit beruhigen oder entwaffnen, die ihm wie eine höhere Sinnenerscheinung imponirend entgegentreten und allmählig es hinaufleiten in das reine Gebiet des Schönen; — diese an den Erwachsenen unablässig fortgesetzte Volkserziehung ist eine der wichtigsten Pflichten der erhaltenden Staatskunst. Von diesem positiven Verfahren wird indess in der Lehre von der „Wissenschafts- und Kunstgemeinschaft" weiter zu handeln sein.

IV. Am Schlusse unserer Untersuchung über den Staat nach seiner innern Thätigkeit könnte uns ein Einwand von bedeutendem Gewicht entgegengehalten werden, den wir selber ausdrücklich in's Licht stellen, um an seiner Berichtigung den letzten Zweifel über den Sinn unserer Staatstheorie zu entfernen.

Wie man gesehen hat, ist die eigentliche Reform, welche wir dem Staate zudenken, die durchgeführte „Decentralisation". Statt der bisherigen Vervormundung von Oben her, welche in Alles eingreift, aber Alles nur halb, nur unvollständig

zu thun vermag, soll die Thätigkeit der Gemeinen, der Genossenschaften in Bewegung gesetzt, kurz die „Selbstregierung" im Einzelnen und im Ganzen durchgeführt werden. Während wir dies nun behaupten, also den „Staat" von einer Menge Verpflichtungen entlasten zu wollen scheinen, werden ihm von der andern Seite noch weit mehr Verpflichtungen von uns auferlegt, als ihm bisher zugemuthet wurden. Ist dies nicht ein Widerspruch der handgreiflichsten Art? Freilich ist er handgreiflich genug; in der That aber nur scheinbar, weil er lediglich in der alteingewohnten Vorstellung seine Wurzel hat, die nur da den „Staat" erblickt, wo von Obenher Etwas befohlen, administrirt, in uniformer Weise verwaltet wird. Wir haben nirgends gesagt, noch konnten wir sagen, dass jene Thätigkeit einzelner sich selbst leitender Genossenschaften nicht Staatsthätigkeit sei, ebensowenig: dass ihre einzelnen Verzweigungen nicht von einer einenden Macht in Ordnung gehalten und zu gemeinsamen Resultaten verbunden werden sollen. Die „Decentralisation" ist nicht der Atomismus, sondern die durchgreifende Organisation im Staate nach übereinstimmenden Gesetzen und mit ineinandergreifender Wirkung. „Selbstregierung" des Volkes kann eben in nichts Anderm bestehen als darin, die Staatsthätigkeit zu universalisiren, in die untern Schichten zu legen und alle dafür fähigen Kräfte zu gewinnen, ganz ebenso wie es in den alten Republiken geschah.

Dagegen giebt es nur einen einzigen gegründeten Einwand, den wir auf's Vollständigste anerkennen: dass für jetzt solche Selbstregierung unmöglich sei, weil es den untern Schichten noch gänzlich an politischer Bildung gebreche. Dies ist so sehr nur unsere Meinung, dass wir um desswillen vor jedem überstürzenden Verfrühen warnten, und deutlich genug die Mittelglieder bezeichneten, welche ein Volk diesem Ziele entgegenführen. Sie bestehen gerade in der politischen Erziehung von Untenher, in Stärkung des Gemeinelebens und des corporativen Geistes, kurz in allen jenen schon jetzt dringend gebotenen Maassregeln, welche aber nicht allein ihre Bedeutung für die Gegenwart haben, sondern ein reiches Samenkorn der Zukunft in ihrem

Schoosse tragen. Und so schiene unsere Theorie auch nach dieser Seite hin bis zu ihren nächsten praktischen Anknüpfungen abgerundet! —

Viertes Capitel.

Der Organismus der Staatengesellschaft.

§. 158.
Sein Begriff und Eintheilung.

Mit jener Aufschrift bezeichnen wir, was sonst „Völkerrecht“ oder „äusseres Staatsrecht“ genannt zu werden pflegt; — für uns eine zu enge Benennung, indem nach unsern Begriffen das blosse Rechts- und Vertragsverhältniss zwischen den Staaten keinesweges das höchste Ziel und der eigentliche Abschluss ihrer Wirksamkeit unter einander sein soll. Auch in diesem Gebiete, wie überall bisher, muss die Rechtsidee die sichernde Grundlage (das „Mittel“) bleiben, innerhalb deren die „ergänzende Gemeinschaft“ zwischen den Staaten und Völkern sich erzeugen kann.

Der Staat, wie wir ihn bisher betrachteten, ist nach Innen Organismus, geschlossene und selbstständige Totalität; — er bedürfte keines andern Staates. Nach Aussen aber tritt er solchen andern gegenüber: hier ist er Individuum neben andern Staatsindividuen, und es kehrt daher unter diesen, wie unter den Einzelindividuen, das Verhältniss der juristischen Personen (§. 84. ff.) mit ihren besondern, einander gegenüberstehenden Rechten zurück, zugleich damit das Verhältniss des Vertrages (§§. 98. 99.), durch welchen die widerstreitenden Rechte ausgeglichen werden. Auf diesem Gebiete entsteht das eigentliche „Völkerrecht“ oder „äussere Staatsrecht“.

Aber die Völkerindividuen können, gleich den Einzelnen, noch nicht bis zur Entwicklung und Erstarkung ihres Rechtsverhältnisses gelangt sein, oder auch, über das blosse Recht hinaus, noch nicht ein höheres Verhältniss der wohlwollenden Ergänzung anstreben. Alles dies fällt daher nicht nur möglicher

Weise innerhalb des gegenwärtigen Gebietes, sondern es ist zum guten Theile schon zur Wirklichkeit gelangt. Und so müssen wir auch hier denselben weltgeschichtlichen Fortschritt durch die drei Stufen anerkennen, der sich im Wechselverkehre der Einzelnen, der Familien und der Stämme erwies; und nirgends mehr, als auf dem grossen Schauplatze des Völkerverkehrs tritt die bedeutungsvolle Wahrheit an's Licht (vgl. Ethik, §. 9, I., II.): dass die Collectivexistenzen in ihrer Entwicklung durchaus denselben ethischen Gesetzen unterworfen sind, wie die Einzelindividuen, dass aber diese Gesetze keine äusserlich zwingende, mechanisch leitende Gewalt, vielmehr die innere Natur und der Grundwille des Menschen selber seien, der, durch höher begabte Genien (die eigentlichen Träger der göttlichen Vorsehung in der Geschichte) im Bewusstsein der Geschlechter und Völker erweckt, bleibende Gestalt und Herrschaft unter ihnen gewinne.

1. So ist der Ausgangspunkt auch im Völker- und Staatenleben der abstracte, selbstsüchtige Individualismus, der auf der Stufe des Naturells (Ethik §§. 22. 29.) nur noch sporadisch durchzogen ist von den instinctiv wirkenden Regungen des Rechtsgefühles und des Wohlwollens, ohne dass bereits eine bleibende Gestalt derselben in Gesetzgebung und Sitte sich herausgebildet hätte. Dass dieser unterste Standpunkt in dem Staaten- und Völkerverkehre sich hartnäckig behaupte, und dass es hier lange Zeit nicht weiter komme, als bis zum ausgebildeten Kriegs- und Friedensrechte, dies wird sich zeigen.

2. Die zweite Stufe hat sich wenigstens zum Bewusstsein der Rechtsidee erhoben, welches zur wechselseitigen Rechtsanerkennung der Staaten unter einander führt und das eigentliche Völker- oder internationale Staatsrecht erzeugt. Bis dahin hat sich wesentlich das weltgeschichtliche Bewusstsein Aller im Völkerverkehre entwickelt.

3. Aber auch dies ist noch nicht das höchste Stadium und das weltgeschichtlich-ethische Ziel jenes Verhältnisses. Durch die vertragsmässige Sonderstellung der Staaten hindurch und über die eifersüchtige Spannung der Dynastieen oder der Nationalitäten hinaus wird immer tiefer das natürlich sittliche Gefühl der Völ-

ker sie zum Bewusstsein gemeinsamer, humaner Zwecke und zu einem Bunde der civilisirten Staaten hindrängen, welcher allmählig die ganze bewohnte Erde zu umfassen sucht, um die gleichen Grundsätze ergänzenden Wohlwollens gegen Alle auszuüben. Es ist die Stufe des Weltstaatenbundes, in welchem die Idee der Menschheit zum ersten Male von Allen mit Bewusstsein gefasst und ihrer vollständigen Organisation entgegengeführt wird. Dies ist im Ganzen die Region der Zukunft; doch werden sich davon einzelne Anfänge, gleichsam unwillkürliche Zugeständnisse an die in uns schlummernde Idee der Menschheit, in unserm gegenwärtigen Völkerverkehre schon nachweisen lassen.

§. 159.

1. Das Recht des Krieges und Friedens.

Dies „Recht" zu beiden ist schon ein relativ ausgebildetes, geordnetes Verhältniss zwischen den Staaten. Der Friede wird als der regelmässige Zustand gewusst; zum Kriege bedarf es der rechtmässigen Veranlassung, für welche man den förmlichen Beweis zu führen (durch Kriegsmanifeste und öffentliche Erklärungen), für nöthig erachtet, um das Unrecht von sich hinweg auf den Gegner zu wälzen.

I. Nicht so verhält es sich in der unmittelbaren, sich selbst überlassenen Natürlichkeit des Völkerverkehrs. Weil hier der „befehlende Wille" gebricht (§. 126, I.), welcher innerhalb des Staates, und sei es in der dürftigsten Form der Stammeshorde, das bildende und ordnende Princip ist: so ist der Krieg, die äussere Gewalt, der gewöhnliche Zustand. Der Friede besteht in blossen Waffenstillständen. Dies war die durchgreifende Rechtsauffassung des Völkerverkehres im Alterthume und selbst noch im Mittelalter, wenigstens im Verhältniss zwischen den „Gläubigen" und „Ungläubigen". Bei den Griechen fand nur ein engeres Band und Rechtsverhältniss unter den stammverwandten Völkern Statt, besonders bedingt durch gemeinsamen Göttercultus und die damit zusammenhangenden Bundesanstalten, (wobei wir statt alles Andern an den Achäischen Bund und

das Amphiktyonengericht erinnern), während die sich ferner stehenden Stämme keinerlei allgemeines Band anerkannten, am Wenigsten in Bezug auf die „Barbaren". Nicht höher war bei den Römern das allgemeine Rechtsbewusstsein gestiegen, während sie das Privatrecht mit virtuosischer Kraft ausbildeten. Noch im Justinianischen Rechte wurde der Grundsatz beibehalten, dass alle Völker, mit denen kein ausdrückliches Bündniss bestehe, als „Feinde" anzusehen seien.*) Der Zustand der Sklaverei im Alterthume hing endlich, wie wir nachgewiesen haben, mit dieser Rechtsauffassung durchaus zusammen (§. 88.).

II. Dieser Zustand absoluter Feindseligkeit trüge in sich den Charakter unverbrüchlicher Dauer, weil ja eben der zwingende Wille über den Völkern fehlt, wenn nicht schon in diesen Naturstand hinein unwillkürlich die Regungen des Rechtsgefühls und des Wohlwollens wirkten. Wie sie aber als eine Macht sich kund geben, welche dem natürlich selbstsüchtigen Willen widerstreitet und so in gewissem Sinne widerwillig befolgt werden muss: tragen sie den Charakter religiöser Gebote und ihre Befolgung ist unter göttlichen Schutz gestellt; — was richtig verstanden völlig wahr ist, so gewiss der „Grundwille" im Menschen von ewiger, göttlicher Natur bleibt. Das Gastrecht, das Recht der Flehenden, die Unverletzbarkeit der Zufluchtsstätten — alles dies sind die ersten Milderungen des „Kriegsrechtes" im Privatverkehr, — die Heiligkeit der Gesandten und Herolde — die niederste Form des Völkerrechts, — wurden unter den Schutz der Götter gestellt, und ebenso die Verträge durch Eide und Opfer zu religiösen Acten erhoben. Und selbst bis in den Krieg hinein gelten gewisse mildernde Uebereinkommnisse des Rechts- und Ehrgefühls (vgl. §. 79, II. a): man kündigt ihn an mit feierlichen Gebräuchen durch Herolde — die *clarigatio* der Römer**) — wie die Ritter noch ihre Fehden für eine bestimmte Frist ansagten: — man schont die Frauen, Kinder, die Unbewaffneten. Und

---

*) S. Heffter „das Europäische Völkerrecht der Gegenwart" II. Ausg. 1848 Einleitung, S. 8 ff.

**) Quinctilian. VII. 3. 13., verglichen mit Liv. I. 32.

so vermenschlicht sich bei zunehmender Sitte und bei wachsendem Völkerverkehr durch die bewusstere Herausbildung jener ethischen Kräfte der Krieg immer mehr; eigentlich im Widerspruche mit seinem ursprünglichen Wesen, welches auf Vertilgung des Andern gerichtet war. Es entsteht der Begriff rechtmässiger und unrechtmässiger Kriege. Der Krieg soll ein Rechtsstreit zwischen unabhängigen Völkern sein, und der Frieden wird als der eigentlich regelmässige Zustand bei ihnen anerkannt. Hiermit sind wir im Ganzen auf der gegenwärtigen Culturstufe des „Völkerrechts" angelangt.

III. Grundbedingung dieses Verhältnisses ist die Anerkennung der Staaten unter einander als solcher selbstständiger und gleichberechtigter juristischer Personen. Sie schliesst ein Dreifaches von untergeordneten Bestimmungen in sich: zuerst die Anerkennung ihrer gegenseitigen Unabhängigkeit und Souveränität nach Aussen; (das Princip der „Nichteinmischung" folgt daraus; worin auf dieser, freilich noch untersten Stufe des Rechtsverkehrs der Staaten mit einander, die Maxime einer gesunden Politik liegt, die zugleich auch ein Zeichen innerer Stärke und Macht ist). Daraus folgt sodann das Recht bindende Verträge unter einander abzuschliessen, deren wechselseitig Verpflichtendes gerade die Folge der gleichen Berechtigung eines jeden dieser Staaten ist. Das Recht endlich, seine Bürger auch in fremden Staaten als die seinigen anerkannt zu sehen und den Schutz des eignen Staates auf sie übertragen zu lassen (durch Gesandte, Consuln oder durch blosse Pässe), ist die letzte Folge der vertragsmässigen Anerkennung des fremden Staates.

Dass übrigens alle diese Rechte nur durch Gegenseitigkeit erworben und bewahrt werden können, liegt im Begriffe des Vertrages selber. Was aber durch Gegenseitigkeit sich festsetzen lässt, vermag auch durch Vertrag bestimmt zu werden, und so können alle Verhältnisse zwischen den Staaten durch Verträge dauernd und für immer bestimmt werden. Der Friede scheint durch dieses Mittel „für alle Ewigkeit" befestigt.

§. 160.

2. Das Vertragsrecht der Staaten.

Der allgemeine Grundsatz des Völkerrechts ist zwar, dass die Verträge ebenso unverbrüchlich unter den Staaten gehalten werden sollen, wie unter den individuellen Rechtswillen. Aber die öffentlichen haben die gleiche Wandelbarkeit und Verletzbarkeit, wie die Privatverträge, weil sie auch auf den Vortheil gegründet sind (§. 98.). So können auch hier Rechtscollisionen oder wirkliche Vertragsbrüche eintreten. Diese ziehen einen Rechtsstreit nach sich; da jedoch zwischen Staaten, als schlechthin souveränen Persönlichkeiten, kein Richter und noch weniger ein Vollstrecker des Richterspruches vorhanden: so ist der verletzte Staat in den Zustand der Nothwehr getreten, und erhält das Recht der Selbsthülfe, deren äusserster Grad der Krieg ist. Und so entsteht uns innerhalb der Vertragsverhältnisse der Staaten selber das „Recht" des Krieges, weil der Vertrag gebrochen worden.

I. Das Recht der Selbsthülfe kann zunächst nur den Charakter der Repressalie haben; — bei Forderungen bestimmter Gegenstände, durch Beschlagnahme derselben bei dem Gegner, wo man sie findet, oder durch Aneignung eines Aequivalents aus den Gütern des schuldigen Theils, oder endlich durch Handlungen und Maassregeln, welche den Gegner zur Nachgiebigkeit oder zur Leistung schuldiger Genugthuung nöthigen sollen. Der Geist fortschreitender Humanität bei diesen Maassregeln fordert, dass sie so wenig als möglich die an sich unschuldigen Unterthanen des gegnerischen Staates beschädigen, sondern nur ihn selber: sodann dass die Repressalie selbst den Charakter der Vorläufigkeit und Restituirbarkeit behalte, wie der Arrest oder die Pfändung im Civilverfahren.

Der höchste Grad der Selbsthülfe ist der Krieg, welcher auf unbedingte Schädigung des Gegners gerichtet ist. Rechtmässig wird derselbe aber erst dadurch, wenn man diese Anwendung des äussersten Zwanges nur eintreten lässt, um einen rechtlichen Zweck zu erreichen, und nur so lange ihn übt, bis

derselbe erreicht ist. Er ist daher entweder ein Vertheidigungskrieg zur Abwehr eines ungerechten Angriffs, ohne dass man übrigens den Angriff wirklich abzuwarten hätte, wenn nur von Seiten des Andern eine wirkliche Gefahr droht; oder es ist ein Angriffskrieg wegen schon erlittener Rechtsverletzungen. Weiter kann auch ein Krieg gedacht werden zum Schutze und zur Abwehr gegen die Barbarei angränzender Völker. Hier hat man jedoch mit grösstem Leichtsinn sogleich Vertilgungskriege sich gestattet, während man bedenken sollte, dass die Civilisation zunächst eine erziehende Aufgabe hat und diese erst versuchen, wenigstens mit der Gewalt Hand in Hand gehen lassen soll. Verabscheuungswürdig endlich ist die Sitte der Aftercivilisation, aus Ursachen kaufmännischen Eigennutzes oder der Eroberungssucht fremden, anders civilisirten Völkern die eigenen Bedürfnisse oder die eigene Herrschaft aufzunöthigen, und wenn sie derselben sich erwehren, sie als rechtlose Barbaren zu behandeln. Der Opiumskrieg der Engländer gegen China, die „Razzien" der Franzosen in Algier sollen in der Geschichte der neuern Zeit mit der Brandmarkung des Abscheu's belegt werden.

Auch ein Principienkrieg ist ebenso rechtswidrig, als unzweckmässig und widersinnig, sei es um gewisse politische Grundsätze vom eigenen Lande abzuhalten, sei es um angriffsweise Propaganda für dergleichen zu machen, in der ältern Zeit für religiöse Interessen, in der gegenwärtigen für politische oder sociale. Gegen eine Denkweise mit Waffengewalt anzukämpfen oder sie gewaltsam äusserlich einzuführen, ist ein gleich Unmögliches. Weder die Sklaverei kann so erhalten, noch die Freiheit so erworben werden; beide sind Zustände innerer Bildung, welche durch jene Mittel nicht verändert wird.

II. Ist dergestalt der Krieg als ein rechtmässiges Mittel anerkannt worden um ein angethanes Unrecht von sich abzuwehren: so kann derselbe sogar unter bestimmten Verhältnissen einem Staate zur Pflicht werden. Dieser nämlich darf nicht, gleich einer Privatperson, die eigenen Rechte aufgeben und lieber Unrecht dulden als den zweifelhaften Kampf dagegen unternehmen: denn das Recht und Wohl, so wie die Ehre des Staates,

sind allgemeine, von seiner Existenz als selbstständiger Macht unabtrennliche Güter. Diese wesentliche Existenz, weil nur er selbst sich schützen kann, ist jedoch bei jeder Verletzung seines Rechtes und seiner Macht mitbedroht; er muss für sie einstehen. So ist es seine Pflicht, für sein Recht und seine Ehre in den Kampf zu gehen; ebenso die Pflicht jedes Staatsangehörigen, mit Beiseitsetzung seiner unmittelbaren Interessen, dem Staate Gut und Leben zu widmen, wenn dieser sie fordert. In seinem Staate nämlich wurzelt sein geistiger Beruf, durch welchen allein er in die allgemeine Entwicklung der Menschheit eingreift. Mittelbar vertheidigt er daher auch diesen, wenn er den Staat vertheidigt. Selbst wenn er über den Staat und die Nationalität hinaus einem rein geistigen Berufe lebt, — als Wissenschaftlicher oder als Künstler, oder in dem rein humanen Kreise des Seelsorgers — so dass hier eine Pflichtencollision eintreten zu müssen scheint, die der Pflicht gegen den Staat mit der gegen die Menschheit (nach Analogie der Collision zwischen „Berufs-" und „Liebespflichten": vgl. Ethik §. 77, b.): so liegt auch hier im innern sittlichen Wesen dieser Verhältnisse die Lösung jener Collision. Keiner darf sich der Angelegenheit des Vaterlandes entziehen, eben weil sie Selbstaufopferung von ihm fordert, deren Bewährung er sich nie ersparen soll, sei es auch nur um vor sich selbst seiner Opferbereitwilligkeit sicher zu werden. —

So schienen die Kriege, wie ein nothwendiges Uebel, sich verewigen zu müssen; denn ein durch Mittel der Gewalt durchgeführter Rechtsstreit findet niemals sein definitives Ende, weil nicht das Recht, sondern der zufällige Erfolg ihn schlichtet. Die Möglichkeit der Erneuerung des Kampfes bleibt stets übrig, sobald die vortheilhafte Gelegenheit sich aufthut; desswegen scheint die Kampfbereitschaft, durch wohlgerüstete stehende Heere u. dgl., eine weitere Pflicht jedes Staates: wir haben damit den gegenwärtigen Zustand der Staatenverhältnisse hinreichend angedeutet und sein unwillkürlich Unvermeidliches vollständig erklärt.

Dennoch ist er kein Nothwendiges, noch weniger sittlich Berechtigtes, wofür Hegel diesen Zustand hält, indem er, sogar

mit einem geringschätzigen Seitenblick auf Kant's Idee des „ewigen Friedens", behauptet, dass die „moralischen, religiösen und sonstigen Gründe und Rücksichten", welche vom Kriege abhalten könnten", mit Zufälligkeit behaftet bleiben;*) indem er weiter erinnert, das „sittliche Moment" des Krieges sei, dass er das Endliche, wie Besitz und Leben, in seiner Eitelkeit und Vergänglichkeit aufweise; Ernst damit mache, es als das, was es ist, als Nichtiges zu setzen: der Krieg sei das stärkste Hinderniss gegen das „Versumpfen der Menschen in den Friedensverhältnissen" u. dgl. Dies ist nun mehr erbaulich, als philosophisch gesprochen! Um von der Nichtigkeit der irdischen Güter praktisch belehrt zu werden, bedürfen wir fürwahr des Krieges nicht erst. Ob ferner die tiefe Verwilderung und Rohheit, welche der Krieg erzeugt, ein vortheilhafter Tausch sei gegen jene drohende Versumpfung im Schoosse des Friedens, bleibt höchst zweifelhaft; denn es ist nicht wahr, dass blosses Elend die Menschen sittlicher mache. Dass endlich, worauf Hegel fusst, ein jedes physische und sittliche Uebel — selbst Vergehen und Verbrechen — auch mittelbar ihre guten Folgen haben können (womit eben die Erbaulichkeit ihre Existenz in der Welt zu entschuldigen sucht): das lässt sie darum nicht weniger als Uebel oder als Unsittlichkeit erscheinen, mithin als das Auszurottende. Dies gilt vor Allem vom Kriege, der zugleich in seinen Folgen das verwilderndste, culturfeindlichste Uebel ist; und wenn Hegel ihm zu einer Art von Begriffsnothwendigkeit zu verhelfen suchte, so geschah es aus seiner steten Verwechslung von Erklären und in seiner „dialektischen" Nothwendigkeit Ableiten. Das in seiner factischen Entstehung vollgültig Erklärte ist damit noch nicht als eine nothwendige Erscheinung aufgewiesen.

III. Somit bleibt die allgemeine, recht eigentlich ethische Aufgabe nicht zu umgehen: wie dieser bewaffnete, kriegdrohende Friedenszustand aufhören könne? Nicht aus dem Gesichtspunkte des Rechts; denn aus diesem entsteht er gerade.

---

*) „Philosophie des Rechts" 2. Ausg. §. 333. S. 427 ff. Vgl. §. 324. S. 418.

Auch nicht durch Zwang oder Autorität; denn eine solche ist ja nicht vorhanden, wie es im Mittelalter eine Zeitlang und in vorübergehenden Fällen der Pabst oder die Kirche war, welche auch noch in unsern Tagen von Bonald und De Maistre zu dieser Rolle in Vorschlag gebracht worden sind.*)

Desshalb kann jene Möglichkeit nur in den geistigen Mächten gefunden werden, welche über das Recht hinausliegen und durch ihre geheime Gewalt sich stärker erweisen als dasselbe. Es sind die Ideen der Vollkommenheit und des Wohlwollens. Jene macht sich zunächst mit einer Art von innerm Zwange geltend — in der Vorstellung des Vortheils und des Nachtheils. Der Krieg muss nicht nur an sich als ein Uebel erkannt werden, dem in jedem Falle der Frieden vorzuziehen, sondern weit mehr noch (gleich der Fehde oder dem Zweikampfe) als ein unzuverlässiges Mittel sich Recht zu verschaffen. Der verletzte Theil wird häufig im Kriege zugleich noch besiegt, weil der mächtigere Staat gerade der verletzende ist oder weil die günstige Gelegenheit Grund der Verletzung geworden; und so scheint zunächst freilich der „Vortheil" ein kriegsbeförderndes Element, wie auch die Erfahrung dies bestätigt.

Aber die weltgeschichtliche Bildung schreitet weiter. Je mehr die politische Einsicht wächst über die wahren Quellen des Vortheils und des Nachtheils einer Nation, desto weniger wird auch nur die einfache Klugheit es zulassen, das zweifelhafte Glück auf die Probe zu stellen, um jene ohnehin zweideutigen Kriegsvortheile zu erringen. Bei aller möglichen Lust der Rechtsverletzung daher wird die vernünftige Berechnung dennoch den Staat abhalten, Veranlassung zum Kriege zu geben, weil der grösste äussere Erfolg desselben die innern Nachtheile nicht aufwöge. Je grösser sodann die Wahrscheinlichkeit für den Angreifer ist, besiegt zu werden, desto mehr muss die Neigung zum Kriege verschwinden, sobald kein Staat sich getraut, die entscheidende That des Angriffs zu wagen. Daher in der neuern

*) „Geschichte der Ethik" Bd. I. S. 703. 707.

Geschichte das Streben nach möglichstem Gleichgewichte an Macht: das System des „europäischen Gleichgewichts“, welches im vorigen Jahrhundert der Geist der äussern Politik war, freilich ohne die Kriege im Einzelnen zu verhindern, — wurde von Heinrich dem IV. gerade zu dem Zwecke erdacht, damit jeder Staat das Schwerdt des andern in der Scheide halte. Noch rationeller und tiefsinniger ist die von einem deutschen Staate zuerst angebahnte Entwicklung eines nationalen Kriegswesens, in dem das ganze Volk bewaffnet dasteht. Ein solches Volk ist in der Selbstvertheidigung unüberwindlich; aber zum Angriffs- und Eroberungskriege ist es untauglich. Lässt nun dies anerkannt vollkommenste und seines Erfolges gewisse Kriegssystem nur die Vertheidigung zu, während der Angriffskrieg, bei allgemeiner Einführung dieses Systemes, sicherlich zur Niederlage führt: so ist in der ausgebildeten Theorie des Krieges selbst der Punkt gefunden, der sein Aufhören nothwendig macht. Wird der Angreifer zuverlässig besiegt: so ist kein Krieg mehr möglich. Man muss sich um des eignen Vortheils willen hüten, die Rechte des andern Staates zu verletzen, oder wenn Rechtscollisionen vorhanden, den Weg der Vermittlung, des Schiedsgerichts, einschlagen, um sie zu lösen. Die Idee der Vollkommenheit hat in ihren unmittelbaren Wirkungen vollständig gesiegt.

Diese Einsicht scheint nunmehr immer entschiedener sich zu befestigen. Die Conflicte und widerstreitenden Interessen der gegenwärtigen Politik, welche sonst nur durch Krieg gelöst werden konnten, sucht man jetzt durch Unterhandlungen, Protokolle, Congresse zu schlichten, sei es auch nur, weil man den Krieg aus Geldmangel fast nicht mehr führen kann. Gewisse Schutzmächte fangen an sich zu bilden und schiedsrichterlich die Angelegenheiten der kleineren Staaten in die Hand zu nehmen oder die Garantie ihrer Erhaltung zu leisten. (So das Verhältniss der Europäischen Grossmächte zu Belgien, der drei Seemächte zu Griechenland, wo freilich die geheim widerstreitenden Interessen der Grossmächte nur durch gegenseitige Ueberwachung und durch das Schaukelsystem der wechselnden

Allianzen vom Ausbruche der Zwietracht abgehalten werden.) Kommt jetzt noch, seit dem Jahre der grossen Europäischen Völkeraufregung (1848), der fernere Umstand dazu, dass die Regierungen nach Innen auf schwankendem Boden stehen und alle Kräfte nöthig haben, um die inneren socialen Aufgaben zu lösen: so muss sich mehr und mehr dadurch jene unwillkürliche, ja vielleicht nothgedrungene Friedenspolitik befestigen, welche nicht wagt, an den bestehenden Zuständen zu rütteln, aus Besorgniss Alles zu verlieren. Der Abwägung des Vortheils verdanken wir den Frieden.

Hier nun scheint, gerade im gegenwärtigen Zeitraume, der Keim neuer Zerwürfnisse sich hervorzuthun. Keiner Gefahr sind wir jetzt näher, als dem Ausbruche politischer oder confessioneller Principienkriege. Könnte aber auch eine unglückliche Constellation dazu uns fortreissen: es wäre nur eine vorübergehende und letzte Phase der Kriege. Nicht die Staaten oder Völker werden durch entgegengesetzte Principien in Politik oder Religion getrennt, sondern diese Parteiungen reichen durch alle Völker hindurch. Sollte es zu einem solchen Kriege kommen, so müsste er Bürgerkrieg werden; — dergleichen wir in unserer widerspruchsvollen Gegenwart, dieser ungereimten Mischung von Cultur und Barbarei, freilich schon erlebt haben. Auf die Dauer jedoch kann dieser Zustand nicht haften: man muss erkennen, dass jene Principienkämpfe nur auf verfassungsmässige Weise innerhalb jedes Staates ausgestritten, d. h. zugleich geschlichtet werden können.

IV. Die Idee des „Wohlwollens" lässt sich auch ihrerseits niemals unbezeugt in den Völkerverbindungen; sie wirkt jedoch, ihrem Wesen zufolge, niemals von Staat zu Staat, sondern von Individuum zu Individuum, über alle Staats- und Völkergränzen hinaus. Der Staat als solcher darf gar nicht sich wohlwollend dem andern aufopfern: die Kraft seines Wohlwollens kann er pflichtmässig nur nach Innen richten, auf die seiner Pflege Anbefohlenen, deren Vortheile nach Aussen, gegen andere Staaten, er zu vertreten und zu schützen hat. Den andern Staaten gegenüber gelten ihm nur der Vortheil und das

Recht: zwischen unabhängigen Staaten giebt es daher lediglich „Rechtspflichten“, nicht „Liebespflichten“ zu beachten.

Die Individuen dagegen schreiten über diese Beschränkungen frei hinaus. Durch Handel, Wanderungen, Austausch geistiger und realer Güter erzeugt sich unwillkürlich ein Völkerverkehr, welcher der einstigen humanen Gemeinschaft vorarbeitet, von der auch die einzelnen Staaten nur die Träger und Mittel sind. Zunächst vertilgt er jenen begrifflosen Nationalhass und die neidischen Eifersüchteleien, welche bisher die Völker auseinander hielten: Patriotismus und Kosmopolitismus erscheinen nicht mehr wie zwei sich ausschliessende Zustände oder sich bekämpfende Tendenzen, sondern jeder als die nothwendige Gegenseite des andern. Wenn diese Denkweise der allgemeinen Bildung sich bemächtigt hat, so kann sie nicht umhin, auch auf die Staatsverhältnisse und deren Behandlung zurückzuwirken. Es entsteht ein natürliches Schaamgefühl der Staaten: Krieg, völkerrechtwidrige Rohheit, Bruch der Verträge erscheint nicht mehr als eine entschuldbare Selbsthülfe oder als schlaue Politik, sondern es wird für das beurtheilt, was es ist: für die Barbarei kurzsichtiger oder leidenschaftlicher Verblendung, indem auf dem Wege der Unterhandlung dies Alles weit sicherer wäre zu schlichten gewesen. Diesem Urtheile der öffentlichen Meinung zu trotzen, werden die Staaten immer weniger vermögen; und so wird die wachsende Bildung der Einzelnen die Staaten immer ausschliessender auf den Weg des Rechts und der Vertragsverhältnisse führen. Das „Vertragsrecht“ der Staaten hat sich vollständig ausgebildet und seinen Zweck nach Einer Seite vollständig erreicht. (Vgl. §. 159, III.) Sogleich nämlich wird sich ergeben, dass es auch noch in einer andern Richtung ausgebildet werden kann.

§. 161.

3. Der Weltstaatenbund.

Von jenem Standpunkte aus, hat er einmal sich befestigt, ist jedoch die Bahn zum „Weltstaatenbunde“ sicher, wenn

auch in langsamem Fortschreiten, eröffnet, während seine vollständigen Erfolge freilich ganz noch der Zukunft angehören. Jetzt kann in dieser Beziehung nur von sporadischen Anfängen, dunkel instinctiven Regungen, „frommen Wünschen“ die Rede sein, die uns jedoch um so denkwürdiger sind, als sie von Neuem auf das stätige Wirken der ethischen Kräfte in der Weltgeschichte hinweisen, die in den kleinsten Anfängen die umfassendsten Erfolge vorandeuten.

I. Der unterscheidende Charakter des neuen Stadiums ist so zu bezeichnen: dass der Staat sich hier im Dienste umfassender humaner Zwecke bekennt und in diesem Sinne, nicht mehr in dem gemein politischen des eignen Vortheils oder der blossen Staatsklugheit, mit den andern Staaten Vereine schliesst. Dies ist mehr als ein zeitweiser Vertrag, dies ist Bund zu nennen.

Wenn nämlich auf dem vorher charakterisirten Standpunkte (§. 160, III.) das Vertragsverhältniss darauf beschränkt war, die Rechte und Vortheile jedes Staates an einander abzugränzen und dadurch den Streit zu verhüten: so kann gleich ursprünglich jenes Verhältniss mit dem höhern Zwecke geschlossen werden, um das gemeinsame Wohl oder noch weiter das Wohl Aller zu fördern. Dann ist das Vertragsverhältniss aus dem Stadium des „Vortheils“ in das des „Wohlwollens“ getreten.

II. Aber jener leitet unwillkürlich zu diesem hinüber. Hat sich nur einmal die Rechtssitte unter den Staaten *befestigt*, durch offnen Vertrag, niemals durch Gewalt oder List, die drohenden Collisionen zu lösen: so thut sich auch ebenso gewiss zwischen ihnen das Princip der Association hervor, wie sich dies im Verkehre der Einzelnen ergab (§. 98). Es bedarf überall nur der Sicherung des Rechtes, um sogleich die Regungen des Vertrauens hervorzulocken. Ist daher auch nur im Verhältnisse der Staaten zu einander der allgemeine Rechtsboden befestigt, der Friede in den Gesinnungen gesichert: so melden sich sogleich die humanen Interessen, um der Form des Vertrages einen höhern Gehalt zu geben. Mit einem Worte: die

Association bemächtigt sich auch des Verhältnisses der Staaten zu einander.

Und auch hier ist sie der umfassendsten Ausbildung und Anwendung fähig. Sie kann eine doppelte Richtung einschlagen: entweder die Staaten verbinden sich, um ihre eignen Angelegenheiten gemeinsam zu ordnen, sei es im engern Verhältniss eines Bundesstaates, sei es in einem loseren, als Staatenbund. Oder sie können dies Bündniss sogleich dazu steigern, allgemein menschliche Angelegenheiten, rein humane Zwecke durchzuführen, womit offenbar das höchste Ziel der Staatenassociation erreicht ist.

Von beiden Formen sind bemerkenswerthe Anfänge schon gegeben. Vereinzelt gleichen sie jedoch Fragmenten eines unausgeführten Bauwerks. Erst in ihrem Principe verstanden und richtig gedeutet, können sie Veranlassung werden, dass man zum vollen Ausbau die Hand anlegt.

III. In ersterer Richtung geht die Verbindung der Staaten zum gemeinsamen Ordnen ihrer Angelegenheiten von dem umfassenden Gesichtspunkte aus, dass sie nicht nur sich betrachten dürfen als durch verschiedene Rechtssphären getrennte Individuen, sondern dass sie den Glauben besitzen an die Solidarität und Gemeinsamkeit ihrer wahren Interessen, damit sie bewusster Weise vom trennenden Standpunkte des Rechts in den „ergänzender Gemeinschaft“ übertreten. Dazu jedoch bedarf es der Civilisation in jeglicher Weise, der Bildung der Einsicht, wie der Gesinnung, bei den Staatenlenkern, wie bei dem ganzen Volke. Nur unter civilisirten Staaten sind solche Bünde möglich, und je mehr die allgemeine Bildung steigt, desto unaufhaltsamer entwickeln sie sich.

Handelsverträge machen hier den Anfang, und sind auch sonst der erste und natürlichste Anknüpfungspunkt für den Staatenverkehr überhaupt, der Zug des Windes, der den Samen der Civilisation über die Erde trägt! — Das Verhältniss schreitet dazu fort, sich für gemeinsame Interessen dauernd zu verbinden, — der Nationalität, der politischen Freiheit, der gemeinsamen Religion u. s. w. Diese Bündnisse sind nicht, wie

die Kriegs- oder überhaupt die politischen Allianzen, auf Zeit, sondern für immer geschlossen. Sie haben auch nicht mehr den ausschliessenden Charakter des „Vertrages *ad hoc*," sondern den umfassendern Sinn eines Interesse am Wohlergehen des andern Staates überhaupt, in dessen Beeinträchtigung oder Verminderung man die eigne Macht gefährdet erblickt.

Dies Princip hat sich längst im Einzelnen geltend gemacht, indem es zum Schutze der gemeinsamen Nationalität, Bundesstaaten, zum Schutze bleibender gemeinsamer Interessen, dauernde Staatenbündnisse, „natürliche Allianzen", Wahlverwandtschaften unter den einzelnen Staaten hervorrief, deren Zweck über den nächsten und unmittelbaren Vortheil weit hinausliegt. Aber dieser Geist der Verbündung muss sich entwickeln, entschiedener und bewusster hervortreten. Die „natürlichste" Allianz ist die der Sittigung gegen die Barbarei. Gleichwie der civilisirte Staat innerhalb seiner Gränzen und seiner Wirksamkeit jede Uncultur vertilgt, so ist es natürlich und unvermeidlich, dass die gleichgesinnten Staaten von höherer politischer Cultur sich an einander schliessen und solidarisch ihre Interessen mit einander verbinden gegen den Absolutismus oder gegen die Anarchie. Da die Bildung jedoch unwiderstehlich ist und schliesslich den Sieg behält: so muss dies natürliche Einverständniss civilisirter Staaten allmählig sich ausbreiten über die ganze Erde und einen Weltstaatenbund der Humanität gründen, der nicht mehr mit den Waffen der Gewalt oder des Zwanges zu kämpfen braucht, um die Gegner zu besiegen, sondern die „Waffen des Lichts" gegen sie wendet, die desto unwiderstehlicher sind, da jene zugleich von Innen her besiegt werden und entwaffnet sind durch die ihnen entrissene Macht über die Gemüther. In dem Umkreise civilisirter Staaten, vor der Macht einer hochgebildeten öffentlichen Meinung wird der religiöse Fanatismus oder die politische Knechtschaft es nicht mehr aushalten können, vor sich selber zu existiren. Die innere Schaam zwingt sie, sich zu verbergen.

Nichts geziemt übrigens der Ethik weniger, als mit unfruchtbaren Wünschen und phantastischen Velleitäten sich zu befassen.

Sie hat nur insofern das Recht mit Prophezeiungen hervorzutreten, als sie in der Wirklichkeit schon die Anknüpfungspunkte nachzuweisen vermag, die auf richtigem Pfade in jene von ihr behauptete Zukunft hinüberführen müssen. So ist es in vorliegendem Falle. Bis zu dem Grade humaner Bildung sind die Staaten in ihrem Verhältnisse zu einander schon gediehen; es ist eine Art höherer völkerrechtlicher Sitte geworden, — dass, wenn eine schwere Ungerechtigkeit, eine grobe Inhumanität begangen wird, man der Unterdrückten sich annimmt, die Flüchtigen nicht ausliefert, wohl gar officielle Verwendung eintreten lässt: ganz im Widerspruche mit dem Grundsatze der Nichteinmischung zwischen den Staaten, welcher auf dem Standpunkte des Rechts und der Verträge ohne Ausnahme gilt, ja eines der wichtigsten Souveränitätsrechte der Staaten ausdrückt. Nirgends tritt diese bedeutungsvolle Inconsequenz, durch die bezeichnet wird, dass man den alten Standpunkt des Völkerrechts factisch schon aufgegeben hat, deutlicher hervor, als in den confessionellen Angelegenheiten, weil in ihnen die rein humanen Interessen ihren nächsten und aufdringlichsten Ausdruck erhalten. Schon seit Vattel haben die Lehrer des Völkerrechts darüber verhandelt, ob es nicht einem auswärtigen Staate rechtlich gestattet sei, für die Confessionsverwandten in dem andern Staate zu intercediren, und der jüngste wissenschaftliche Bearbeiter des Völkerrechts findet die Entscheidung davon in dem Grundsatze: „dass wie es schon das Recht jedes einzelnen Menschen sei, dem widerrechtlich Gekränkten zu seiner und seines Rechts Erhaltung beizustehen: so müsse es auch das Recht der Staaten sein.“*)

Was folgt aus diesem einzelnen Falle? Offenbar die bedeutungsvolle Consequenz, dass über das allgemeine Rechtsverhältniss und die besondern Bündnisse der Staaten hinaus ein stillschweigender Vertrag sie umschliesst, den Grundsätzen des Wohlwollens (der „Humanität“) Geltung zu verschaffen und wenigstens

*) Heffter „das Europäische Völkerrecht der Gegenwart“, II. Aufl. S. 94. 95. Andere Fälle analoger Art giebt er S. 210. 211.

den gröbsten Verletzungen derselben zu wehren. Was aber darin dunkel und vereinzelt wirkt, kann und wird einmal als allgemeiner Grundsatz nicht nur ausgesprochen, sondern auch befolgt werden; denn was im Einzelnen wirksam war, vermag es auch im Ganzen zu werden. Der Abschluss der „heiligen Allianz" hat das epochenmachende Verdienst, jene Grundsätze wenigstens ausgesprochen zu haben. Hier ist zum ersten Male die Idee einer Staatengesellschaft förmlich anerkannt, welche in ihrem gegenseitigen Verhältniss und im Innern von sittlichen Grundsätzen geleitet werden solle. Dass dieser Bund in seinen eigentlichen Wirkungen unfruchtbar geblieben, ja geradehin eine verkehrte Ausdeutung erhalten habe, berechtigt uns nicht zur Vermuthung, dass jene Regungen ursprünglich nicht aufrichtig gemeint gewesen seien.*)

IV. In der zweiten Richtung einer Zusammenwirkung der Staaten zu weltbürgerlichen, wie humanen Zwecken, hat sich schon weit früher und weit entschiedener ein gemeinsames Bewusstsein unter den Völkern erzeugt, welches in gewissen völkerrechtlichen Gebräuchen, noch ausdrücklicher in bestimmten kosmopolitischen Verträgen zu jeder Zeit sich einen der allgemeinen Culturstufe des Volks entsprechenden Ausdruck giebt. Wenn wir zeigten (§. 79, II., a.), dass bis in die rohesten Entartungen eines wechselseitigen Zerstörungstriebes dennoch Spuren völkerrechtlicher Sitte sich verrathen, welche gleichsam wider ihren eigenen Willen den Menschen die eingeborene Macht ihres Wohlwollens empfinden lassen, so hat sich dies wichtige Princip welthistorisch immer weiter ausgebildet und jetzt zum Begriffe eines Weltbürgerthums abgeschlossen, dem die Folgezeit noch entschiedenere Durchführung zu geben hat.

Die Grundlage in allen diesen höchst mannigfaltigen Erscheinungen ist das Gefühl für den Werth und die Bedeutung des Menschen an sich, kurz das „Wohlwollen", welches bis in

---

*) Ueber den Charakter und die Folgen dieses an sich wichtigen Ereignisses vergl. man Schmidt-Phiseldeck: „Die Politik nach den Grundsätzen der heiligen Allianz" Kopenhagen 1822.

sein intensivstes Gegentheil, Krieg und Feindseligkeit, sich nicht unbezeugt lässt. Unantastbarkeit der Gesandten, Schonung der Gefangenen und Wehrlosen, Pflege der Verwundeten forderte schon seit den ältesten Zeiten die Kriegssitte. Zur wahren Grossmuth gegen den Feind erhob sich der Rittersinn in der Blüthe des Mittelalters. Im modernen Völkerrechte endlich ist es ausgesprochener Grundsatz geworden: dass der politische Feind nicht mehr der persönliche sei, dass überhaupt das Recht des Krieges und der Eroberung in keiner Art auf den friedlichen Bürger und auf das Privateigenthum ausgedehnt werden dürfe.*)

Ebenso werden die Bündnisse der Staaten immer mehr auf Interessen allgemeiner Menschlichkeit ausgedehnt: die Verträge, früher gegen die Seeräuberei, jetzt gegen den Negerhandel, zur Beförderung der christlichen Missionen, zum allgemeinen Schutze des litterarischen Eigenthums, zur Förderung wissenschaftlicher Entdeckungen, zum Schutze des Weltverkehrs, und vieles Andere dieser Art, sind Beispiele davon. — Endlich wird immer entschiedener anerkannt und als leitender Grundsatz ausgesprochen: dass der Mensch als solcher, Rechte auf Schutz und Sorge in jedem Staate habe, in welchem er unmittelbar auch nicht Bürger ist. Das Staatsbürgerthum entwickelt sich immer entschiedener zum Weltbürgerthume, so dass Jeder dereinst hoffen darf, in welchen Staat der Erde er auch eintrete, überall von derselben humanen Sitte und denselben schützenden Gesetzen umgeben zu sein. Dies ist die einzig mögliche Form des Universalstaates: alle andern Entwürfe sind unausführbare Theorieen, indem der Staat seinem Begriffe nach nur eines beschränkten Gebietes von Wirksamkeit mächtig ist. Selbst der „Weltstaatenbund" lässt sich nur so verwirklicht denken, dass er die gleichen Grundsätze hoher Gesittung überall hinbringt und so allseitig friedliche Anknüpfungen möglich macht; nicht als ein wirklich organisirter, vertragsmässig über den ganzen Erdball verbreiteter politischer

*) Dieser Grundsatz ist im gegenwärtigen Völkerrechte nach allen Bestimmungen sorgfältig ausgebildet: vgl. Heffter a. a. O. §. 119. 125. 131, II.—IV.

Bund. Das Entscheidende für ihn ist, dass alle Staaten dazu sich bekennen, in ihrem letzten Ziele nur um der Menschengemeinschaft willen da zu sein.

So hat sich ergeben, wie im Begriffe des Staates und der Staatengemeinschaft selber der höhere Begriff sittlicher Menschengemeinschaft sich bildet, deren Reich wir nun in dem ihr eigenthümlichen Gebiete: der „Menschengemeinschaft durch Cultur und Humanität", näher zu betrachten haben.

DRITTE UNTERABTHEILUNG.

Der Organismus der humanen Gemeinschaft.

---

§. 162.

Umfang dieses Begriffes.

Im Staate und allen seinen Formen hat sich die Menschengemeinschaft, auf rechtliche und bürgerliche Freiheit gegründet, in ihrer vollständigen Verwirklichung gezeigt. Der Organismus des Staats und der bürgerlichen Gesellschaft ist die zur festen Ordnung des Rechts und der äussern Wohlfahrt erhobene Möglichkeit aller Freiheit und Gemeinschaft; mithin auch die ordnende und erhaltende Bedingung aller sittlichen Gemeinschaft und innern Wohlfahrt. Darin liegt zugleich der Begriff, der uns jetzt beschäftigen soll.

Jene im Staate Vereinigten sind ausserdem nämlich individualisirte Geister („Genien"), in deren Jedem die „Ideen", die Fülle des ewigen Geistwesens, auf eigenthümliche Weise sich darstellt und darauf gegründete Wechselanziehung hervorbringt („Ethik" §. 9. S. 30. 31). Der verwandte Genius, zum Gefühl und Bewusstsein seiner selbst gelangt, sucht damit sein Ergänzendes im Andern. Aber es sind die freibewussten, auf sich selbst gestellten Persönlichkeiten, welche sich wählen und vereinen, nicht mehr die in den Naturgrund versenkten unmittelbaren Anziehungen der Stammgemeinschaft oder der Geschlechtsdifferenz, ebenso wenig die wechselnden, auf Vertrag oder Bedürfniss gerichteten Anknüpfungen des bürgerlichen Lebens. Erst hier daher tritt der Mensch als solcher, das freie und bewusste

Geistwesen, in den ethischen Process, und offenbart die unendliche Mannigfaltigkeit und den Reiz der Individualitäten. Es ist die Stätte, wo die Menschheit hervorgebracht wird, und den also erzeugten Verkehr können wir überhaupt damit den humanen nennen und dem „Organismus der bürgerlichen Gesellschaft" im Staate gegenüber, als den „Organismus humaner Gemeinschaft" bezeichnen.

Wie vielfach dies Gebiet sich gliedere, hat sich gleichfalls schon ergeben (§. 109, 3). Es umfasst einerseits Kunst- und Erkenntnissgemeinschaft — mit überwiegendem Hervortreten der „Idee der Vollkommenheit" — obgleich bei dieser Art von Gesellungen auch Wohlwollen vorausgesetzt und erzeugt wird. Andrerseits bildet der Verkehr die auf Wechselanziehung des ganzen Gemüthslebens gegründete humane Gemeinschaft: — mit überwiegendem Vorwalten der „Idee des Wohlwollens", wiewohl auch hier Vervollkommnungsbedürfniss vorausgesetzt und Vollkommenheit erzeugt wird.

Erstes Capitel.

Die Kunst- und Erkenntnissgemeinschaft.

A. Die Kunstgemeinschaft.

§. 163.

1. Die Universalität und die individuelle Naturform der Kunst.

Das Schöne stellt die Vollkommenheit, das Wesen, den „immanenten Zweck" der natürlichen und geistigen Realitäten in anschaulichem Bilde dar, das Ewige und Allgemeine der Dinge in der fasslichen Gegenwart einer begränzten Sinnenerscheinung. Somit ist die Idee des Schönen zugleich das Wahre, nicht aber wie es theoretisch, durch „discursives Denken", erzeugt und auf unsinnliche Weise erkannt, sondern in sinnlichem, aber völlig zutreffendem Gleichnisse vergegenwärtigt wird. Was theoretisch Begriff heisst, wird im Reiche des Schönen das „Ideal", welches sobald es durch einen Act innerer Offenbarung

dem Geiste erschienen ist, um der eigenen eingeborenen Vollkommenheit willen zu seiner Hervorbringung treibt durch gestaltende Phantasie. Seine Erzeugung ist daher keine bloss menschlich endliche That, sondern recht eigentlich der Einschlag einer neuschöpferischen Macht in den Bereich des Endlichen und im Kreislauf Wiederkehrenden, ein völlig originales Gebilde aus ihm hervorrufend, — das Kunstwerk, von den unwillkürlichen Regungen eines geistreich sinnbildenden Wortes oder einer ausdrucksvollen Melodie („Einfälle" nennt sie bezeichnend unsere Sprache), bis zu den bewussten Eingebungen des gewaltigsten Bild- oder Tonwerkes.

I. So weit im Ganzen dürfen wir unter den gegenwärtigen wissenschaftlichen Vertretern der Aesthetik Uebereinstimmung voraussetzen über das Wesen des Schönen und das Eigenthümliche seiner Erzeugung. Unbeachteter dagegen ist geblieben, was uns hier wichtig zu werden verspricht, seine tiefe Uebereinstimmung mit dem Sittlichen und dessen Hervorbringungen. Das eigentlich sittliche Handeln hat die entschiedenste Analogie mit dem künstlerischen Darstellen. Bei beiden ist ihr Quell „Eingebung", ein Gesicht, welches den Geist ergreift und ihn über seine Endlichkeit heraushebt. Bei beiden ist daher auch Begeisterung — das unmittelbare Gefühl des Erfülltseins von einer mehr als menschlichen, die Einzelpersönlichkeit übersteigenden Macht — das charakteristische Kennzeichen. Hier ergreift das Gesicht den Willen, so dass „nicht der subjective Einzelwille, sondern durch ihn hindurch der ewige Wille des Guten handelt" (Ethik, §. 50. S. 194): dort wird die Phantasie ergriffen von dem urbildenden und urschöpferischen Phantasievermögen, welches wir als eine göttliche Eigenschaft und Thätigkeit anzuerkennen gedrungen sind, deren Voraussetzung aber völlig unerklärlich bleiben würde, wenn sie nicht als die Eigenschaft und Thätigkeit eines selbstbewussten persönlichen Gottes gedacht wird. So sehr bleibt es wahr, was wir schon an anderer Stelle behaupteten, dass eine gründliche Erklärung der künstlerischen Thätigkeit nur vom Standpunkte des Theismus aus möglich sei. Umgekehrt ergiebt sich

aber auch bei dieser Veranlassung durch die schlagende Parallele mit der Kunsterzeugung, dass der sittliche Wille und die ganze Welt der Sittlichkeit nicht weniger in die Sphäre des „absoluten Geistes" gehöre, als wie die Hegel'sche Philosophie dies der Kunst zugedacht hat. —

II. Desshalb hat das Schöne absolute Universalität und Gemeingültigkeit; — in doppeltem Sinne: schlechthin alles Wirkliche ist darstellbar in der Form der Schönheit nach den verschiedenen Sphären der Kunst und ihrer Darstellungsmittel. Alles sodann, was wahrhaft „schön" ist, d. h. was durch Eingebung aus jener Urquelle der Phantasie stammt, ist schlechthin gemeingültig für alle untergeordneten Einzelphantasieen. Es regt sie unmittelbar an zur aufnehmenden Reproduction des Dargebotenen. Dies ist es, was man „Gefallen" nennt, und dies ist zugleich der tiefste und allein erschöpfende Erklärungsgrund desselben. („Dies gefällt mir" heisst nur: ich bin durch eine ihm beiwohnende ästhetische Evidenz unmittelbar genöthigt, es zu reproduciren.)

So ist jedes (wahrhafte) Kunstwerk nicht minder eine durchaus allgemeingültige That, wie der Erfindung einer theoretischen Wahrheit, und mit einer analogen Evidenz ästhetischer Ueberzeugung behaftet, wie jene der theoretischen. Es reizt unwillkürlich zur übereinstimmenden Nachconstruction in Allen, die es ergreifen, und erregt so in ihnen eine analoge Stimmung. Das Kunstwerk, wie allgemeiner jede Kunstproduction, ist daher ein Gemeinschaftstiftendes in seinem Resultate, in der dadurch erregten Stimmung.

Diese Uebereinstimmung jedoch ist unmittelbar, in dem Ausgangspunkte des künstlerischen Producirens, unwillkürlich wie unbeabsichtigt. Das ächte (nicht bloss epideiktische) Produciren des Künstlers geschieht um des Kunstwerks, nicht um der dadurch erregten Gemeinschaft willen. Dies ist einer der Grundunterschiede der künstlerischen Thätigkeit von der sittlichen.

III. Die bildende Phantasie bedarf sogleich nun eines Stoffes, an welchem sie ihr Gesicht zur objectiven, äusserlichen Ge-

staltung bringt und so der Gemeinschaft hinstellt. Alles kann zu diesem Darstellungsmittel werden, was von den Naturobjecten durch menschliche Thätigkeit gestaltbar ist, von dem flüchtigen Klange bis zum harten Steine. Das nächste Darstellungsmittel für den Menschen jedoch, worin er unwillkürlich und eigentlich ununterbrochen Künstler wird, ist der menschliche Leib, in Geberde und Ton; und in beiden kann man den ersten Ausgangspunkt, wie den Grundtypus des Gegensatzes aller Künste finden. Mimik, Sculptur, Architectur, Malerei sind ihrem ersten Ursprunge nach immer nur höhere Steigerungen und Ausbildungen der Geberde, des Verkörperns eines Gesichtes mittels gestaltender Phantasie. Daher auch die bildende Kunst immer mehr sein muss, als bloss Nachahmung der Natur: bis in die Genremalerei hinein muss im Kunstwerke die erhöhtere Stimmung, welche die Vollkommenheit des dargestellten Naturgegenstandes erzeugt hat, zur Geberde geworden sein. Ebenso sind Musik und Poesie nur Steigerungen und Ausbildungen des Tones; dort die höchste Steigerung des Gesanges in vielstimmiger Musik, hier die höchste Steigerung der Sprache in prosaischem oder poetischem Rhythmus: — welches Alles die eigentliche Aesthetik von hier aus weiter zu verfolgen hat.

IV. Durch diesen Reichthum sich ergänzender Kunstgebiete ist nun eine Universalität der Kunstdarstellung aufgethan, in welcher alle Formen der Wirklichkeit in schöner Erscheinung, vergeistigt und versinnlicht zugleich, gereinigt und dennoch auf's Innigste uns nahe gerückt, wiedererstehen können. Der ganze geistige Bildungsschatz eines Volkes, Zeitalters, einer Culturepoche kann, — und soll daher — in solchen künstlerischen Gegenbildern verklärt und geadelt, dem lebenden Geschlechte dargeboten werden, damit jede Gegenwart ihrer Bildung darin froh und gewiss werde und damit sie auch jeder Folgezeit zum aneignenden Genusse überliefert werden könne. Dies ist der höchste, recht eigentlich ethische Sinn der Kunst, wodurch sie aus Gemeinschaft hervorgeht und auf stets erweiterte Gemeinschaft gerichtet ist. Hierdurch erhält sie jedoch einen nationalen Ausgangspunkt und Hintergrund: es sind nicht bloss

allgemeine künstlerische Typen, sondern genau bestimmt durch alle äussern und innern Naturbedingungen eines Volkes nach Land, Sitte, Beschäftigung, welche sich in seinen Phantasieerregungen unwillkürlich wiederspiegeln.

Diese gegebenen Naturbedingungen sind das zweite, individualisirende Moment in jeder Kunstleistung und Kunstaneignung. Sie gehen bis auf die Eigenthümlichkeiten des Racetypus herab, indem z. B. die Meisterwerke der griechischen Sculptur, so sehr sie für uns eine relative Universalität anzusprechen haben, dennoch durchaus nur Schönheitsideale der kaukasischen Race darstellen, während die Phantasie eines Negers oder eines Mongolen unfähig ist, reproducirend sie sich anzueignen.

So erklärt sich, wie kein Volk, keine Culturepoche ohne eigenthümliche Kunst, wenigstens ohne ein Analogon derselben, gefunden werde, mag es bei den wilden Nationen ganz noch in der gebundensten Form der Geberde und des Tones (in wilden Tänzen und Kriegsgesängen) oder in der zufälligen Schmucklust und den Zierrathen ihrer Waffen und Geräthe sich ausprägen. Kein Volk ohne Kunst, so wenig wie ohne eigenthümliche Darstellung der ethischen Ideen in Recht und Sitte.

Und hier sind wir zur Stelle, wo der ethische Process der ergänzenden Ausgleichung von Kunstproduction und Kunstaneigung beginnt.

§. 164.

2. Der Gegensatz und die Ausgleichung von Künstler und Kunstliebhaber.

Jeder ist in irgend einem Grade geborener Künstler; und nur verschiedene Intensität und Reichthum seines darstellenden Vermögens unterscheiden ihn von dem eigentlichen productiven Künstler. Auch im niedersten, an Erregungen ärmsten Gefühlsleben schlummert wenigstens eine Kraft gestaltenbildender Phantasie, welche sich vielleicht nur in der Form des nächtlichen Traumes Luft macht, dessen Gebilde, wie längst nachgewie-

sen worden,*) unverkennbare Analogie mit unwillkürlicher Kunstproduction haben.

Der Keim zur Erregung dieses Vermögens ist jede (bleibend) intensive oder (vorübergehend) erhöhtere Stimmung: jedes starke Gefühl (Begeisterung) macht beredt, erhebt die Sprache zur Bildlichkeit; jeder erregende Affect (Zorn, Muth) steigert das symbolisirende Vermögen, um jene Stimmung unwillkürlich in einem Sinnbilde darzustellen, welches durch Mittheilung ebenso unwillkürlich dieselbe Stimmung in den Andern hervorruft, obgleich der Kunsttrieb, aus welchem dies Symbol hervorgegangen, ein durchaus individueller — noch nicht ethisirter, „gebildeter" ist. Diese Umbildung des Gefühlten in ein Symbol ist das eigentlich Unberechenbare, Künstlerische (Poetische), ein Neuerzeugen; es ist zugleich die Kunst in niederster Naturform, deren jedoch Jeder in höherm oder geringerm Grade mächtig ist. Die naiven Aeusserungen der Kinder, worin sie ein sie überwältigendes Gefühl sinnbildlich aussprechen, der energische Sinnspruch eines Helden, sind, weil symbolisirend, natürlich-künstlerische Thaten, ein anfangendes, vielleicht in seiner Entstehung ersticktes Gedicht.

II. In dieser „angeborenen" Künstlerschaft ist jeder individualisirt auf doppelte Weise: theils in Bezug auf die Sphäre seiner Kunstproduction. Je grösser und intensiver der Kunsttrieb ist, desto mehr stellt er sich nur in Einer Richtung dar, etwa die verwandten Künste noch mit heranziehend: — Michel Angelo war Bildhauer, Maler und Architekt; ebenso kann der Dichter auch den bezeichnenden musikalischen Ausdruck seinem Gedichte hinzuerfinden. Selten aber wird ein Uebergreifen in ein schlechthin anderes Darstellungsgebiet gelingen.

Theils ist Jeder individualisirt in Bezug auf den Grad seines productiven Vermögens, welches hier als specifischer Unterschied sich darstellt zwischen neuerzeugender oder bloss nachfühlender (nachconstruirender) Kunstproduction. Es

*) Wir erinnern an die Untersuchungen von Schubert, Steinbeck, Ennemoser u. A.

ist nämlich an den schon oben (§. 163, II.) nachgewiesenen Satz noch ausdrücklicher zu erinnern, dass der Genuss eines Kunstwerks Nacherzeugung desselben sei, dass wir uns darin ebenso wenig passiv verhalten, als etwa im theoretischen Zustande des Lernens und Aneignens fremder Einsicht. Der productive Künstler (in engerm Sinne) wird daher dem Andern von weniger erregbarem Vermögen (dem Kunstliebhaber), wie durch geistige Infection, die eigenen, in ihm schlummernden Gefühle wecken und so ihm selber den verborgenen Reichthum seines Innern zum Bewusstsein bringen. Aber Jeder ist eigenthümlich productiv, wie eigenthümlich empfänglich; und so vermag eine stets wechselnde Ausgleichung der Gefühlserregungen zwischen Allen einzutreten. Auch hier verläugnet sich die Analogie mit der theoretischen Mittheilung nicht: alles (ächte) Lehren kann gleichfalls die in uns schlummernden Wahrheiten nur wecken, wodurch allein die Thatsache der Evidenz, der „Ueberzeugung", erklärlich wird. Aber auch hier ist der weckende Wechselaustausch der Ueberzeugungen ein unendlicher, immer neue Gemeinschaft entzündender.

III. Hierin liegt nun die eigentlich ethische Wurzel aller Kunstgemeinschaft: sie besteht in unablässiger Wechselergänzung zwischen der neuerzeugenden und der nachfühlenden Kunstproduction. Dieser Austausch von Gefühlserregungen findet nun auf unwillkürliche Weise ununterbrochen statt, und begründet jene Neigung oder Abneigung unter den Individuen, von denen man am Wenigsten bewusste Rechenschaft abzulegen vermag, weil sie in die Sphäre der unwillkürlich künstlerischen Selbstdarstellung der Persönlichkeit hineinfällt, die sympathisch oder antipathisch oder auch, bei schwach hervortretender Eigenthümlichkeit, indifferent wirken kann, jedesmal aber den ersten Anknüpfungspunkt für die Gemeinschaft bildet. Was wir „Stimmung" nennen, ist eigentlich nur dies unwillkürlich Künstlerische (Gefühlproducirende, wie Gefühlerregende) im Menschen nach seinen dunkelsten Anfängen: sie ist die unmittelbarste Darstellung der Person in ihrer Totalität, wie zugleich in ihrer einzelnen Erregung.

Dies ist daher das gegebene, der Kunst verwandte oder in seinen höchsten, bewusstesten Graden zur wirklichen Kunstdarstellung übergehende Element in aller Gemeinschaft, was hiermit über seine Naturanfänge hinaus ethisirt werden soll, dessen ethische Momente aber gerade hierher fallen, in das Gebiet der Kunstgemeinschaft.

Wenn wir nämlich von Beherrschung der Stimmungen (Launen u. dgl.) sprechen: so ist dies nur die negative, „ascetische“ Seite der Tugendbildung (vgl. Ethik §. 55), indem abstracte Stimmungslosigkeit (Apathie) künstlich in sich hervorzubringen, wenn es auch möglich wäre, gerade das Unsittliche, den ethischen Process der Anknüpfungen Hemmende sein würde. Desshalb ist vielmehr positiv die rechte Stimmung in sich hervorzubringen oder eigentlicher noch: dieselbe ist an sich schon die unabtrennliche Folge und der stete Begleiter der Tugend, als sittlicher Begeisterung (§. 58), das unverlierbare Gefühl der freudigen und vollgenügenden Sicherheit des eignen Innern. Wie gelungen aber dieselbe stets nach Aussen hin sich darstelle, darin liegt gerade das Element des Künstlerischen, unendlich Perfectibeln. Aber dies Künstlerische ist hier keinesweges gerichtet auf die praktische Gestaltung des Willens und der einzelnen Handlungen, kurz nicht eigentlich auf das, was wir in der Tugendbildung „Weisheit“ und „Besonnenheit“ nannten (Ethik §. 59): — sondern auf die unmittelbare und ungetheilte Darbietung der Person von ihrer geistigen, wie natürlichen Seite, in allen Gestalten des Verkehrs; und es ist nicht der Inhalt, sondern die Form dieser Darbietung. Mithin fällt es recht eigentlich dem Aesthetischen zu; es ist dasjenige, was in der „schönen Sittlichkeit“ erstrebt und durch sie am Gelungensten verwirklicht wird (Ethik §. 49): — die vollkommene Harmonie zwischen dem begeisterungsvollen, von der Liebe des „Guten“ erfüllten Innern und seiner äussern Selbstdarstellung in jedem Gebiete des Sichöffnens, wie des Aneignens. Es ist daher die stete Ausgleichung von Kunstdarstellung und von Kunstaneignung, was ohne einen bestimmten Grad ästhetischer Cultur gar nicht möglich ist.

IV. Hiermit ist das gegenwärtig zu betrachtende Gebiet vollständig umschrieben. Es ist vom mannigfachsten Inhalte und grösstem Umfange; denn es reicht von den unmittelbarsten Gefühlsmittheilungen an bis in die umfassendste Kunstdarstellung hinauf. Der harmonische Eindruck einer gebildeten, durch sittliches Maass gehaltenen Persönlichkeit beruht ebensowohl auf ästhetischer Darstellung und ästhetischer Aneignung, wie die Wirkung des grossartigsten Kunstwerks; und der Künstler legt nicht minder im ganzen Umfange seiner Werke die Eigenthümlichkeit seiner Gefühlsweise nieder, gleichwie der gewöhnlichste Mensch es thut in einem Worte oder einer charakteristischen Geberde, als den kleinsten und unwillkürlichsten Kunstproductionen. Beides ist nur dem Grade, nicht dem Wesen nach verschieden: desshalb ist ästhetische Gefühlsbildung ein nothwendig Mitbestimmendes in aller ethischen Gemeinschaft.

a. Das Ethische aller Kunst besteht in dem Idealisiren alles Gefühlslebens, d. h. dem Reinigen desselben von dem bloss sinnlichen Stoffe. In der Kunst, sei sie erzeugend *oder* aneignend, wird nicht nur die sinnliche und vergängliche Unmittelbarkeit, sondern darin ein Allgemeines und Geistiges gefühlt. Die ganze Sinnenwelt wird dadurch zum Symbole des Geistes erhoben; Entsinnlichung der Natur oder Versöhnung, Vermählung, von sinnlicher Unmittelbarkeit und Geist auf dem Wege des Gefühls ist die Aufgabe aller Kunst. Die Natur wie die Geschichte, die gesammte Facticität soll zum Sinnbilde eines in ihm sich darstellenden Geistigen werden; — des Schönen, Wahren, Guten oder Heiligen, je nach der vorwaltenden Gemüthsrichtung der fühlenden Individualität; — und so ist es aufs Eigentlichste ästhetische Stimmung, wenn der Religiöse in den äusserlich verworrenen Erscheinungen des Lebens eine göttliche Leitung erblickt, der Sittliche bis in die abstossende Hässlichkeit des Lasters Spuren des eingebornen Guten herausempfindet zu sittlicher Anknüpfung, oder der Denker im Spiele der heterogensten Erscheinungen das Eine, durchwaltende Grundgesetz ahnet. Aber diese ganze, unendliche Aufgabe der Kunst, alle sinnliche Erscheinung zum geistigen Symbole

zu erheben, kann nur die ganze Menschheit durch zusammenwirkendes Kunstleben allmählig lösen.

Die ethische Vollkommenheit ist sonach eine durch ästhetische Gefühlsbildung mitbedingte: diese jedoch ist nur durch unablässige Kunstgemeinschaft Aller möglich.

b. Das Ethische der Kunstgemeinschaft daher besteht in der bewussten und unablässig fortgesetzten Wechselergänzung von erzeugender und aneignender Kunstproduction. Diese Art der Gemeinschaft geht aus von dem Individuellen des Gefühles und der darstellenden Phantasie und strebt auf universelle und dadurch ergänzende Aneignung hin. Jeder soll sein Gefühl über seine individuellen Schranken in's All erweitern, so dass ihm dies in seinen vergänglichen Erscheinungen immer mehr zum Symbol erhoben werde des darin gegenwärtigen unvergänglichen Geistes. Die intensivere Vorfühlung dabei ist die That des Künstlers und der Effect des Kunstwerks (§. 163, IV.). Und so ist Jeder nach seiner Gefühlseigenthümlichkeit erzeugender Künstler und aneignender Kunstliebhaber zugleich. Ein Jeder soll daher dem Andern sein eigenthümliches Gefühlsorgan leihen, um es so viel als möglich über die Gemeinschaft auszubreiten; umgekehrt aber jeder eigenthümlichen Gefühlserregung offen sich hingeben, um sein eigenes Gefühl vielseitiger auszubilden. So gehen Kunstbildung und Geschmacksbildung in unendlicher Perfectibilität mit einander Hand in Hand.

c. Jene, die Kunstbildung, ist desto ethischer, je reiner, wahrer, objectiver (unvermischter mit zufälligen subjectiven Elementen) das Gefühl des Gegenstandes im Kunstwerke durch gestaltende Phantasie ausgedrückt wird. Darin besteht das wahre Streben nach Idealisirung. Das „Ideal“ in der Kunst ist die wahre Objectivität oder der Gegenstand selber, „*sub specie aeterni*“ künstlerisch erschaut. Je mehr jene Idealisirung gelingt, desto ethisch gelungener zugleich ist das Kunstwerk; denn es gehört der ganzen Menschengemeinschaft an, ohne seine geistige Individualität und Fasslichkeit im Geringsten einzubüssen.

d. Diese, die Geschmacksbildung, ist desto ethischer, je hingebender, treuer und vielseitiger das dargebotene Kunstwerk aufgenommen und reproducirt wird, je mehr zugleich der Sinn der Aneignung sich erweitert in intensiver und extensiver Richtung, ohne darum den festen Charakter der Kunstbildung und die Schärfe des Urtheils im Geringsten einzubüssen.

Für Beides aber ist Grundbedingung die Selbstentäusserung des Gefühls, das Ueberschreiten der subjectiven Schranken desselben: dort das Abstreifen jedes Manierirten, Eingewöhnten durch unablässige künstlerische Selbsterneuerung; hier das Ankämpfen gegen die eigene Unempfänglichkeit für ungewohnte Gefühlsaneignungen durch stets sich erweiternde Geschmacksübung. In beiderlei Hinsicht kann man daher von eigentlicher Entselbstung — Sittlichkeit und Gewissenhaftigkeit — des Künstlers und des Geschmackausbildenden sprechen. Davon ist kein Inhalt ausgeschlossen, der überhaupt durch Gefühlsübertragung mittheilbar ist, gränze er an die untersten, flüchtigsten Erregungen, die jeder gelegentliche Verkehr veranlasst, oder erhebe er sich zu den umfassenden Darstellungen eigentlicher Kunst.

§. 165.

3. Die ästhetische Cultur.

Aus allen jenen Bedingungen und Elementen erwächst nun, was wir „ästhetische Cultur" nennen können, wiewohl wir derselben ein umfassenderes Gebiet und tiefer greifende Wirkungen anweisen müssen, als sonst mit dieser Bezeichnung verbunden werden. Der gewöhnliche Gedanke: „dass ästhetische Cultur die Sitten eines Volkes mildere", drückt nur sehr schwach und theilweise den specifischen Charakter derselben aus. Wie sich ergab (§. 163.), ist vielmehr die eigentliche Wirkung der Kunst Entsinnlichung des Gefühls. Durch den Act des Kunstgenusses wird uns auf unwillkürliche, völlig mühelose Weise ein Ewiges und Unsinnliches vergegenwärtigt; überhaupt ist es das Wesen des (ächten) ästhetischen Genusses, den

höhern idealen Zustand als den natürlichen zu setzen, die Welt der Ideen auf unmittelbare Weise zu anticipiren und wie durch Zauber uns mitten in den Umkreis derselben hineinzustellen.

I. So fällt die ästhetische Cultur dem umfassenden Gebiete desjenigen zu, was wir „Erholung" nannten und als Ausruhen von der immerdar einseitig stimmenden Berufspflicht bezeichneten, während wir zugleich nachwiesen, wie ein solches als das „Erlaubte" neben allen sittlichen Berufspflichten beiherziehe (Ethik, §. 71, b. S. 282). Das eigentlich ethisirende Element für dies gesammte Gebiet der Erholung ist nun die ästhetische Cultur; und erst hierin erhält sie ihren ganzen intensiven Gehalt und vollständigen Umfang.

Nach der gewöhnlichen, ethisch unorganisirten Weise wird nämlich die Erholung lediglich als „Zerstreuung" behandelt und in irgend ein zufällig Abspannendes oder Ableitendes gesetzt. Das Ethische der Erholung ist vielmehr Wiederherstellung des Geistes in seine uneingeschränkte Totalität, Abstreifen jedes einseitig Abspannenden und erfrischendes Vertiefen in die Integrität seines Wesens, ohne die Anstrengung des Denkens und des Willens, durch die Unmittelbarkeit des Gefühls. Hier daher begegnet uns als specifisch-ethische Erholung der Kunstgenuss, in jenem von uns nachgewiesenen universalen Sinne als unablässiger Austausch geistiger Stimmungen und Gefühlserregungen, sei es durch anmuthige Darbietung eines gehaltreichen Gemüthes, sei es in der concentrirten Form eigentlichen Kunstgenusses. Vorbildung dazu aber ist die ästhetische Cultur, indem sie von der bornirten Selbstsucht des Gefühles befreit und der immer universelleren Aneignung zubildet, die in der liebevollen Virtuosität der „schönen Sittlichkeit" ihre reifste Vollendung und ihren gesichertsten Ausdruck findet. (Vgl. §. 164, III. IV.)

Die ästhetische Cultur, wie die schöne Sittlichkeit, ist daher die Form, aber die höchste, absolute Form, in der jeder geistige Inhalt sich darstellen kann, und welche jede Gestalt der Gemeinschaft umfassen soll. Desswegen fällt ihre Betrachtung

hierher, an die Schwelle des Gebietes, wo wir die Gestalten der „humanen Gemeinschaft" zu erkennen haben, deren eigentliche Seele sie ist. Wie daher der Staat die äussere Bedingung, so ist die ästhetische Cultur innere Bedingung alles menschheitlichen Culturlebens, das Element der Schönheit am Gehalte des Sittlichen.

II. So bestimmt ästhetische Cultur mittelbar auch den Willen und das eigentliche Handeln; denn sie drückt beiden unwillkürlich das Gepräge des harmonischen Maasses auf, indem gelungene Aneignung der fremden Individualität dazu die Bedingung ist. Die Anerkennung der geistigen Selbstständigkeit und eigenthümlichen Ueberzeugung Anderer — „Toleranz" im weitesten und intensivsten Sinne — wird nunmehr allgemeine Lebens- und Wirkensbedingung, das sittlich-gemüthvolle Element, in welches alles Handeln und alle Wechselbeziehungen eingetaucht sind, wo jegliches Disharmonische, Herbe, Heftige, Gereizte verwischt ist und die Entschiedenheit der sittlichen Ueberzeugung mit der Anmuth und Gelindigkeit ihrer *Durchführung* sich vereinigt.

Dies erzeugt die höchste Gestalt der Sittlichkeit in äusserer Erscheinung, — „schöne Sittlichkeit" — indem diese ebenso sehr die freieste und beweglichste Kunst ausübt, im Urtheile wie in der praktischen Behandlung die fremden Individualitäten aufzufassen, als sie die Selbstsucht bändigen lehrt, um die eigene Individualität ihnen gegenüber in das rechte objective Maass zurücktreten zu lassen. Dies die Grundbedingung und das eigentlich Charakteristische jeder humanen Gemeinschaft; aber ihr Ausgangspunkt kann nur ästhetische Cultur sein, das stets bewährte Vermögen zu vielseitiger Aneignung fremder Gefühlsweisen.

Dies zugleich die *καλοκαγαθία*, die „attische Urbanität" der Alten, welche in der modernen Ethik fast ganz zurückgedrängt worden ist, eben weil diese in ihrem abstracten Tugend- und Pflichtbegriffe das Künstlerische, welches alles ethische Urtheilen und Handeln begleiten soll, nicht zu entdecken vermochte. Umgekehrt lässt sich kaum verkennen, dass jene antike Ur-

banität des rechten Gehaltes und darum auch der wahrhaften Innigkeit entbehrte, welche als „reine Menschenliebe" am Kürzesten und Prägnantesten bezeichnet wird. Die Blüthen derselben konnte erst das Christenthum, als neues höheres Menschenbewusstsein, hervortreiben; und so ist auch eine humane Ethik erst von hier aus möglich.

Daher ist es höchst bezeichnend, dass gerade während der Kantischen Epoche, als der Gegensatz zwischen Geist und Sinnlichkeit, Pflicht und Neigung in der Sittenlehre sich am Schärfsten befestigt hatte, von der Aesthetik aus, durch Schiller, die nothwendige Einigung beider angeregt wurde; und auch in neuester Zeit ist es wieder, in Weisse und Danzel, die Aesthetik gewesen, die auf die nahe Verwandtschaft des Schönen und des Sittlichen in ihrer tiefsten Lebenswurzel hingewiesen hat, und in den höchsten Formen beider auf ihre Wechseldurchdringung. Bekannt ist, dass Schiller den Grundcharakter der sittlich ästhetischen Erscheinung auf den Gegensatz von Anmuth und Würde zurückführte.*) Wir bekennen, dass wir selbst in diesem Gegensatze noch eine trennende, unwahre Abstraction finden, welche uns abhielt, in der vorherigen Entwicklung uns beider Bezeichnungen zu bedienen. Innere Würde soll der Anmuth einer „schönen Seele" niemals gebrechen; sie ist das eigentlich Gehaltvolle derselben. Nach Anmuth, Milde, soll der sittlich Strebende ringen; sie ist keinesweges bloss etwas Instinctives, Angebornes. Erst die Vereinigung beider jedoch stellt die gelungene Tugendbildung dar. Sittliche Würde besitzt jeder von der sittlichen Idee in irgend einer Gestalt Ergriffene: sie kann nicht erworben werden als eine besondere Eigenschaft oder Zuthat. Sittliche Anmuth besitzt Keiner von Natur in vollendeter Weise: sie ist das stets Perfectible und im eigentlichen Sinne zu Erwerbende. Beide gehören daher nothwendig zusammen, und hier eben tritt das Vermittelnde der ästhetischen Cultur ein.

*) „So wie die Anmuth der Ausdruck einer schönen Seele ist, so ist die Würde der Ausdruck einer erhabenen Gesinnung". Schiller „über Anmuth und Würde": Werke in Einem Bande S. 1154.

III. Nur die Frage bleibt im gegenwärtigen Zusammenhange noch übrig: wie diese höchste Harmonie zwischen Sittlichkeit und ihrer Erscheinung bleibend zu erreichen sei, im Einzelnen, wie in der Gemeinschaft? Hier zeigt sich nun das relativ Unselbstständige, Formelle aller Kunstgemeinschaft als solcher (— nicht der Kunst in eigentlicher und strenger Bedeutung). Sie wird erzeugt und besteht in harmonischen Gefühlsanregungen, die zwar die erste Anknüpfung für die Gemeinschaft bilden, aber keinesweges den Gehalt und die eigentliche Substanz derselben. Vielmehr würde das absichtsvolle Verharrenlassen eines persönlichen Verhältnisses auf dem bloss ästhetischen oder Gefühlsstandpunkt des tiefern sittlichen Ernstes entbehren und jenen eigentlich selbstsüchtigen Verkehr erzeugen, jenes flüchtige Binden und Lösen des Umgangs, der nur die subjectiv gefällige Gefühlserregung sucht und sogleich abbricht, wo der Ernst des Verhältnisses Pflichten auferlegen zu wollen scheint. Hier schützt die ästhetische Form, die geistreiche Kunst vielseitigster Gefühlsaneignung nicht vor dem Umschlagen in's Böse, ja in's Hässliche, weil die ganze Gemeinschaft auf unwahrer, nur vorgeblicher Hingebung beruht, und so in Heuchelei und wahrhafte Lüge entarten muss, die auch der äusserlichen Anmuth, falls sie im Verkehre noch erhalten bleibt, nur das Gepräge des affectirt Verzerrten und Hässlichen aufdrücken können. Unsere conventionellen Höflichkeitsformen stehen auf dieser bedenklichen Gränze: so nicht minder der Hofton eines geselligen Umgangs, der mit tactvollem Ansichhalten den Schein liebevollen Sichhingebens an die fremde Individualität verbreitet, in Wahrheit aber auf Selbstsucht beruht. All dergleichen ist das leere Gerüste ästhetischer Cultur, aus welchem der sittliche Gehalt längst entwichen oder in das er nie eingetreten war. Wir könnten dies, mit Rücksicht auf die bisher fälschlich behauptete gegenseitige Selbstständigkeit von „Anmuth“ und „Würde“, — leere, formelle Anmuth nennen, Anmuth an und für sich ohne den innern Halt sittlicher Würde, die dann nicht mehr Anmuth wäre; woraus sich von Neuem ergiebt, dass Anmuth nur als ästhetischer Ausdruck der Würde sittlich sein könne, d. h. wirkliche Anmuth sei.

Jenen Gehalt für die ästhetische Form der Gemeinschaft zu suchen, müssen wir nun in die folgenden Gebiete eintreten, wo sich uns dieser bis zur Religion hinauf in fortschreitenden Steigerungen darbieten wird. Wir werden hierbei zunächst an das Erkennen verwiesen: — es bildet zur festen Einsicht über den Werth des sittlich zu Erstrebenden, wie über seine Mittel und Bedingungen; — Weltkunde im allerallgemeinsten Sinne. Es erzieht zum scharfen Urtheile über die Beschaffenheit der gegenüberstehenden Individualität, zur Menschenkentniss. Insofern und von dieser Seite ist das Erkennen nur noch von formellem vorbereitendem Werthe: es fällt, gleich der ästhetischen Cultur in ihrer universellen, nicht in ihrer specifischen Bedeutung, dem allgemeinen Culturprocesse zu (Ethik, §. 55, b. S. 220); im Besondern dann der eigentlichen Berufsbildung (§. 65, b. S. 265). Aber auch hier, wie in dem eigentlichen Kunstbestreben (§. 163, II.) wird sich, über jene bloss vorbereitende Stellung hinaus, der sittliche Selbstzweck des Erkennens ergeben, indem durch stets erweiterten Erkenntnissprocess innerhalb der Gemeinschaft das objective Reich der Wahrheit erbaut werden soll.

IV. Anders ist es mit der Kunst und ästhetischen Cultur in ihrem engern oder specifischen Sinne. Diese haben so wenig ihren Inhalt und Werth ausser sich, dass behauptet werden muss, die reine Darstellung des Schönen sei eigenthümliche Erweiterung der Idee der Menschheit, und so an sich selbst schon, in diesem reinen, objectiven Geiste aufgefasst, ein sittliches Vollbringen und Zweck an sich selbst.

Wie also dort — in den Gestaltungen der Geselligkeit — die ästhetische Cultur nur dadurch ethisirt werden kann, dass sie als Form, als Unselbstständiges, behandelt wird, um irgend einen weitern sittlichen Gehalt in sich aufzunehmen: so verhält es hier sich umgekehrt. Kunsterzeugung und Kunstneigung werden dadurch wahrhaft sittlich, dass Künstler wie Liebhaber in ihren Leistungen und Aneignungen sich jener absoluten Bedeutung des Schönen stets bewusst bleiben: mit Entselbstung von ihren subjectiven Anregungen und einer etwa in ihnen

sich regenden Kunsteitelkeit, vollen Ernstes dem Dienste des objectiv Schönen sich widmen. Dieser Act fortwährenden Sichemporläuterns aus den Schranken der Subjectivität zum Kunstideal ist hier das eigenthümlich sittliche Vollbringen, und sein Erzeugniss die wahrhaft „ästhetische Cultur“ in potenzirtem Sinne.

(Man hat neuerdings von der Nothwendigkeit gesprochen, das allgemeine Kunstleben aus seiner Verweltlichung zu retten durch Hervorrufen einer „christlichen Kunst“, und Jedermann weiss, wie dadurch, besonders in Malerei und Sculptur, eine sehr ausschliessende Kunstrichtung hervorgerufen worden. Dennoch, wenn man sich nicht mit Absicht zu verblenden sucht, muss man sagen: dass es keine specifisch christliche Kunst giebt, am Wenigsten eine solche, die durch ihren Stoff es würde. Die Kunst vermag so wenig, wie die Sittlichkeit, irgend einen Stoff auszuschliessen, einem andern den Vorzug zu geben: die wahre Bedeutung beider, der ächten Sittlichkeit wie Kunst, ist es eben, jene „Verweltlichung“ aufzuheben, jeden Stoff in seiner wahren, von jeder leidenschaftlichen Trübung oder Begierde gereinigten Gestalt künstlerisch der Anschauung darzubieten oder praktisch zum Gegenstande sittlicher Behandlung zu machen. In dieser Reinheit und Entsinnlichung liegt der sittlich-menschheitliche Werth aller Kunst, und ihr höchstes Ziel ist damit zugleich ausgesprochen: die ganze sinnliche Unmittelbarkeit, subjectiv durch unablässige Gefühlscultur — objectiv durch vollkommene künstlerische Grundtypen (vgl. §. 164, II.) — in die Welt des Idealen zu erheben. Die specifisch religiöse Stimmung aber hat kein anderes Ziel und keinen andern Gehalt; was ihr eigenthümlich, besteht in der wesentlichen Erhebung des Gemüths zum gemeinsamen Ursprunge aller Ideen und zum Offenbarer derselben in uns. Der Künstler, wenn er vollendeter Mensch sein will, kann es nur dadurch, dass er festbegründet im religiösen Bewusstsein wurzelt; ebenso wird der erhebende Ernst dieser Stimmung im innern Adel seiner Werke sich ausprägen. Aber einen ausschliessenden Stoff für seine Kunst wird er dadurch nicht gewinnen. Mit Einem Worte: „Christlichkeit“ der Kunst und des Kunststrebens kann

nur bedeuten: Wahrheit und künstlerische Gewissenhaftigkeit in derselben.)

V. Jene ästhetische Cultur im eben bezeichneten Sinne kann jedoch nur Werk ausgebildeter Kunstgemeinschaft sein. Dies erzeugt eine Reihe von Formen derselben, welche, bei unerschöpflichem Reichthum an innerm Gehalte, dennoch durch einfach fassliche Begriffe sich unterscheiden lassen.

a) Zunächst erzeugt jenes Streben ein Band der Gemeinschaft zwischen den verwandten Künstlern selbst. Hier ist es Aufgabe jedes Künstlers durch treues Halten an der Kunstüberlieferung und durch fortdauernden Wechselaustausch mit den Kunstgenossen, technisch und geistig, zunächst auf der Kunsthöhe seiner Zeit zu stehen, sodann aber auch, falls es ihm möglich, durch Erfindung eines neuen Kunststils den bisherigen Geschmack zu erweitern und zu vertiefen, das Ideal von neuen Seiten darzustellen. Das eigentliche Lehren der Kunst ist dabei nicht ausgeschlossen, aber nicht allein gemeint; denn jede künstlerische Darstellung ist zugleich indirectes Lehren, für das nachgeborne Geschlecht künftiger Künstler, wie für die gesammte Gegenwart der Kunstgemeinschaft. — Durch solche specifisch neue Kunstleistung ist nun die Idee der Menschheit auf eigenthümliche Weise erweitert worden; sie steht reicher da um den Theil am Geiste, welchen der künstlerische Genius an das Licht gefördert, wodurch er recht eigentlich die Menschheit über ihre bisherigen Gränzen hinausrückt.

b) Das zweite Band der Gemeinschaft bildet sich von selbst zwischen der Kunst und dem Kunstliebhaber. Keine gelungene, die Idee des Schönen wahrhaft darstellende Kunstleistung, welche nicht eben darum von verwandten Individualitäten angeeignet würde, sollte dies auch erst lange nach dem ersten Hervortreten des Kunstwerks geschehen, indem jeder neue Kunststil zugleich etwas wahrhaft Prophetisches hat und sein Publicum erst sich erziehen muss. Gleichwie Shakespeare's welthistorischer Genius erst jetzt eigentlich verstanden wird, und zwar von den Deutschen, nicht den Engländern: so darf vielleicht behauptet werden, dass wir die griechische Tragödie und

Komödie von unserm erweiterten culturhistorischen und ästhetischen Standpunkte weit tiefer zu würdigen vermögen, als es die Alten selber im Stande waren, wenn wir nach einem der Grössten unter ihnen, nach Aristoteles, und seiner Auffassung urtheilen dürfen.

Der Aneignungsprocess, der diese Art von Kunstgemeinschaft erzeugt, kann jedoch nur vom Kunstliebhaber ausgehen, nicht vom Künstler. Dieser giebt, stolz-bescheiden und keusch, sein Kunstwerk der allgemeinen Aneignung hin und hat der Empfänglichen zu warten, die jetzt noch oft genug gar nicht auf ihn treffen; denn Nichts ist einseitiger, in seiner Aneignungskraft beschränkter und in seinem Geschmacke unsicherer, als die gegenwärtig verbreitete ästhetische Cultur.

c. Hier muss daher die allgemeine Culturgemeinschaft, deren Träger der Staat, vermittelnd dazwischentreten. Es ist die Pflicht des Staates, die äussere Pflege der Kunst im weitesten Sinne zu übernehmen. Theils durch den materiellen Schutz, den er den Künstlern und Kunstschulen gewährt, *theils durch* Errichtung von öffentlichen Kunstinstituten, welche die umfassende Bestimmung haben, den Kunstsinn im Volke nicht nur zu bewahren, sondern zugleich stets höher zu steigern und zu erweitern. Allen zugängliche Kunstdenkmale, künstlerischer Schmuck der Städte und öffentlichen Orte durch edle Architektur; Kunstsammlungen dem Volke unentgeldlich geöffnet; wiederkehrende Kunstausstellungen; eine Nationalschaubühne, welche dann eine der bildendsten und tiefgreifendsten Kunstanstalten werden könnte, wenn in ihr, wie in einem Pantheon dramatischer Poesie, alle Meisterwerke derselben, ohne überladenen Prunk, nur der Wirkung ihres Geistes vertrauend, an den Zuschauern vorübergeführt würden; öffentliche Musik- und Gesangfeste, welche darum von der edelsten Kunstwirkung sind, weil sie am Geeignetsten den blossen Kunstliebhaber zum Mitwirkenden erheben; — alles Dies und vieles Andere, was in dieser Reihe noch weiter ausgebildet werden kann, fällt der Sorge des Staates, oder, was für uns dasselbe, der Pflege freier Genossenschaften zu (vgl. §. 157, II. bb.). Aber auch die Verbindung der Kunst,

namentlich der gemütherregendsten, der Musik, mit dem religiösen Cultus, gehört zur eigentlichen Kunstpflege und ist eine der wichtigsten Seiten in Ausbildung der ästhetischen Cultur. Die religiöse Kunst bleibt die höchste Blüthe alles Kunstbestrebens; aber nicht in dem Sinne, wie wenn sie an sich wahrer oder eigentlicher Kunst wäre, als alle übrigen „weltlichen" Richtungen derselben. — Endlich fällt auch der Sorge des Staates für die Kunst Alles anheim, was wir (§. 157, cc.) über die „ästhetische Culturpolicei" und ihre vorbauenden Wirkungen sagten. Der Staat hat dann um so mehr ein Recht sie zu üben, wenn er zugleich in positiver Weise für Förderung ächter Kunst thätig ist.

B. Die Erkenntnissgemeinschaft.

§. 166.

1. Die Universalität und die individuelle Naturform des Erkennens.

Durch receptive Wahrnehmung und frei verarbeitendes Denken eignet das Bewusstsein sich unablässig den objectiven Inhalt der Dinge an, erforscht das Wesen und den Grund derselben und erkennt so ihre „Wahrheit". Diese ist objectiv die allgemeine, subjectiv die gemeingültige für alle erkennenden Geister. Das Kennzeichen von der erreichten Wahrheit ist daher objectiv die Evidenz, subjectiv das Gefühl der Ueberzeugung. Durch sie giebt der in die Individualität der Erkennenden eintretende *κοινὸς λόγος* Kunde von sich selbst. Die Ueberzeugung ist hier daher das Gemeinschaftstiftende und zugleich das innere Zeugniss jedes gelungenen Erkenntnissactes, der, wiewohl zuerst im individuellen Geiste vollzogen, dennoch zugleich für alle und im Namen aller vollzogen ist. Die Individualität des Erkennenden ist hier daher nur das Accidentelle, Mitbestimmende, keinesweges der wesentliche Ausgangspunkt, wie er es im ästhetischen Gefühlsleben und in der Kunstproduction war (§. 163, I. II.). Dennoch ist eine genaue Analogie zwischen beiden Arten geistiger Production nicht zu ver-

kennen: die theoretische Ueberzeugung entspricht dem durch das Kunstwerk hervorgebrachten Wohlgefallen, und trägt auch eine eigenthümliche Art der Begeisterung an sich: die Liebe zur Forschung, die Freude an der Wahrheit fachen sich stets aus sich selber an und erweisen sich dadurch als ein rein Ideales, über die Einzelsubjectivität Hinausliegendes, als Zweck an sich selbst. Desshalb ist auch im Erkenntnissprocesse die Mittheilung etwas ebenso Accidentelles, erst Dazutretendes, wie bei der ästhetischen Kunsterzeugung. Das Erste und Wesentliche ist die eigene innere That des Erkennens, welche, wie es wenigstens zunächst scheint, aller Gemeinschaft zu entbehren vermöchte.

Aber der Bereich individueller Wahrnehmung ist nothwendig begränzt, ebenso die Prämissen eines isolirten Denkens bleiben eingeschränkt durch alle Bedingungen individueller Vorbildung. Jenes verschlossene, absolut einsame Wissen ist daher auch seinem Inhalte nach das vereinzelte, ungeprüfte, mit den Schranken der individuellen Aneignung behaftete. So entspricht es seinem Begriffe noch nicht vollständig, wahr, d. h. allgemein und gemeingültig zu sein. Um dieser Prüfung, Erweiterung und Selbstberichtigung theilhaft zu werden, muss es der Gemeinschaft hingegeben und durch wechselseitige Mittheilung erwahrt werden. Es versteht sich von selbst, dass wie in der Kunstgemeinschaft „Ton" und „Geberde" als gemeinsames Mittheilungsgebiet sich erwiesen (§. 163, III.), so hier der articulirte Ton oder die Sprache es sei, und zwar in weitestem Sinne, von dem kürzesten kundmachenden Ausrufe an bis zu dem ausgeführtesten Vortrage eines wissenschaftlichen Lehrwerks.

I. Hierdurch scheidet sich ganz von selbst das universelle Element von der individualisirenden Naturform im Erkenntnissprocesse. Jenes ist die Allen gemeinsame Welt der objectiven Wahrheit und Erkenntniss: das Dasein oder Offenbartsein des göttlichen Verstandes (λόγος) im Universum der endlichen Dinge und Geister. Denn es ist nicht genug daran zu erinnern, dass der Erkenntnissprocess in uns keineswegs ein originaler oder primitiver der Einzelpersönlichkeit sei, der mit eignen Mitteln und aus bloss menschlichen

Kräften zu Stande gebracht werden könne, wie ein verstockter Empirismus und einseitiger Subjectivismus hartnäckig dies wähnen; — sondern es ist ein Nacherkennen und Nachdenken der ursprünglichen Gedanken Gottes, in dessen Geist zu stehen wir eben dadurch überführt werden, weil wir zu erkennen vermögen. Es ergiebt sich das Gleiche, wie bei der Kunstproduction: nur vom Theismus aus ist eine vollständige Erklärung des menschlichen Erkenntnissprocesses möglich.

II. Diesem gegenüber ist nun das individualisirende Element zu allernächst die Sprache; denn im Innern des Geites wie in der Gedankenmittheilung wird nur sprechend erkannt und gedacht. Die Sprache, als die unmittelbarste Selbstobjectivirung der Vernunft, ist aber durchaus an bestimmte Naturbedingungen gebunden und bleibt so eine der Unwillkürlichkeit anheimfallende Voraussetzung für den Erkenntniss- und Mittheilungsprocess des Einzelnen. Dieser findet seine Sprache vor, wächst mit seiner Bildung in sie hinein, und ist so der ganzen Eigenthümlichkeit derselben, ihren Nachtheilen oder Vorzügen, unwillkürlich verhaftet, über welche Unfreiheit er sich erst durch lange Selbstbildung zu erheben vermag. Aber auch der gesammte Geistesertrag eines Volkes oder einer Culturepoche existirt nur in ihrer Sprache, begünstigt oder gehemmt durch ihren Reichthum oder ihre Armuth, immer aber an ihre Naturform gebunden, indem es auch dem schärfsten Denker und dem tiefsten Empfinder nicht möglich ist, den gegebenen individuellen Sprachtypus in der Gedankendarstellung völlig abzustreifen. Darin beruht, wie schon Schleiermacher gezeigt hat, die universale Bedeutung der Philologie, welche, als „allgemeine Sprachwissenschaft" behandelt, neben der Philosophie eine der Grundwissenschaften werden muss, indem sie an jeder Sprache das Verhältniss zu zeigen hat, in welchem sich das individualisirende Element derselben dem allgemeinen, durch die ganze Menschheit und Geisterwelt hindurchgehenden Denken angebildet hat. Darin liegt ferner auch das allgemein Bildende (Ethische) eines Studiums fremder Sprachen: es lehrt uns den Gedanken abzulösen von dem unwillkürlich individualisirenden Ausdrucke,

den er in der eignen Sprache immer für uns behält, und ihn als einen mannigfach gestaltbaren, im verschiedensten Sprachidiome auszudrückenden, zu völlig freiem Besitz zu erheben. Nur derjenige hat die erste und hartnäckigste Naturform des Erkenntniss- und Mittheilungsprocesses überwunden, der an dem Studium der eignen oder fremden Sprache gelernt hat, dies Darstellungsmittel frei und eigenthümlich schöpferisch zu behandeln, der Sprachkünstler geworden ist in wahrem oder ethischem Sinne. Nur dann denkt eigentlich er, nicht bloss seine Sprache in ihm; nur dann theilt er im Worte seinen Gedanken mit, nicht bloss ein vor ihm fertig Gedachtes, dessen Inhalt er vielleicht selber nicht völlig durchdrungen hat.

III. Die Universalität des Erkennens ist aber ebenso durch die Unendlichkeit seines Inhalts gesetzt. Das Reich des Wahren, der „Dinge an sich", soll ebenso dem menschlichen Geiste erobert und der allgemeinen Aneignung gewonnen werden, Alles soll nicht bloss nach seinem flüchtig vergänglichen Scheine und in seiner zusammenhanglosen Vereinzelung, sondern in seiner innerlich bestandhaltenden Ewigkeit und seinen ebenso ewigen Beziehungen zum Universum erkannt werden, wie es sich als das Ziel aller Kunsterzeugung und Kunstgemeinschaft erwies, Jegliches in die freie Form der Schönheit erhoben zu erblicken. Ja Beides — das Wahre und das Schöne — sind nur die ergänzenden Kehrseiten Eines und desselben, des Wesens oder der „Idee" der Dinge, dort in die unsinnliche Gestalt des Begriffes erhoben und durch das entfaltete Urtheil und den vermittelnden Schluss zum ganzen Inhalt seiner Wahrheit entwickelt: — hier in dem sinnlich geistigen Bilde des Kunstwerks für die Anschauung fixirt. Wie nur hier, in diesem Reiche des Geistes (des göttlichen wie des menschlichen), die Dinge wahrhaft sind: so ist es auch die einzig menschenwürdige Form sie aufzufassen.

Somit bleibt der Erkenntnissprocess der „Wissenschaft", wie die Kunsterzeugung, eine wahrhaft gemeinsame Aufgabe und That der „Menschheit." Indem diese überall und in jeglicher Hinsicht über die bloss instinctive Naturform sich erheben

und die Gestalt des „Charakters" annehmen, im freibewussten Geiste leben soll (Ethik §. 30, IV. S. 122): ist auch das Reich des Wahren, wie das der Schönheit, ihre eigentlich Heimath, sowie der Besitz und Genuss der Wahrheit unentbehrliches Bestandtheil zur Erreichung des „höchsten Gutes", der innern Vollkommenheit und Glückseligkeit ist. Denn nicht nur gilt, was Spinosa behauptet, dass die Dinge in ihrer Ewigkeit und Nothwendigkeit schauen, den Menschen von den „Affecten" reinigt, selbstische Wünsche und täuschende Leidenschaften vergessen lässt: weit mehr noch ist das wahre Erkennen eine Vorstufe der Religion, ja eine bestimmte Form des religiösen Bewusstseins. Indem es nämlich sich selber bis auf die tiefste Wurzel durchsichtig, d. h. speculativ geworden ist (womit wir übrigens kein bestimmtes System, sondern das nothwendige und allgemeine Ziel aller Philosophie bezeichnen): muss es des Doppelten gewiss werden, dass es nur vermöge seiner Immanenz im göttlichen Geiste überhaupt erkennen kann, und dass, was es erkennt als das Wahre in den Dingen, nur die dem Endlichen eingeschaffenen Gedanken Gottes sein können.

IV. Dieser Universalität des Erkennens gegenüber besteht nun die höchste und berechtigte individuelle Naturform in der angebornen intellectuellen Anlage des Genius, in der eigenthümlichen Richtung des Forschungstriebes, welche abermals eine feste Analogie mit der ästhetischen Individualität darbietet (§. 163, IV.). Bis auf die intellectuelle und ästhetische Receptivität des Sinnes herab lässt sich diese Analogie verfolgen. Wie der Maler des angebornen Sinnes bedarf für die Eigenthümlichkeit der Farbe, der Bildhauer des Formensinnes: ebenso zeigt sich im Talente des Naturforschers eine individuelle Receptivität für die Eigenthümlichkeiten gewisser Naturgegenstände, der Pflanzen-, der Thiergestalt, der charakteristischen Formen der Minerale oder Gebirgszüge. Ja er bewährt oft eine an Sympathie gränzende Neigung zu dem eigenthümlichen Geiste, der in den einzelnen Naturreichen herrscht. Indem jene Neigung bis in die innersten Fasern seines Gemüthslebens zurückgreift, verräth sie die deutlichste Analogie mit der Kunstanlage, ja sie kann sich sogar bis

zu einer untergeordneten Art von Kunstproduction steigern, indem die Technik charakterischer Naturnachahmung an das eigentliche Kunstwerk streift.

Und so sind wir von Neuem zur Stelle, wo ein ethischer Process ergänzender Ausgleichung beginnt: hier ist es der vom Wissen und Lernen.

§. 167.

2. Der Gegensatz und die ergänzende Ausgleichung von Wissenden und Lernenden.

Jeder ist in irgend einem Grade ein geborener Forscher, wie er geborener Künstler ist (vgl. §. 164); d. h. sein theoretischer Aneignungstrieb ist mehr auf die eine Classe von Objecten gerichtet, als auf die andere. Daher gelingt auch sein Forschen mehr in der einen Richtung, als in allen übrigen. So ist jedem Forschen und — da alles eigentliche Wissen nicht auf blosser Receptivität, sondern in irgend einem Grade auf Erforschung beruht — auch allem Wissen eine nothwendige Einseitigkeit aufgeprägt, in der jedoch gerade seine relative Vollkommenheit liegt, ja die durch beharrliche Ausbildung bis zur Virtuosität gesteigert werden kann, ohne dass auch diese darum weniger der ergänzenden Ausgleichung mit anderm Wissen und Leisten bedürfte. So gilt in höchster Allgemeinheit der Satz: dass alles Wissen nur in dem Grade wahrhaftes Wissen sei, als das vorausgehende Forschen der Controle der Gemeinschaft sich unterworfen habe. Und dies bedeutet endlich: Alles Wissen ist nur in dem Grade wahrhaftes Wissen, als es sittlich ist, d. h. hervorgegangen aus der Entselbstung, welche sich lernend der Gemeinschaft der Wissenden hingiebt, oder die in sich den abstracten Gegensatz des Wissens und Lernens stets flüssig erhält.

Dies gilt in zweierlei Richtung: in Bezug auf den Charakter des Wissenden, und auf den Inhalt des Wissens.

I. Der Forschende kann die Wahrheit nur aus dem individuellen Standpunkte seiner geistigen Anlage und seiner Bildung

sich aneignen. Zwar sucht er seine Erkenntniss unablässig dem objectiven Wesen des Gegenstandes adäquat zu machen; aber in sich selbst hat er keine vollständige Controle dafür; denn die Evidenz, die ihn ergreift, die Ueberzeugung, welche er sich erringt, hindern nicht, dass den Kern der objectiven Wahrheit, auf welcher jene beruhen, nicht individuelle Beimischungen des Irrthums umgeben und verunzieren können. Jene Controle und volle Selbstgewissheit kann er nur finden in der Mittheilung an Andere und in dem Wechselaustausch ihrer Ueberzeugungen. Wollte er dieser überhaupt sich entziehen, oder auch nur ihrer einzelnen Einwirkung sich verschliessen: so wäre dies theoretische Selbstsucht, die Grundform des Bösen im Erkenntnissprocesse, deren tausendfältig hervortretende Erscheinungen von der einfachen „Rechthaberei" bis zu völliger Verfälschung und „Veruntreuung" der Wahrheit sich steigern kann. So ist Mittheilung seiner Erkenntniss, um sie lernend der Controle der Mitwissenden zu unterwerfen, nicht nur ein im Erkenntnissprocesse nothwendig Gefordertes, sondern ein Act sittlicher Selbstentäusserung von Seite jedes Forschenden, durch welchen selbst seine theoretische That erst vollendet wird. Wie das ächte Wissen die Gesinnung entselbstet, über die Eitelkeit subjectiver Einbildungen erhebt: so ist es zugleich umgekehrt Resultat sittlicher Gesinnung. Nur der Forschende erzeugt ein ächtes Wissen, welcher im Dienste der Wahrheit zu stehen das Bewusstsein hat und so stets der Ergänzung und Berichtigung durch das Wissen Anderer offen steht.

II. Hieraus entsteht eine sittliche Wissensgemeinschaft, welche auf wechselseitiger Ergänzung sich unähnlicher theoretischer Individualitäten beruht — während bei der Gefühls- und Kunstgemeinschaft umgekehrt die ähnlichen Individualitäten sich anziehen. Diese Gemeinschaft, den Unterschied des Lehrens und Lernens stets setzend, aber auch stets ausgleichend, soll unablässig unserm Urtheilen und Handeln zur Seite gehen; — auch dem letztern, indem doch nur nach dem Urtheile richtig gehandelt werden kann. Es ist dies, was man Austausch der Erfahrungen, Mittheilung der Lebensansichten, Ausgleichung der Ueber-

zeugungen in weitestem Sinne und in allen Gebieten des Lebens nennen kann. Ein solcher steter Wechselverkehr ist nicht nur höchster geistiger Genuss und Bildung, sondern auch Pflicht und sittliche Grundlage jeglicher Gemeinschaft. Er vermag daher ebenso universell in alle andern Verhältnisse derselben einzugehen, wie der Austausch der Gefühlserregungen im universellen Kunstleben dies kann oder soll. Aber auch diese Richtungen schliessen sich nicht aus oder sind unverträglich mit einander; vielmehr hat sich gezeigt (§. 165, II. III.), dass die ästhetische Cultur nur die Form, aber die absolute Form sei, in der jeder geistige Gehalt sich darstellen kann. Und so soll beiderlei Gemeinschaft, die des Wissens und der Kunst, jederzeit sich ergänzen, oder noch eigentlicher völlig sich decken, so dass kein Austausch des Gefühles völlig inhaltsleer, wo er dann zur spielenden Tändelei herabsänke, keine Mittheilung des Wissens völlig gefühlsarm, — wo sie dann zur bloss chronikmässigen Notiz würde — gefunden werden darf, wenn der Verkehr ein sittlicher sein soll. Und dies gilt gleicher Weise vom persönlichen, wie vom schriftstellerischen Verkehr.

Und so hat die Wissensmittheilung einen ebenso universellen Charakter, wie die Kunstgemeinschaft: sie geht gleich dieser ebenso in die gebundenste Form der Geselligkeit, in Ehe und Familie ein, wie in die freieste der Freundschaft. Aber auch die eigentliche Geselligkeit kann nur auf den Austausch des Wissens oder des Kunstgefühles gerichtet sein, vorschlagend entweder auf das Eine oder das Andere; niemals jedoch so, dass beide in wahren Gegensatz mit einander träten.

III. Aber zugleich ist der Inhalt und Umfang des Erkennbaren ein schlechthin unendlicher. Das Reich der Wahrheit, wie es in der Wissenschaft sich darstellen soll, ist, gleich dem der Kunst, eine unendliche Aufgabe. Dadurch ist eine andere — feste — Form der Erkenntnissgemeinschaft gesetzt, welche man die wissenschaftliche nennen kann. Die Wissenschaft ist nur Eine, wie das System des Universums und der aus ihm darzustellenden Wahrheit; aber sie gliedert sich, jenem gemäss, als geistig organische Einheit, in die Mannigfaltig-

keit einzelner Wissenschaften und wissenschaftlicher Richtungen, aus deren wechselseitiger Ergänzung jene allmählig erwächst.

Hiernach bestimmt sich das Sittliche jeder wissenschaftlichen Gemeinschaft.

a. Das Talent, der Genius des Einzelnen, kann nur eine bestimmte, ihm angemessene Sphäre im allgemeinen Gebiete der Wissenschaft ergreifen. Er muss in dieser Entscheidung, wie der producirende Künstler, ausschliessend, einseitig sein. Das Sittliche dieses ersten, grundlegenden Verhältnisses zur Wissenschaft besteht in der richtigen, gewissenhaften Wahl des innerlich ihm Beschiedenen. Hier wird er jedoch durch seine ganze vorausgehende Erziehung, durch Rath, Beispiel, lockende Vorbilder auf's Mannigfachste geleitet, nicht selten auch verleitet. Und hier ist es die wichtige Aufgabe eines künftigen Staatserziehungswesens, die Möglichkeit solcher verhängnissvollen Missgriffe immer zu vermindern.

Ist jedoch die Wahl entschieden, der Bildungsgang angetreten: so bleibt es das Sittliche dieses Verhältnisses, als Wissender und Lehrender stets der Gemeinschaft offen, zugleich der Lernende zu bleiben. Er weiss sich nur als Glied des allgemeinen Wissenschaftsbundes berechtigt und eigene Bedeutung tragend.

b. Sein Talent treibt ihn sodann, seine Wisssenschaft auf eigenthümliche Weise, entweder mit dem Verwalten des Stofflichen, der Erfahrung, oder der Reflexion, des Begriffes, zu behandeln: mit Neigung zu peripherischer oder zu centraler Forschung. Hier wird es das Sittliche des Verhältnisses, nicht in einseitiger Vorliebe für seine Behandlung zu verharren. Damit ist er auf die nähere ergänzende Gemeinschaft angewiesen, indem die doppelte Behandlungsweise stets sich ausgleichen muss: sonst wird jene kritik- und principienloser Empirismus, diese ein abstracter, zuletzt in Willkürlichkeiten überschlagender Begriffsschematismus.

c. Endlich muss auch das Maass des Talentes und der wissenschaftlichen Schöpferkraft verschieden sein bei Verschiede-

nen: der Eine erhebt sich zu originaler Auffassung und Behandlung seiner Wissenschaft: er ist productiv, entdeckend in irgend einem Grade. Der Andere verhält sich reproductiv, die Entdeckungen verarbeitend und anwendend, oder die Höhe der neuen Gesichtspunkte durch populäre Vermittlung der bisherigen Auffassung annähernd. Dies ist innerhalb des Wissenschaftsbundes die engste ergänzende Gemeinschaft, die zwischen Meistern und Anhängern, Schulestiftenden und weitern Verarbeitern des Entdeckten u. s. w. besteht, welches Verhältniss übrigens niemals einen schroffen Gegensatz zwischen den Geistern bildet, sondern in unendlichen Uebergängen und Steigerungen sie zu einander überleitet. Das Sittliche in diesem Verhältnisse ist die Einsicht, dass beide zusammengehören, wie in der Kunstgemeinschaft der Kunstmeister und Nachahmer, dass aber in dem rechten, wechselseitig sich aufschliessenden Verkehre der Unterschied mehr und mehr sich aufhebe. Auch der originalste Geist lernt an der unablässigen Mittheilung und dem rückwirkenden Eindruck auf die Andern immer besser sich selbst verstehen und die ihm eigenthümlichen Schranken erkennen.

Aus diesem Verkehre und dem daraus erarbeiteten Gemeinbesitz entsteht nun die wissenschaftliche Litteratur eines Volkes, eines Zeitalters, endlich, je mehr sich das Wissen zu grossen Gesammtergebnissen concentrirt, der ganzen Menschheit. Hier tritt das individualisirende Element am Meisten zurück und wird von immer schwächeren Einfluss: der *κοινὸς λόγος* im Menschengeschlechte überwindet immer mehr jene Schranken, indem er das Trennende der Sprachen, das Absondernde der Volks-, Standes-, Glaubens-Vorurtheile allmählig auflöst und eine Harmonie des Erkennens erzeugt, in welcher die „Menschheit“ zum ersten Male ihrer selbst, als eines einigen und ganzen Geistergeschlechtes, inne wird. Dies ist der tiefste ethische Sinn aller Erkenntnissgemeinschaft, dass sie ganz von selbst das Zufällige und Eitle particularer „Meinung“ abstreift und versenkt in den allgemeinen Geist der Wahrheit.

IV. Es hat sich ergeben, dass alles Wissen nur durch Mittheilung sittlich werde. Diese Mittheilung kann nur von zwie-

facher Art sein: — theils zwischen Wissenden und Wissenden, erzeugend den Verkehr unter den Gelehrten, theils zwischen Wissenden und Nichtwissenden, den Verkehr zwischen Lehrern und Lernenden hervorbringend. Dass dieser Gegensatz übrigens in seiner tiefsten Bedeutung kein absoluter, sondern ein flüssiger sei, dass es schlechthin keinen Wissenden gebe, der nicht in anderer Hinsicht sich als Lernenden zu bekennen habe, und umgekehrt; dies ist schon im Vorigen festgestellt, kommt aber hier nicht in Betracht, weil der Gegensatz als ein relativer dennoch besteht und eigenthümliche Verhältnisse der Gemeinschaft hervorbringt: — jener das Verhältniss von Schriftsteller und Leser, dieser das von Lehrer und Schüler.

a. Die schriftstellerische Thätigkeit ist um so sittlicher, je mehr sie in der bestimmten Sphäre ihrer wissenschaftlichen Aufgabe die Idee der Ergänzung durchführt: einestheils sorgsam anknüpfend an die vorhergehenden Leistungen und das Gesammtresultat derselben in sich aufnehmend — so dass sie das schon Geleistete nicht noch einmal thut (eine verbreitete Unsitte oder Sorglosigkeit unseres gewöhnlichen Schriftstellerwesens!); — anderntheils ebenso sorgfältig die wissenschaftliche Continuität bewahrend und gerade auf die Aufgaben eingehend, welche jetzt an der Tagesordnung sind, und deren Lösung der bisherige Zusammenhang theils fordert, theils möglich macht, — statt auf Gedankenabenteuer auszugehen und in wilde Absprünge sich zu verlieren, was wir als den zweiten Erbfehler unseres Litteraturwesens bezeichnen können: — während man bekennen muss, dass der gänzliche Mangel jener sittlichen Selbstprüfung und Strenge in der gegenwärtigen wissenschaftlichen Litteratur eine Anarchie herbeigeführt habe, welcher die wissenschaftliche Kritik, die gerade jenen doppelten Gesichtspunkt überwachen sollte, bisher kein Ende machen konnte, weil sie grossentheils sich selber mitschuldig weiss.

Die Tugend des Lesens in diesem Sinne ist gleichfalls eine unendlich perfectible und schwierige. Es gilt dabei sich nicht bloss receptiv und empfänglich zu verhalten, sondern wenn das Lesen ein dem Werke ebenbürtiges, wahrhaft beurtheilendes

sein soll, es in seiner ganzen Individualität zu durchdringen und dadurch den gehörigen Platz ihm anzuweisen im bestimmten Umkreise der ihm verwandten Litteratur, — sei es auch, dass dem Leser dadurch stellenweise vielleicht angemuthet werde, den Verfasser besser zu verstehen, als er sich selber verstand.

b. Jedes Lehren sodann ist desto sittlicher, je mehr es die allgemeine Mittheilung dem individuellen Verhältnisse des Lernenden anpasst, sein specifisches Bedürfniss ergänzt. Dadurch wird das Lehren eine sittlich künstlerische That, selbstaufopfernde Ergänzung des Niedern, Schwächern, um ganz seinem Geistesumfang sich anzupassen. Jedes Lernen ist desto sittlicher, je kräftiger und selbstständiger es das Mitgetheilte sich aneignet, d. h. je mehr es bemüht ist, das Individuelle des Verhältnisses in's Allgemeine zurückzusteigern, was ebenso sittliche Demuth, wie selbstthätige Kraft in sich schliesst.

Auf jenem doppelten Gesichtspunkte beruht daher auch der Charakter der unterschiedenen Unterrichtsmethoden: der akademische Unterricht ist der objectivste, allgemeinste, weil auf die selbstständigste Aneignung zu rechnen ist: er gränzt zu allernächst an das Verhältniss von Schriftsteller und Leser; — woraus jedoch alles Ernstes zu folgern wäre, dass er, um eigenthümlichen Werth zu behalten, eine andere Form, als die bisherige annehmen müsse. Der Volksunterricht sollte der individualisirendste, künstlerischste sein, weil hier die Aneignung die schwächste ist; — was leider in der Praxis bisher am Wenigsten hat ausgeführt werden können.

c. Endlich ist aber auch der Gegensatz von „Schriftsteller“ und „Leser“, von „Lehrer“ und „Schüler“, kein unbedingter und definitiver: er soll immer mehr aufgehoben und vermindert werden, und dies ist eigentlich das gemeinsame Ziel, das durch alle jene vorbereitenden Stufen und Gegensätze verfolgt wird, jede Wahrheit zum Gemeingute Aller, zum Resultate menschheitlicher Cultur zu machen.

Im Allgemeinen gilt daher der wichtige Satz: dass jede Wissenschaft nur insofern und in dem Maasse in den ethischen Process der Menschheit eingreift, als sie die esoterischen

Schranken der Schule verlässt und der Gesammtcultur zu Gute kommt. Auf jede Wahrheit hat die Menschheit ein Recht: denn jede stellt ein an sich Ewiges dar. Diejenigen Wahrheiten, von denen dies nicht gilt, die sterblicher Natur sind, sollen durch den fortgesetzten Erkenntnissprocess eben ausgemerzt, oder, sofern sie bloss nützliche, dem besondern Fache überlassen werden.

Wenn die Wissenden daher ihre Untersuchungen einem immer grössern Umkreise der Lernenden entgegenbringen sollen: so hat jeder Culturfähige seinerseits das Gebiet seiner Aneignungsfähigkeit stets zu erweitern. Und so kommen beide in einer gemeinsamen Mittelhöhe zusammen, deren Inhalt wir als den Ertrag der Erkenntnissgemeinschaft in einem Volke oder Zeitalter bezeichnen können. Ein Minimum derselben, ein Schatz gemeinschaftlicher Erfahrung, über welche Einverständniss herrscht, ist jedoch in jedem Volke,bis in seine ärmsten Culturanfänge herab, vorhanden. Sonst wäre gar keine Verständigung durch „Sprache" möglich, welche eben die unmittelbarste Objectivirung eines gemeinsamen Erfahrungsschatzes im Volke ist. Dieser Naturanfang ist aber zugleich das unendlich Perfectible, intensiv und extensiv. Die jedesmal erreichte Stufe spricht sich in der „intellectuellen Cultur" eines Volkes oder eines Zeitalters aus.

§. 168.
3. Die intellectuelle Cultur.

Auch dieser Begriff erhält bei uns, wie jener der ästhetischen Cultur (§. 165.), eine umfassendere Bedeutung und einen allgemeinern Werth, als welchen man gemeinhin ihm zuzugestehen geneigt ist. Er ist nicht bloss gerichtet auf den thatsächlichen Besitz irgend einer Wahrheit, sondern auf die Art, wie sie besessen wird; nicht bloss auf das Wissen, sondern auf das Vermögen und die Klarheit des Wissens. Erst dadurch erhält die intellectuelle Cultur ihren universellen Charakter und ihre entscheidende sittliche Bedeutung. Wie wir die ästhetische Cultur als die universelle Seele aller humanen Gemeinschaft bezeichnen

konnten (§. 165, II.): so giebt die intellectuelle ihr den Geist, die eigentliche Stärke der Ueberzeugung, welche die befestigende Grundlage aller Gemeinschaft sein soll. Wie ferner das höchste Resultat ästhetischer Bildung jene maassvolle Milde des Urtheils und Handelns erzeugt, die wir „schöne Sittlichkeit" nannten: so die intellectuelle Bildung die besonnene Festigkeit, das *nil admirari*, die gesicherte Weltkunde und Menschenkenntniss, die, einer klarbeherrschenden Leuchte gleich, allen unsern humanen Verhältnissen gegenwärtig bleiben soll. Was den intellectuell Gebildeten specifisch scheidet vom Ungebildeten: ist eben, dass er allein wahrhaft auf der „Stufe des Charakters" steht (Ethik §. 30. S. 118 f.), klarbewusst ist der „Gründe" seines Handelns. Intellectuelle Cultur im weitesten Sinne heisst daher die unerschütterliche Ruhe und Selbstgewissheit der Ueberzeugung, mit der man die allgemeinen Prämissen seines Urtheils und seines Handelns kennt, und so das Einzelnste auf das Allgemeinste zu beziehen, Stätigkeit und Consequenz in sein Handeln zu bringen vermag. Von selbst ist ersichtlich, dass nur so der *Einzelne* wahrhaft selbstständig urtheilt und handelt, nicht bloss als blindgläubiger Anhänger irgend einer fremden Meinung oder dumpf aufgefassten Sitte.

I. Somit ist intellectuelle Cultur auch von entscheidender Wirkung auf den Willen; denn sie giebt ihm nach Innen und nach Aussen, — für Gesinnung und für Handeln, — das Gepräge der Besonnenheit. Sie fällt daher der theoretischen oder künstlerischen Seite der Tugendbildung zu (vgl. Ethik §. 69. S. 236 ff.). Nur wenn die „Besonnenheit" zur sittlichen „Begeisterung" sich gesellt, d. h. wenn das vollendete Verhältniss zwischen den Zwecken und Mitteln erkannt — zeigten wir — ist die Sittlichkeit vollkommen, ist die „Tugendbildung" erreicht. Diese ganze Seite ist aber dem Erkenntnissprocesse und der Erkenntnissgemeinschaft zuzuweisen.

II. Um jedoch zu dieser Höhe der Sittlichkeit zu gelangen, bedarf es vieler Zwischenstufen. Zu diesen und über diese hinaus erzieht nun die intellectuelle Cultur auf eigenthümliche

Weise. Der erste und zugleich universalste Schritt dieser Bildung ist intellectuelle Entselbstung. Sie fordert das Anerkennen einer höhern Macht über alles subjective Meinen und Belieben hinaus, — der Wahrheit. Dies ist aber auch die erste nothwendige Bedingung aller sittlichen Bildung: sich dem Richterstuhle der Wahrheit zu unterwerfen, aus welchem Munde sie auch komme, und vor ihr jede Selbstbeliebigkeit und jeden theoretischen Hochmuth niederzuschlagen. Es ist der erste Schritt eigener selbstständiger Sittlichkeit, mit Ruhe und Selbstbescheidung die verurtheilende Wahrheit hören zu können, schweigen lassend die Rechthaberei oder die Sophistik falscher Entschuldigungen. Dazu kommt der zweite: nur nach freier Ueberzeugung von der Wahrheit sich zu entscheiden und zu handeln, auf jede Gefahr des Widerspruchs hin. Beides, was wir recht eigentlich die Frucht intellectueller Cultur nennen können, ist zugleich doch auf's Eigentlichste sittliche That und Grundbedingung aller Sittlichkeit, — der theoretische Geist und Aether, in welchem allein sie gedeihen kann. Dazu tritt noch als das Dritte die Gewöhnung an volle Unparteilichkeit, die gleichmachende Achtung vor fremder Ueberzeugung, die Anforderung an sich selbst, denselben Gegenstand von verschiedenen Seiten zu betrachten, und sogar in die Denkweise des Gegners mit höchster Billigkeit sich hineinzuversetzen; — der höchste und schönste Ertrag von vielgeübtem Scharfsinn und reiner Humanität. Schon im Gebiete ästhetischer Cultur (§. 165, II.) ist uns der Begriff der „Toleranz" begegnet: dort erschien sie als Ausdruck der sittlich-gemüthlichen Scheu, die fremde, wenn auch unerkannte Individualität zu verletzen. Hier giebt sie sich auf einer höhern Stufe zu erkennen: sie ist die wahrhaft bewusste, vor sich gerechtfertigte; denn sie geht aus der vollen Einsicht über den Werth jeder fremden Individualität und der durch sie vertretenen Meinung. Sie ist nicht die oberflächliche Toleranz der Gesinnungslosigkeit und der Gleichgültigkeit gegen alle Wahrheit, wie man sie gemeinhin kennt und wie man sie vom höhern sittlichen Standpunkt verwerfen muss. Daher kann auch das Zugeständniss vollkommener Denk- und Gewis-

sensfreiheit erst in einem Zeitalter allgemein werden, dem die höchste Reife intellectueller Cultur zu Theil geworden ist. Bis jetzt ist unsere Zeit nur tolerant in ihr gleichgültigen Dingen, während sogleich die gehässigste Anfeindung entbrennt, wenn irgend ein Modegötze derselben gründlich angegriffen wird.

III. Parallel mit dem über ästhetische Cultur Gesagten hätten wir hier noch diejenigen Seiten an der intellectuellen Cultur zu betrachten, in denen sie selbstständig ist und Zweck an sich selbst wird (vgl. §. 165, IV.). Dies betrifft den Process der Wissenschaft als solcher, ebenso den eigentlich wissenschaftlichen Verkehr, endlich die äussere und innere Sorge, welche der Staat für Pflege der Cultur und Wissenschaft im Volke zu übernehmen hat; — in einem Systeme von gelehrten, Fach- und Volksschulen. Was jedoch die Ethik darüber zu sagen hätte — in genauer Abgränzung von Pädagogik als Unterrichtslehre und von Staatswissenschaft als Staatsculturlehre — steht in so genauer Parallele mit dem schon über ästhetische Cultur Nachgewiesenen, dass der Einsichtige mit geringster Veränderung die Anwendung aus jenem Gebiete in dieses herübernehmen kann.

Zweites Capitel.

Die humane Gemeinschaft.

§. 169.

1. Das Wesen der Humanität.

In diesem Gebiete ist das Wohlwollen und zwar das freiwählende, — nicht mehr an die Form der Familie, der Stammesverwandtschaft u. dgl. gebundene — der Grund der Gemeinschaft. Diese wird damit selber das freieste, vielseitigste und zugleich innigste Band; denn es beruht auf der Wahlanziehung der Persönlichkeiten in ihrer ungetheilten, natürlich-sittlichen („gemüthlichen") Eigenthümlichkeit, wo indess das blosse Naturell in irgend einem Grade schon vom ethischen Processe der Bildung ergriffen sein muss, um dieser Wahlanziehung bewusst zu werden. Desshalb ist hier auch die höhere

Vermittlung der beiden Gegensätze von Kunst- und Erkenntnissgemeinschaft erreicht; und in der „humanen Cultur" wird uns die gehaltreichste Frucht der beiden andern Culturen dargeboten. Der dort waltende Gegensatz von Individuellem des Gefühls und Allgemeinem des Erkennens, der in jenen beiden Cultursphären für sich niemals vollständig ausgeglichen werden kann, vereinigt sich nunmehr in der untheilbaren Einheit des Gemüths, als dem gemeinsamen Inbegriff des Individuellen wie des Universalen im Menschen, auf welchem hier die Gemeinschaft beruht. Zugleich liegen aber auch in der Kunst- und Erkenntnissgemeinschaft die geistigsten und edelsten Anknüpfungen, um auf sie ein eigentlich humanes Verhältniss zu gründen: und so sind sie auch in dieser Beziehung seine Vorbereitungsstufen.

Hiermit betreten wir zum ersten Male das Gebiet, wo das Wohlwollen alle individuellen Schranken zufälliger Neigung (oder Abneigung) überschritten hat, um alle Menschen nach ihrem gemüthlichen Werthe zu umfassen. Das ganze Subject giebt sich ungetheilt hin in diese Gemeinschaft, und Nichts bleibt an ihm zurück, was nicht in diesen Antheil hineingezogen würde: — ebenso ist es auf die umfassendste Aneignung des Andern gerichtet, und Nichts bleibt an diesem übrig, was nicht das Interesse der Aneignung erweckte. Dies stets wache und im gelungenen Aneignen thätige Gemüthsleben nennen wir „Humanität": zur Gesinnung ausgebildet und zum sittlich-künstlerischen Vorsatze erhoben wird es zur „humanen Cultur." Es bereitet die Idee der Menschheit im kleinern Kreise vor und ist verwandt demjenigen, was auf dem religiösen Standpunkt, endlich in höchster Gestalt, als reine Menschenliebe hervortreten wird.

I. „Gemüth" ist die in sich reflectirte (bewusste) Totalität von Erkennen, Fühlen, Wollen, die ungetheilte, aber zugleich erfüllte geistige Persönlichkeit, welche den ganzen Schatz und Inbegriff des Angebornen, wie des Eingelebten, in der Empfindung besitzt, die stets bereit ist in ausdrückliches Bewusstsein sich zu erheben und als bestimmtes Gefühl hervorzutreten.

So wurzelt im Gemüthe auch jene Angeborenheit des Wohlwollens, wie des Ergänzungsbedürfnisses (Ethik, §. 14 u. 15), in stärkerm oder in schwächerem Grade, lässt sich aber in Keinem schlechthin unbezeugt. Aber nur, wo sie bewusster hervortritt, sei es in bloss natürlicher Intensität des „Naturells", sei es als Resultat frei-sittlicher Ausbildung, im „Charakter", — pflegt man ausdrücklich von „Gemüth" oder „Gemüthlichkeit" des Menschen zu reden, deren allgemeiner Ausdruck die Humanität ist. Dennoch fehlt jene Gemüthlichkeit keinem Menschen und keinerlei Menschenzustand schlechthin und durchaus; mag sie auch tief verschüttet sein unter wilden Leidenschaften oder in ihrer natürlichen Wirkung gehemmt durch aufgereizte Selbstsucht. (Den strengen Beweis dieses wichtigen Satzes hat der erste Theil unserer Ethik gerade an der erschöpfenden Phänomenologie des Bösen geführt.) Und so ist „Humanität" in irgend einem Grade und in irgend einer Naturform stets schon vorhanden, aber zugleich stets noch zur Perfectibilität zu steigern, d. h. aus der Naturform in die freie Sitte zu erheben.

II. Desshalb liegt der Quell aller „Humanisirung" des Menschen im Aneignungsbedürfniss, wie in der Ergänzungsfähigkeit desselben. Beides aber, Aneignen wie Ergänzen, ist in dem Maasse sittlicher (humaner), je ungetheilter und rückhaltloser das ganze Gemüth darin eingeht. Jeder soll wenigstens versuchen, dem Andern ganz sich hinzugeben, zur Ergänzung bereit sein: eben so aber auch die Eigenthümlichkeit des Andern sich anzueignen, zur Anerkennung bereit sein. Sittliche Aufrichtigkeit bei dem Sichhingeben, neidloses Wohlwollen und ruhiges Wirkenlassen der fremden Individualität bei dem Aufnehmen sind daher die beiden stets sich ergänzenden Thätigkeiten, aus denen aller sittliche (humane) Verkehr sich zusammenspinnt; das Sittliche desselben aber besteht darin, dass er die Selbstsucht im Verkehre überwindet oder wenigstens niederhält, — in unablässiger Negation derselben sich befindet. Man kann den humanen Verkehr daher die wiederhergestellte Unschuld oder Ursprünglichkeit der menschlichen

Verhältnisse nennen, indem durch jede empfangene oder erwiesene That des Wohlwollens oder der Anerkennung die in uns schlummernden Keime des Wohlwollens und des Ergänzungsbedürfnisses erweckt werden, deren ebenso unzählige in uns liegen, wie der innern Beziehungen der Geister zu einander unendliche sind.

III. Desshalb ist der humane Verkehr zugleich die höchste oder die vollkommenste Gestalt, zu welcher alle, auch die untergeordnetsten Formen der Gemeinschaft sich erheben sollen. Er hat allein einen letzten Zweck oder absoluten Werth; die andern selbstständigen Verkehrsformen (in Familie, Staat) können, auf einem hohen sittlichen Lebensstandpunkte wenigstens, als bloss untergeordnete Mittel und Vorstufen erscheinen, um in sie selber jene Verkehrsform hineinzulegen. Nur das Wohlwollen und die Vervollkommnung, welche beide den humanen Verkehr ebenso erzeugen, wie durch ihn genährt werden, haben selbstständigen sittlichen Werth und innere Schönheit. Sie brauchen keinen von andern Verhältnissen zu erborgen: umgekehrt fliesst der eigentliche Werth von ihnen aus auf alle übrigen.

Hieraus ergiebt sich der durchgreifende und folgereiche Satz, den wir bisher nur von einzelnen Seiten zeigen konnten: Alle Verhältnisse menschlichen Verkehrs sollen als Anknüpfungspunkte behandelt werden, um ein eigentlich humanes Verhältniss daraus hervorzubilden. Reichen sie dazu nicht aus, wegen der Kürze und Flüchtigkeit persönlicher Berührung: so sollen sie wenigstens von Humanität getragen, von Wohlwollen durchhaucht sein, d. h. sie sollen unablässig den Anstoss geben oder den Versuch machen, um ein dauerndes Verhältniss jener Art daran zu knüpfen. Dies ist eigentlich der ursprüngliche, freilich längst erloschene Sinn aller Höflichkeitsformen unseres Verkehrs, deren historischen Ursprüngen nachzuforschen eben desshalb lehrreich wäre. Sie enthalten, auch bei der flüchtigsten Berührung von Person zu Person, eine wechselseitige Wohlwollenserweisung, die, so bedeutungslos ihre Formel durch die unaufhörliche Benutzung auch geworden ist,

dennoch wahrhaft sittlichen Werth hätte, wenn es gelänge, den in ihr schlummernden Rest der Gemüthlichkeit wieder ins Leben zu erwecken.

Somit ergiebt sich das abschliessende Resultat: wie schon erwiesen wurde, dass die Rechts- und Vertragsverhältnisse ihren eigentlichen Werth erst erhalten, wenn sie nicht bloss auf der Stufe der streng abscheidenden Legalität, der Rechtsforderung und Rechtsverpflichtung bleiben, sondern dem Wohlwollen Raum geben und dauerndes Vertrauen hervorrufen: so soll dies auch in die relativ höchsten Verkehrsverhältnisse, in die Kunst- und Erkenntnissgemeinschaft zurückwirken, als die an sich schon intensivsten Anknüpfungen innerlich verwandter Individualitäten. Dies geschieht jedoch abermals nicht so, als wenn das Wohlwollen ein äusserlich Angefügtes sein könnte, oder eine gelegentliche, zwischen den eigentlichen Kunst- und Erkenntnissverkehr hineinfallende Beigabe; vielmehr hat sich gezeigt, wie erst in dem Grade die Kunst- und Erkenntnissgemeinschaft eine gelungene werden könne, als sie auf ächter Hingebung und Aneignung beruht, d. h. als recht eigentlich das Wohlwollen dabei das durchdringende Gefühl ist. Und so lässt sich von diesem Standpunkte aus mit Fug behaupten, dass der gemeinsame Kunst- und Erkenntnissverkehr zwar niemals zum blossen Mittel für irgend etwas Anderes sich herabstimmen lässt, — weil in ihnen wahrhafte Ideen, d. h. absolute Endzwecke zur Darstellung kommen; — dass sie zugleich aber in ihrer gelungenen Ausführung ein noch höheres Gut mitgewähren, den unendlichen Genuss reinen Wohlwollens und reiner Selbstvervollkommnung.

IV. Es hat sich gezeigt, dass das „Gemüth“ (I.) niemals ohne Wirksamkeit bleibe im Menschenverkehr. Dies ist der in die Gemüthsanlagen des Volkes, wie in seine dunkle Wurzel, zurückgreifende Ursprung der „Sitte“, des natürlichen Ethos, dessen kein menschliches Zusammensein völlig entbehren kann und auch niemals völlig entbehrt, weil der absolute Mangel desselben innerlich ein menschheitswidriger, unmöglicher Zustand wäre, äusserlich die wechselseitige Zerstörung herbeiführen würde.

Desshalb ist kein (relativ noch uncultivirtes) Volk und keine Gemeinschaft ohne irgend eine Form der Sitte, weil es nicht absolut gemüthlos sein kann. Wie sich daraus unzählbare Erscheinungen der Verkehrsgebräuche („Höflichkeit", Ceremoniell u. dgl.) erklären lassen, braucht nicht ausgeführt zu werden. Sie reichen von der natürlichen Gastfreundschaft, welche auch bei dem wilden Volke den einmal aufgenommenen Fremdling schützt und pflegt, bis zu den ausgebildetsten Formen der Sitte empor, wenn diese auch wieder zur blossen Natur, zu etwas Bedeutungslosem und mechanisch Geübtem herabgesunken ist. Das eigentlich Ethische ist hier daher, die erstorbene Bedeutung der Sitte wieder zu beleben und den innern Sinn derselben aufzuschliessen, d. h. sie der freigeübten Cultur zu übergeben.

§. 170.

2. Die humane Cultur.

Humane Cultur ist hiernach die aus ihrer instinctiven Naturform ins Bewusstsein erhobene Sitte. Sie hat daher einen eben so universalen Charakter und Inhalt, wie diese. Gleichwie sich zeigte, dass auch auf der niedersten Stufe und in der rohesten Form des Verkehrs das „natürliche Ethos" sogleich ordnend eingreift und der zufälligen Willkür des Einzelnen die Schranken gemeinsamer Sitte entgegenhält: so soll es auch auf der Stufe des Bewusstseins und in der ausgebildetsten Form des Verkehrs sich verhalten. Alles soll von humaner Cultur durchdrungen, von bewusster Sitte gezügelt sein, d. h. in jedem Verkehr soll das Wohlwollen zum Bewusstsein kommen.

I. Hiermit entsteht nun ein neues Reich und ein höheres Ziel der Sitte, in welchem gerade die eigenthümliche Bedeutung „humaner Cultur" enthalten ist. Die Sitte, an sich selbst und als Allgemeines gefasst, soll einestheils sich „veredeln", d. h. immer durchgeführter, bis in die einzelnen Verkehrsformen und Gebräuche hinein, den Charakter des Wohlwollens ausprägen.

Sie soll aber anderntheils zugleich immer mehr der Freiheit des Einzelnen sich assimiliren und mit Bewusstsein von die-

sem vollzogen, d. h. in ihrer Ausübung verstanden oder gefühlt werden, wodurch sie unmittelbar schon versittlichend („humanisirend") wirkt. Dies Zweite kann sie aber nur, wenn sie selber, aus ihrer blossen Naturform geweckt, als eine frei und bewusst zu übende That vor Alle hingestellt wird. (In einer Umgebung von Sittlichgebildeten streift der Rohe ganz von selbst seine Rohheit ab; er assimilirt sich unwillkürlich, d. h. ohne sie mit bewusstem Verständniss zu durchdringen, die ihm vorgestellten höheren Lebensbilder. So geschieht es auf der ersten Stufe der Erziehung, so in jedem Verhältniss, wo wir uns aus unklarem Motive nach fremdem Beispiele richten. So verhält es sich aber weit allgemeiner noch — dieser wichtige Punkt ist bei gegenwärtiger Untersuchung nicht zu übersehen — mit dem ganzen Zustande unserer Sitte und ihrer Befolgung. Hier bleibt bei Weitem das Meiste in bewusstlosen Mechanismus versenkt, nach jenen beiden Seiten hin, — sowohl nach dem Bestande der Sitte selbst, ob sie zu rechtfertigen oder nicht, als nach der Art ihrer Beobachtung vom Einzelnen, ob es mit bewusstem Einverständniss und Kritik geschehe oder nicht.)

Die „humane Cultur" daher, wenn sie ihrem Begriffe entsprechen soll, muss jene ganze Stufe negiren: die Sitte soll im allgemeinen Bewusstsein gerechtfertigt, oder, wo sie dies nicht mehr kann, ethisch gesteigert werden; der Einzelne ebenso ist ihr zuzubilden, nicht nur zu ihrer durchgängigen Befolgung, sondern gleicher Weise zur analogen Höhe des eigenen sittlichen Bewusstseins.

Und in diesem Sinne ist zu sagen, dass die humane Cultur bis jetzt noch gar nicht, oder sehr wenig und nur sporadisch, zum bewussten Durchbruch gekommen sei. Wäre sie es: wir besässen ein lebendigeres Einverständniss über jede sociale Frage, und wären frei von jenen Missverhältnissen und Contrasten der Bildung, welche jetzt dicht neben einander stehen.*

II. Die Sitte eines Zeitalters, Volkes, Standes bezeichnet die Durchschnittsstufe seiner humanen Cultur, aber zu-

gleich auch den Anknüpfungspunkt, von welchem alle Perfectibilität derselben auszugehen hat; denn im Reiche der Sitte am Wenigsten lässt sich ein Abbrechen der Stätigkeit, ein Verfrühen oder Ablenken vom innern Gange der Bildung rechtfertigen. Die Frage erhebt sich daher nach den Kriterien, welche den eigentlich ethischen Werth der Sitte bestimmen; ebenso, in welchen Gestalten und Gesellschaftsformen sie sich ausprüge, um das Allgemeine mit dem Einzelnsten und Individuellsten zu verbinden?

Die Sitte zeigt die gemeinsame, sittlich gemüthliche Bildung eines ganzen Volkes, wie der bestimmten Stände in ihm, und individualisirt von da aus sich weiter bis in die einzelnen Kreise des Zusammenlebens, bis zur Localsitte herab. Somit ist sie Erzeugniss einer gemeinsamen, höchst verflochtenen, zwischen Bewusstsein und Bewusstlosem, zwischen Instinct und Absicht schwebenden Thätigkeit. Desshalb ist es gleich unmöglich, den Ursprung einer Sitte völlig in Bewusstsein aufzulösen, als völlig bewusst Sitte zu bilden, weil in beiderlei Hinsicht ein Ueberschuss des Instinctes bleibt, ein unwillkürliches Einverständniss, welches sie eben zur Sitte macht. Daraus folgt zugleich, dass jede Sitte, so lange sie wirklich dies ist, so lange sie nicht zur Hohlheit eines leeren Gebrauchs herabgesunken, über dem Einzelnen steht: er kann sie nur anerkennen, sich mit Bewusstsein in sie hineinverständigen. Und dies macht eben ihren ethischen Werth. Jede Sitte besitzt diesen Werth, sofern sie die sittliche Höhe der Mehrzahl überragt, weil sie ein Bindendes, Verpflichtendes für diese enthält und, bei der unausgebildeten sittlichen Selbstständigkeit der Einzelnen, für sie eine Art äussern Gewissens wird. Desshalb ist es unsittlich, solche Volkseigenthümlichkeiten zu zerstören, ohne ein anderes Band an deren Stelle zu setzen. (Dies gilt bis zu den einzelnen Gebräuchen, bis zur Kleidung der Stände, Geschlechter und Lebensalter herab. Wie überhaupt in jenen sich eine sinnvolle Vereinigung ästhetischer und geselliger Cultur zeigt, so in diesen eine Werthbezeichnung des gesammten Standes oder Alters, welche in ihrer Würdigkeit

an sich darzustellen der Einzelne durch sein Aeusseres unablässig erinnert wird. Wird einst durch eine gründliche Reorganisation und Vertretung der Stände im Staate jeder derselben in seine eigenthümliche Würde eingesetzt sein: so wird vielleicht auch eine sinnvolle Standestracht nicht für bedeutungslos gehalten werden, um sich und Andere an diese innere Würde zu mahnen.)

III. Die Sitte individualisirt sich nun unablässig bis in die verschiedenen Bildungsschichten, ja in das Einzelne der gesellschaftlichen Coterien hinein, und so entsteht, was man als geselligen Ton, Umgangssitte, zuletzt auf der niedrigsten Stufe als Mode zu bezeichnen hätte. Hier wird immer mehr das ethisch Gemüthliche zurückgedrängt: die Region des blossen Scheines beginnt oder wenigstens der leeren bedeutungslosen Nachahmung; und die Sitte selbst spielt entweder in das Farblosindifferente, oder ins Kleinliche und Bizarre über. Jenes kennzeichnet die sogenannten „Aufgeklärten", dies alle diejenigen, welche wir „Separatisten" nennen möchten. Und hier beginnt das Gebiet, wo die Opposition gegen die (also entartete) Sitte Pflicht wird. Beides nähert sich nämlich um so mehr dem Unsittlichen, je weniger jenes Nivelliren der Aufgeklärten aus höherer Einsicht und Ueberzeugung, sondern aus Mangel alles Lebensernstes und aus Gefühlsgleichgültigkeit („Blasirtheit") hervorgeht; ebenso je mehr dieser Separatismus mit wirklichen Vorurtheilen religiöser, politischer oder gesellschaftlicher Art zusammenhängt. (So bei den Juden, den religiösen Secten, dem Adel.)

Dem gegenüber wird aus dem Begriffe humaner Cultur der durchgreifende Kanon sich ergeben: dass es Pflicht sei, mit der lebendigen Sitte des Volkes auf seiner allgemeinen Culturstufe vereinigt zu bleiben, weil in ihr ein sittlich Bindendes, Ehrwürdiges enthalten ist, welches man durch sein Beispiel nicht zerstören soll. Umgekehrt ist es Pflicht, dem Abgestorbenen, von der allgemeinen Culturstufe Ueberwundenen, völlig Mechanisirten und Unwahren entschieden entgegenzutreten, weil

es eigentlich nur eine leere Stelle bezeichnet, die durch ein Neues, für Glauben und Gemüth wirklich Bindendes ausgefüllt werden soll.

Die Gränze jedoch, wo jenes aufhört und dieses beginnt, ist eine durchaus relative, der Beurtheilung und künstlerischen Lebensführung eines jeden Einzelnen nach seiner eigenthümlichen Bildung und Stellung zu überlassen. Dahin gehört z. B. der Antheil an der öffentlichen Religion, der Kirchenbesuch und Aehnliches: er wird zur Heuchelei, wenn man daran sich betheiligt, während die eigene Ueberzeugung weit davon hinweggetreten ist. Aber er ist ein „böses Beispiel", weil ein falscher Schein, wenn man ihn aus gedankenlosem Leichtsinn, Trägheit, falscher Schaam unterlässt. Widersittliche Verkehrtheit aber ist es vollends, wenn der Staat in die innerste Freiheit dieser Selbstberathung plump eingreifen und seinen Beamten dergleichen vorschreiben will, wie eine andere Dienstinstruction. Hiermit erklärt er öffentlich, dass er knechtische Heuchelei von ihnen begehrt.

IV. Das Ziel der humanen Cultur, welches sie innerhalb ihrer unendlichen Perfectibilität dennoch stets in bestimmten Steigerungen zu erreichen vermag, ist schon klar angegeben (I.): in der allgemeinen Sitte immer deutlicher hervortretendes Wohlwollen; für den Einzelnen immer bewusstere („gefühltere") Hineinbildung in dieselbe.

Desshalb verhält sich die humane Cultur zur ästhetischen und intellectuellen, wie die harmonisirende, vor jeder Einseitigkeit in ihnen bewahrende Ergänzung derselben. Erst in ihren Umkreis aufgenommen und von ihren Ideen begeistert, sind wir ebenso geschützt vor jener leeren Gefühlsseligkeit, die sich selbstgenügsam in den Genuss der eigenen Subjectivität einschliesst, wie vor dem Pedantismus starrer Grundsätze, welcher aus bloss theoretischer Consequenz die sittliche Berechtigung der Individualität verleugnet. Sie verleiht nicht bloss die „Würde" und die „Anmuth", die harmonische Erscheinung des Sittlichen, welche die ästhetische Cultur gewährt; sie enthält nicht nur die freie Unparteilichkeit und vorurtheillose Denkweise, in der die intellectuelle Cultur sich zusam-

menfasst: sondern sie fügt noch ein specifisch neues, beseelendes Element hinzu, welches erst jene beiden Culturstandpunkte vollendet und adelt: den Ausdruck des Gemüths oder Wohlwollens in jenem Allen, — die Liebe zum Menschen und zu allem Menschlichen (das „*nihil humani a se alienum putare*"); daher die humane Cultur nur durch die Religion unterstützt und nur im religiösen Gefühle vollendet sein kann, in dessen Sphäre wir dadurch den Uebergang gefunden haben. —

V. Fragen wir endlich nach den Formen, in denen die humane Cultur theils über die Gemeinschaft sich ausbreitet, theils das Verhältniss der Einzelnen gestaltet: so können sie nur die dreifachen sein, indem sie zugleich fortschreitend sich steigern und vertiefen: — die allgemeine Geselligkeit, die Association zu humanen Zwecken, endlich die individuellste und innigste Verbindung zugleich, die Freundschaft.

3. Die Formen der humanen Geselligkeit.

§. 171.

A. Die Geselligkeit.

Sie kann als eigentliche Pflanzstätte der humanen Cultur gelten; nicht minder ist sie das umfassende Gebiet, wo sich die ganzen, ungetheilten Persönlichkeiten, unabhängig von sonstigen Absichten, rückhaltlos aufschliessen und ebenso frei die fremde Individualität sich aneignen können. Dies ist der wahre Begriff und ächte Geist der Geselligkeit, welche damit eine der wichtigsten sittlichen Bildungsformen wird. Sie ist desto sittlicher und zugleich desto bildender, je mehr sie, aus den bloss äussern Berührungen geselliger Ostentation oder des gesellschaftlichen Ceremoniells sich zurückziehend, den Reichthum des Gemüths und die Wahrheit des Wohlwollens gegen einander aufschliessen lässt. Desshalb ist sie auch gar nicht auf die unmittelbare persönliche Berührung eingeschränkt: in der brieflichen Mittheilung kann sie sich oft noch reiner und inhaltsreicher entfalten, weil wir uns schreibend unbefangener und mit concentrirterer Innerlichkeit dem Andern gegenüber zu stellen vermögen. So haben wir na-

mentlich von Frauen — es sei nur an die Sevigné und mehr noch an Rahel erinnert — virtuosische Muster solcher Briefe, in denen alle Stadien äusserlichster und innigster, bloss humaner und herzlichster Geselligkeit an uns vorübergeführt werden, und wo dennoch das gemeinsame Lebenselement, dem sie die innere Grazie verdanken, das anerkennende Wohlwollen für alle Individualitäten, ungeschwächt durchwaltet.

Gleicherweise ist das eigentlich beseelende Interesse der Geselligkeit, ebenso ihr tiefliegender ethischer Zweck, gerade die unähnlichen Individualitäten einander zu nähern und zum Bewusstsein des gegenseitigen Bedürfnisses, wie des Vermögens wechselseitiger Ergänzung zu bringen; — was ihren weitern Unterschied von der Kunst- und Erkenntnissgemeinschaft ausmacht. Daher bildet auch die Differenz der Geschlechter ein wichtiges und zugleich sittliches Element der Geselligkeit. Wo die Geschlechter durch die Geselligkeit getrennt sind, wie z. B. im Orient, im Alterthume, zum Theil noch bei uns in den untern Ständen, da steht das eigentlich Gemüthliche, den ganzen Menschen nach seiner natürlichgeistigen Individualität Erregende der Geselligkeit noch auf tiefer Stufe. Das Bedürfniss harmonischer Selbstdartellung wird nicht geweckt; die stillsittliche Controle, welche die Geschlechter auf einander üben, bleibt aus. Dann ist die Geselligkeit in Gefahr, bei dem männlichen Geschlechte in Rohheit und nachlässige Formlosigkeit, bei dem weiblichen in fade Monotonie und Bedeutungslosigkeit zu versinken, eben weil hier das spannende Interesse ausbleibt, mit welchem das Unähnliche und doch Ergänzungsfähige dem andern Geschlechte sich darzustellen getrieben wird.

I. Die Geselligkeit findet ihre erste Anknüpfung in der Familie: Gatten, Aeltern, Geschwister sollen auch gesellig sich ergänzen. Wir haben die Ehe schon als eigenthümliche Kunst- und Erkenntnissgemeinschaft bezeichnet, so reicht sie auch bis hierher: sie soll zugleich das fortdauernde traulichste Geselligkeitsverhältniss zwischen den Gatten darstellen. Ueberhaupt findet daher die ächte, weil aus natürlichem Wohlwollen geschöpfte Geselligkeit im Schooss der Familie ihre Grundlage: Fami-

liengemeinschaft, Verwandtentreue mit stetem Austausch von Gefühl und Lebenserfahrung ist ihre erste und segenbringendste Gestalt. Aber auch wenn die Geselligkeit auf weitere Kreise sich ausdehnt und so in Gefahr geräth, unwahre und der Selbstsucht entsprossene Elemente in sich aufzunehmen, soll sie jenen Anfängen wieder sich annähern und aus ihren Naturgefühlen sich erfrischen zu erneuerter Ursprünglichkeit. Auch in diesem Betrachte ist der Familienumkreis das Vorbild und die Wurzel aller gesund gebliebenen geselligen Verhältnisse. Desshalb sollen sie auch zu allermeist von Familie zu Familie, weniger von Individuum zu Individuum sich fortpflanzen: nur so wird in ihnen volle Traulichkeit und herzerfrischende Genüge erreicht, während in jener isolirenden Geselligkeit entweder nur besondere Zwecke (wie z. B. in Comité's und Zusammenkünften aller Art) oder augenblickliche Zerstreuung beabsichtigt werden kann.

II. Von selbst drängt aber die Geselligkeit dazu, productiv zu werden auf eigenthümliche Weise, d. h. durch Wechselmittheilung ein geselliges Kunstwerk zu erzeugen, das eben dadurch allen Theilnehmern gefällt, je mehr ihre ganze Individualität in die gemeinsame Production eingeht. Wie diese gelingt, ebenso aus welchen geistigen Quellen die Production hervorgeht, entscheidet daher über den sittlichen Werth der bestimmten geselligen Form..

Ihre allgemeine Bedeutung ist nicht nur, alle Theilnehmer gleich zu beschäftigen, sondern aus der frei geäusserten Eigenthümlichkeit Aller hervorzugehen und so recht eigentlich ein gemeinsames Kunstwerk zu sein, welches Alle gleich sehr erfrischt und in ihre Integrität wiederherstellt, so die edelste sittliche Erholung wird (vgl. §. 165, I.), weil Jeder in der Ganzheit seines Wesens sich fühlt und auch in dieser Ganzheit sich anerkannt weiss. Darin liegt alle menschlich sittliche Bedeutung der Geselligkeit, ihr Reiz wie ihr Recht, die mühelose Herstellung des Subjectes von den unwillkürlich sich ihm eindrückenden Einseitigkeiten des Wissens oder des Handelns zu sein.

Und dies erzeugt das höchste Kriterium aller wahren und aller falschen Geselligkeit. Sie ist desto vollkommner oder

sittlicher, je mehr Jeder bei der geselligen Production gleichbetheiligt ist (als Künstler und Kunstliebhaber, als Wissender und Lernender zugleich sich benimmt), und je mehr er mit seiner ganzen, ungetheilten Individualität (Gemüth) in diese Ergänzung eingehen kann; — in beiderlei Hinsicht: je mehr wahre und eigentliche Erzeugung dabei stattfindet und die überlieferte Form zurücktritt.

Desto unvollkommner und von geringerem geistig sittlichen Erfolge ist sie (was bis zu gänzlicher Werthlosigkeit, ja Unsittlichkeit herabsinken kann), je mehr sie sich darauf beschränkt, gewisse gegebene gesellige Formen bloss zu reproduciren und bei schwächster Selbstthätigkeit den Wechselaustausch der Individualitäten in diese Schranken zu bannen. Wir nennen sie gebundene Geselligkeit, der freischöpferischen gegenüber. Es geht ihr dann wie der Sitte (§. 170. S. 404), dass sie völlig verknöchern, zu mechanischer Gewohnheit sich erniedrigen und ebenso gedankenlos geübt werden kann. (Ein treffendes Gegenbild dazu bietet die gewöhnliche officielle und Zwangsgeselligkeit, die in ihrer fortdauernden conventionellen Heuchelei und leeren Spannung fast alle entgegengesetzten Eigenschaften der ächten an sich trägt und ein Beispiel ist von der Lüge, welche wie eine Art sich von selbst verstehender Gewohnheit unser ganzes geselliges Dasein umsponnen hat; die Keinen täuscht und von Keinem besonders werth geachtet wird, welcher aber entschlossen den Rücken zu kehren Keiner sich getraut, weil er sonst in die völlige Abwesenheit der Sitte und der Geselligkeit versinken würde. Und dieser Grund ist es, welcher jener alten Lüge ihr Dasein fristet, der aber um so mehr eine gänzliche sittliche Umbildung unserer conventionellen und geselligen Formen erheischt. Nur begehe man dabei nicht die Kurzsichtigkeit, an jenen Aussenenden die Reform beginnen zu wollen. Die Geselligkeit wurzelt in der Sitte, wie diese in der Gesinnung. Nur wenn es gelingt, durch eine uns Alle ergreifende sittliche Begeisterung den Grund jener Gesinnung in uns umzuwandeln; dann

wird auch die Sitte und die Geselligkeit die mittelbare Folge davon an sich tragen. Die Fäulniss unserer geselligen Verhältnisse ist nur ein charakteristisches Symptom unsers allgemeinen Erkrankens: an sich selbst kann sie nur von jenem Innern aus geheilt werden. Für jetzt aber muss die Ethik sich begnügen, durch streng abscheidende Kriterien des Wahren und des Falschen wenigstens den Sinn der sittlichen Beurtheilung zu schärfen.)

III. Aber auch in den gegebenen Formen der Geselligkeit tritt der relative Unterschied des Gebundenen und des Schöpferischen hervor und bedingt dadurch ihren verschiedenen sittlichen Werth.

a. Alles, was wir zum „Spiel" rechnen können, fällt der gebundenen Geselligkeit zu: es ist ein gemeinschaftliches Nachbilden vorgeschriebener Formen, worin daher die schöpferische Geselligkeit und die freie Eigenthümlichkeit zurücktreten muss. Desswegen bietet es auch, als einzige gesellige Form behandelt und benutzt, die dürftigste, bloss passive Erholung. Wir müssen die Spiele unter den Formen der Geselligkeit daher am Niedrigsten stellen, während Schleiermacher, J. U. Wirth, R. Rothe es versuchten, sie am Höchsten zu taxiren. Nach unserer Meinung erhalten sie ethischen Werth nur als Anknüpfungsmittel weiterer geselliger oder künstlerischer Darstellung, wie der Tanz, als sinnvoller Ausdruck („Geberde") eines ganz uns beseelenden Gefühls, wo also die überlieferte Kunstform desselben gerade neu belebt und mit Improvisationen durchflochten werden sollte. (Und dies gerade ist es, was den berüchtigten Pariser „Cancan" als eigenthümliche und immerhin interessante Erscheinung bezeichnet: er geht aus solchen Improvisationen eines unmittelbar ergreifenden Gefühls hervor, welches, als Gefühl freilich unsittlich und verwerflich, nichts destoweniger den innern Reiz besitzt, zur geselligen Selbstdarstellung in einer neuen, wenn auch verzerrten Kunstform zu treiben.) Ebenso sind die Witz- und Verstandesspiele nur das Vehikel, um den Geist überhaupt zur geselligen Production zu erwecken; übrigens ohne selbstständigen geselligen Werth. Am Niedrigsten ste-

hen die s. g. Glücks- oder Zufallsspiele. Mag auch in ihnen der Stachel liegen, den Zufall durch überwiegenden Verstand bändigen und zu unsern Gunsten lenken zu wollen: so ist doch dies gerade ein ungeselliger Trieb, wie auch daraus hervorgeht, dass bei dergleichen Spielen nur die Spannung des zu erwartenden Gewinns oder Verlustes das Interesse wach zu erhalten vermag!

b. Einen höhern Rang unter den Formen der Geselligkeit nimmt die gemeinschaftliche Kunstproduction ein: ihr Werth liegt in der Freude an dem mit gemeinsamem Wetteifer dargestellten Kunstwerke. Hier daher ist auch die Geselligkeit geistiger und entbundener, sofern es den Mitwirkenden gelingt, in ihre Leistung die ganze Innigkeit des subjectiven Kunstgefühls hineinzulegen. Man erfrischt und entselbstet sich zugleich, indem man in der Freude am Kunstwerk und seiner Darstellung das eigentliche Band der Gemeinschaft findet. Gemeinsamer Gesang, gesellige Recitation dramatischer Meisterwerke, selbst Darstellung lebender Bilder gehören hierher. Das „Liebhabertheater“, in welchem ein sonst tüchtiger ethischer Denker sogar die höchste und reichste Gestalt der „schönen Sittlichkeit“ finden wollte, überschreitet unseres Erachtens jenes Gebiet: es ist ein verdächtiges Zwitterding zwischen selbstständiger Kunstleistung und Dilettantismus, wodurch der unbefangenen Geselligkeit ein überreizter, carricirter Charakter aufgedrückt werden kann.

c. Die freieste und höchste Form der Geselligkeit finden wir im geselligen Gespräche. Nur dies vermag den eigentlichen Umgang zu erzeugen mit der fremden Individualität, der sich endlich zur Freundschaft abschliesst. Gespräch daher und der darin genährte Umgang ist der Zunder des Edelsten, der Freundschaft. Aber das Gespräch ist auch die intensivste Geselligkeit, indem nur in ihm die ganze Individualität nach allen Seiten, welche sie der Gemeinschaft werth machen, sich rückhaltlos darzustellen vermag. So werden in ihm der Möglichkeit nach alle bisherigen Formen der Gemeinschaft, Kunstmittheilung und Erkenntnissaustausch, reproducirt; so sehr, dass man in die Gesprächsform die Darstellung eigentlich wissenschaftlicher Wahr-

heit einzukleiden vermochte. Endlich ist diese Umgangsform die umfassendste, vielgestaltigste: sie bezieht sich auf Abwesende, ja längst Verstorbene, mit denen man durch Aneignung ihrer Individualität aus ihren Werken, in geheimen Fragen und Antworten die innigsten Geistergespräche zu führen vermag; denn dem wahrhafter geselliger Aneignung Fähigen leben sie wieder auf in dem Bilde ihrer Werke.

§. 172.

B. Die Association für humane Zwecke.

Das Gebiet der Geselligkeit, welches an sich, seiner frei beweglichen Form nach, eine unbestimmte Möglichkeit von Individuen umfassen konnte und in den grossen Volks- und Nationalfesten (wie bei den Griechen) wirklich umfasste, verengt sich hier in einen bestimmtern Umkreis Gleichgesinnter, zu einem bleibenden, über die blosse Geselligkeit hinausliegenden Zwecke. Der Uebergang von jener in diese begränztere und zugleich organisirtere Form ist ein ebenso naturgemässer, wie sittlich berechtigter. Das gesellige Band und das dadurch erregte Vertrauen wird von selbst zur „Association", sobald ein wichtiger Zweck gemeinsamen, einverstandenen Wirkens sich darbietet. Dies kann jedoch auf der hier erreichten Stufe des sittlichen Bewusstseins nicht das Gepräge eines eigennützigen Thuns tragen oder bloss den äussern Verkehr beabsichtigen: nur allgemein menschliche Zwecke und der innere Verkehr wechselseitiger Versittlichung können das würdige Ziel desselben sein.

I. Die „Association" überhaupt ist eine durchaus universale Form der Gemeinschaft, in welche, wie wir zeigten, jeglicher Inhalt einer gemeinsamen Zwecksetzung, auch ein an sich widersittlicher, aufgenommen werden könnte. (Wir kennen ebenso treu gehaltene Gesellungen für wucherische oder räuberische Zwecke, wie für die edelsten der Humanität.)

Ferner jedoch wird die Association Bedürfniss, um die Leistungen des Staates zu ergänzen. Dies ist es, wie bereits im Einzelnen gezeigt wurde, was dem Associationsprincipe

seine umfassende Bedeutung für die Gegenwart und nächste Zukunft sichert. Der Staat in seiner gegenwärtigen Gestalt, sei es als erleuchteter Policeistaat mit Centralisation und Bevormundung, sei es in der entgegengesetzten Richtung des Liberalismus, Jeden seiner eigenen Freiheit und Willkür zu überlassen, — leidet an dem gleichen Gebrechen steigender Desorganisation: dort des mechanisirten Regierens und Regiertwerdens, hier des völligen Zerfalls aller gemeinsamen Interessen. Gegen beide Uebel vermag nur der Geist der Association dauernde Hülfe zu verschaffen; denn er allein ist im Stande überall einzugreifen, wo die Wirksamkeit des Staates für das öffentliche Wohl eine Lücke lässt, und durch freie, sich selber controlirende Vereine vollkommener zu erreichen, was jener Mechanismus des Regierens nur äusserlich und ungenügend erfüllt, der abstracte Liberalismus ganz unbeachtet lässt. Was in den frühern Jahrhunderten von einzelnen reformatorischen Geistern ausging, wird künftig, bei dem immer entschiedneren Zurücktreten herrschender Individualitäten in der Weltgeschichte, das Werk freier Vereine und Genossenschaften sein. Aber auch ein internationales Band lässt sich aus dem Vereinswesen entwickeln; denn in ihm liegt die erste bewusste Anerkennung einer culturfähigen und zu cultivirenden Menschheit, über alle Völker- und Standesunterschiede hinaus.

II. Hiermit ist der Uebergang gegeben in die höchste Gestalt der Association. Die Verbindung wird für eigentlich humane Zwecke geschlossen, die als solche entweder ganz über die Wirksamkeit des Staates hinausliegen, wie für künstlerische, litterarische, rein humane Interessen, oder die vom Staate wenigstens zur Zeit vernachlässigt und überhaupt noch nicht in den Bereich seiner Wirksamkeit aufgenommen sind. In letzterer Beziehung können wir an die Mässigkeitsgesellschaften der neuern Zeit, für Früheres an die Vereine in Spanien und Italien zum Loskauf der in die Sklaverei bei den Barbaresken Gerathenen, für die spätere Zeit an die Vereine in England zur Ausrottung der Negersklaverei erinnern, welche so lange von höchstem Werthe waren, als der Staat noch nicht seine Pflicht des Schutzes oder

der Abhülfe erkannt hatte. In ersterer Beziehung nennen wir statt aller andern den Freimaurerorden, der so lange seine weltgeschichtliche Bedeutung besass, als er, im Gegensatze der innerhalb des Staates und der äussern gesellschaftlichen Verhältnisse herrschenden Intoleranz der Confessions- und Standesunterschiede, die reine Idee der Humanität in seinen Bund zu retten wusste. Mehr und mehr ist er seitdem überflüssig, „exoterisch" geworden; aber er kann, bei der affectirten und erkünstelten Intoleranz, welche die neueste Zeit wieder heraufzuführen trachtet, abermals sehr nöthig werden.

III. In ähnlichen, nur noch viel verzweigteren Richtungen könnten und sollten freie Vereine thätig werden; — ganz nach Analogie der geistlichen Brüderschaften des Mittelalters, welche, trotz veralteter Form, auch jetzt noch ihre allgemeine Bedeutung behalten. Wie damals, von den geistlichen Ritterorden an bis zum Orden für Armen- und Krankenpflege herab, jede humane Regung ihren anerkannten Ausdruck fand; wie man, von Frömmigkeit und Menschenliebe getrieben, jedem Bedürfniss der gedrückten Menschheit entgegenkam: so sollten ganz ähnliche Institute, dem Geiste und Bedürfnisse der gegenwärtigen Zeit gemäss organisirt, die traurige Lücke ausfüllen, welche jetzt zwischen der auf sehr Allgemeines beschränkten Hülfe des Staates und der zufälligen, unorganisirten und unbeholfenen Privatwohlthätigkeit der Einzelnen in der Mitte klafft: — ein ganz ödes, unangebautes Feld, welches der Staat, so lange er bleibt, was er jetzt ist, nicht zu erobern vermag; — denn das hier zu bewältigende Detail ist ein unermessliches, dem aber auch keine vereinzelte Kraft gewachsen ist, indem es dazu sehr zusammengesetzter Wirkungen bedarf. Auch dass jene freiwilligen Liebesdienste „um Gottes Willen" und als ein Gottesdienst den Bedürftigen dargebracht wurden, hat seinen tiefen und ewigen Sinn; denn es ist nur die Wahrheit der Sache. Die Gottesliebe, im Willen wirksam geworden, kann nur thätige Menschenliebe sein (Ethik, §§. 17. 18. 50.) Der äusserlichen Form eines Ordens, der feierlichen Gelübde und entsagenden Verpflichtungen bedarf es dabei nicht mehr: was sollten diese äussern Apparate

helfen, wenn die innere Weihe verflogen oder wenn sie nicht eingetreten ist!

IV. Und hier ergiebt sich endlich das innere Verhältniss, in welches das Associationsprincip zum Staate treten muss. Es soll dem Staate in allen innern und äussern Reformen vorausschreiten: praktisch die zukünftigen erproben, theoretisch die Gegenwart empfänglich dafür machen, überhaupt und nach jeder Richtung den Fortschritt vertreten. Auch hier tritt nämlich die Association verbindend in die Mitte zwischen das Anerkannte und Festgewordene der öffentlichen Einrichtungen in Staat, Gesellschaft und Kirche, und zwischen die vielleicht noch unausführbaren Entwürfe Einzelner. Wem es gelingt, durch freie Ueberzeugung einen Kreis von Genossen für seine Neuerungen dauernd zu gewinnen, der führt dadurch den factischen Beweis, dass ihm schöpferisches Talent innewohne, die Gemeinschaft zu einer höhern Gestalt fortzuführen, und er macht für sich selbst die Probe der Ausführbarkeit. Desshalb soll aber jede Association frei und öffentlich sein: nach Ziel und Absicht offen sich darlegen; denn nur dadurch führt sie den Beweis ihrer Berechtigung vor Aller Augen und kann ihre Wirkung nach Aussen sich sichern.

§. 173.

C. Die Freundschaft.

Sie ist einerseits die intensivste Form der Geselligkeit, anderntheils zugleich die gediegenste Gestalt der Association; endlich die freieste, vielseitigste Form aller humanen Gemeinschaft, weil jede Gestalt der letztern sich zu ihrer höchsten Blüthe, zur Freundschaft, zusammenschliessen kann.

Die Geselligkeit ist ihr Anfang und ein wesentliches Moment zu ihrer Dauer. Die Geselligkeit in ihren zuerst noch zufälligen Beziehungen giebt die nächste Veranlassung, ein innigeres Band der Freundschaft zu schliessen. Alle wahre Geselligkeit beabsichtigt zur Freundschaft zu werden, sie macht Versuche, Ansätze zu Freundschaftsbündnissen.

I. In diesem allgemeinern Gebiete der Geselligkeit tritt nun

zuerst die unmittelbare, mit der *Naturseite* des Geistes zusammenhangende und auch in der Geschlechtsliebe in anderer Richtung wirksame *Wechselanziehung* zwischen den Individuen des *gleichen* Geschlechts, besonders des *männlichen*, hervor und wird das Zündende der Freundschaft. Das Temperament, die Gefühlsneigung, die ästhetische oder die intellectuelle Richtung, die ganze geistige Stimmung passen zusammen, entweder weil sie *ähnlich* sind oder weil sie wechselsweis sich *ergänzen*. In dieser noch halb unbewussten Gestalt einer nur intensivern Geselligkeit, wo man vom Grunde seines Wohlgefallens und seiner Hingebung sich nicht Rechenschaft giebt, behält die Freundschaft selbst noch eine *unfreiere* Form und eine Seite der *Zufälligkeit*. Sie kann sich auch wieder auflösen oder sogar durch Familiarität, damit durch wechselseitiges Sichkennenlernen in der Rohheit eines ungebändigten Selbstwillens, in *Feindschaft* umschlagen, oder in wechselnden Erzürnungen und Wiederversöhnung charakterlos dahinschwanken. Dies ist überwiegend der Verlauf der Jünglingsfreundschaften, weil hier die Zucht der Entselbstung und die Reife der Menschenkenntniss noch nicht dauernde Frucht getragen. Erfolg eines durchbildeten Charakters dagegen ist, dass er wählerisch, aber dauernd in der Freundschaft sei.

II. Ursprünglich vermag nur *dasselbe* Geschlecht ein Freundschaftsverhältniss zu bilden; Personen verschiedenen Geschlechts können bei gegenseitiger Anziehung nur auf die *Ehe* abzielen (vgl. §. 111, V.). Versuche, diese Wechselanziehung als „bloss“ auf *Freundschaft* gerichtet vorzustellen, beruhen auf Verzerrung und Lüge in doppeltem Sinne, theils weil die Freundschaft an sich kein weniger inniges und dauerndes Verhältniss ist, als die Ehe, hiermit also jenes „*Bloss*“ hinwegfällt; theils weil zwischen den verschiedenen Geschlechtern der *Naturtypus* niemals völlig verschwindet. Ihre Beziehungen zu einander sind daher, wenn sie sittlich sein sollen, nur unter die Analogie des *Familienbandes* zu stellen. So kann das Verhältniss von Mutter und Sohn, von Vater und Tochter sehr edel und eigenthümlich durch freie Wahlanziehung hervorgebracht werden und die

innigsten Freundschaftsbeziehungen stiften, wo dann der Geschlechtstypus ganz zurück- und der Familientypus hervortritt und eine Art sittlicher Adoption erzeugt: — nicht aber das Verhältniss von Schwester und Bruder, weil dies auch innerhalb der Familie, sobald das Gefühl der Geschlechtsdifferenz erwacht, durch mancherlei Rücksichten der Zurückhaltung bedingt ist. (Göthe hat dies in der Schilderung seines Verhältnisses zu seiner Schwester unübertrefflich wahr und menschlich angedeutet.) Da jedoch überhaupt das Weib keine eigenthümliche Lebenssphäre über die Ehe und die Familie hinaus besitzt: so erblüht ihr auch die Freundschaft nur in der Ehe, als der innigsten Freundin ihres Gatten (§. 111, IV.), und mittels der Ehe, indem nun erst die andern Männer in Beziehung zu ihr treten können, als werthgehaltene Freunde dieses Gatten. Und dieselbe Analogie findet von Seite des Ehemannes zu den andern Weibern statt, die auch nur durch die Gattin hindurch ihm Werth erhalten können. (Besonders lehrreich und das Gesagte bestätigend sind die Beispiele, welche man scheinbar dagegen anführen könnte: — das Verhältniss von Rahel zu Marwitz, von Bettina zu Ilius Pamphilius, das romanhafte von Woldemar und Henriette. Gerade diese zeigen bei näherer Erwägung, dass sie nur im Dämmerlichte des Gefühles, wenigstens von der Einen Seite, sich erhalten konnten, bei eintretender Klarheit zerfallen oder erkalten mussten. Das zuerst genannte konnte, natürlich behandelt, nur zur Ehe führen; wenigstens von der weiblichen Seite verrathen sich alle Elemente einer edlen Geschlechtsneigung, während der Jüngling von der geistigen Uebermacht Rahel's ergriffen, sie halb als Mutter, halb als Freund verehrte. Und eben dies, dass die innigsten Verhältnisse solcher Art ihr immer in Freundschaften ausschlugen, hat Rahel, mit tiefer Einsicht in das wahre, vollständig menschliche Verhältniss und mit sittlicher Offenheit als den Unstern ihres Lebens beklagt, wodurch sie sich als „verzaubertes *monstre*" vorgekommen sei. Sie bietet gerade durch ihr ganzes Leben die Bestätigung jener Sätze. Ebenso erzeugte im zweiten Verhältniss die Unklarheit des Ilius über den Charakter des ihm von Bettina gebotenen Gefühls das Unwahre desselben: es war wesentlich

das mütterliche; er scheint es, etwas geckenhaft, für das Gefühl einer Liebenden zu halten. Wie dies Missverständniss hervortritt, ist auch das Verhältniss und die wechselseitige Täuschung erloschen. Was endlich die ideale Wechselneigung Woldemar's und Henriette's betrifft, so hat es aller gespreizten Rhetorik Jacobi's nicht gelingen wollen, ihr Natur und Wahrheit einzuhauchen, und wir müssen der genial symbolisirten Verwerfung jenes Romanes durch Göthe, wie dem spätern, wohl motivirten Verdammungsurtheile Friedrich Schlegel's noch jetzt völlig beitreten.)

III. Zur höhern und freiern Gestalt erhebt sich die Freundschaft, wenn sie auf wechselseitiger Hochachtung des Charakters und auf sittlicher Uebereinstimmung gegründet ist. Nur zwischen Sittlichen ist dauernde Freundschaft möglich; sonst bleibt es blosse „Familiarität," Umgangsgewohnheit, mit allen Zufällen und Wandelbarkeiten behaftet, welche die wechselnde Stimmung bei sich führt. Erst dort ist sie über die Zufälligkeit und den Wechsel hinaus, indem nunmehr die gegenseitige Kenntniss die Freundschaft nur immer mehr befestigen kann, weil wir den Freund in seinem sittlichen Werthe immer ächter und bewährter kennen lernen. Desshalb schaden hier der Freundschaft auch nicht mehr — so wenig, wie der Ehe — die kleinen Mängel und beiläufigen Schwächen, welche man am Freunde bemerkt, weil sie in der Kenntniss seiner Individualität ihre Einheit und Erklärung finden und durch die sittliche Substanz seines Wesens überwogen werden.

IV. Die höchste und dauerndste Intensivität der Freundschaft wird endlich durch das gemeinsame Wirken für geistige und sittliche Zwecke gewonnen, wo also der Gehalt der „Association" mit der Innigkeit der Freundschaft sich verbindet. Gemeinschaftliche Lebensplane und Wirken für dieselben Ideen, daher Gleichheit der Gesinnung und des Wirkens, erzeugen die eigentliche Tiefe und zugleich die freieste Gestalt der Freundschaft; — die abermals in der rechten Ehe ihre beste Verwirklichung zu finden vermag. Aber in dieser hohen Gestalt ist sie nicht mehr, wie die Ehe und Geschlechtsliebe, auf einen einzigen Gegenstand, oder wie die Familien-

pietät, auf den Umkreis der Verwandten beschränkt, sondern sie kann sich in's Unbedingte erweitern und den Kreis aller Gleichgesinnten umfassen.

Dies endlich ist die höchste, freieste und universalste Form der „humanen Cultur, weil jeder aus den Ideen geschöpfte Gehalt und jedes Wirken in dieser Sphäre zugleich in die innigste und reinste Gestalt des Wohlwollens, in die Freundschaft, aufgenommen werden kann. Der Freundschaftsbund geht immer mehr dazu über, Menschheitsbund zu werden, dessen er an sich fähig ist. Nur die Frage bleibt daher übrig, wie das zuletzt bezeichnete Ideal erreicht zu werden vermag? Dies führt uns in die „Idee der Gottinnigkeit" über.

Dritter Abschnitt.

Die Verwirklichung der Idee der Gottinnigkeit.

---

§. 174.

Allgemeine Charakteristik dieses Gebietes.

Indem wir in die Sphäre der höchsten Idee eintreten, ist es nöthig, auf das innere Verhältniss der sämmtlichen praktischen Ideen zurückblicken. Der Uebergang in das Gebiet der Religion ist nämlich nicht so zu fassen, als wenn die Religion eine gesonderte Sphäre des sittlichen Daseins beherrschte, als wenn sie irgend einer Seite der Rechts- und der sittlichen Gemeinschaft fremd bliebe oder sie zu unterdrücken hätte. Vielmehr ist sie der beseelende, verewigende Geist in allen Gemeinschaften, welcher allein in jede einzelne Gestalt des Lebens, wie eng und zufällig sie auch erscheine, die ganze „Idee der Menschheit" oder für das subjective Selbstgefühl, das Bewusstsein des „höchsten Gutes", den Gewinn der Glückseligkeit, hineinzulegen vermag. Dies war im Allgemeinen die Stellung, welche wir der Idee der Gottinnigkeit, im Verhältniss zu den übrigen, anweisen mussten (Ethik, §. 17. 18.). Auf dieser Grundlage ist hier weiter zu zeigen, wie die Religion sich objective Wirklichkeit giebt im Kreise aller jener Gemeinschaften.

I. Vor allen Dingen fordert die Religion kein eigenthümlich religiöses Thun oder religiöses Unterlassen: sie ist der heiligende Geist in allem Thun, jedes Vollbringen weihend

und das Unterlassene im höhern Lichte freier Entsagung verklärend. Was man daher von besondern religiösen Handlungen, Andachts- und Bussübungen spricht, hat als That keinen selbstständigen Werth und Zweck; es findet diesen nur in der Stärkung des religiös-sittlichen Geistes und ist somit auf's Eigentlichste nur eine bestimmte Seite und ein Beitrag zur „Tugendbildung“ (bei welcher Gelegenheit wir sie eigentlich schon abgehandelt haben: vgl. §. 56.). Es ist derselbe Gedanke, der auch die Frage entscheidet, ob es Pflichten gegen Gott gebe? Sie musste verneint werden, weil alle Bethätigungen der Gottesliebe, wie wir zeigten, nur gegen die Menschen gerichtet sein können. Und wenn man mit Recht gesagt hat, dass in den einfachen Worten: „Bete und arbeite“, der Umfang aller Lebensweisheit verschlossen liege, so ist auch hier kein wahrer Gegensatz oder eigentliche Doppelheit der Gebote. Der Ernst und die Innigkeit des Gebetes kann nur die Kraft herabrufen für die Ausdauer selbstaufopfernden Wirkens und Duldens; und die rechte Arbeit kann nicht gelingen ohne den Segen des Gebetes in sich zu tragen. Beides wird nur durch diese stete und innige Wechselbeziehung gesund und vollkommen, und bewahrt den andern Theil vor jeder Verkünstelung oder Entartung.

So klar und unläugbar nun auch dieser Charakter der Religion ist, dass sie einzig in der Gesinnung und im Handeln sich wiederspiegeln kann: so wenig ist doch diese Wahrheit in ihren Folgen zur Anerkenntniss gekommen. Unmöglich hätte man sonst den Hauptnachdruck der Religiosität in die Anerkennung irgend eines Glaubensdogma legen können, vielmehr die eigentlich religiöse That und die einzig wahre Probe der gelungenen religiösen Aneignung in Umschaffung der Gesinnung, in Heiligung derselben durch die Liebe (durch Gottes- und Menschenliebe) gesetzt. Sonst hätte man ebenso wenig bei dem religiösen Unterrichte und bei aller Bildung zum Glauben das wahre und gesunde Verhältniss gerade auf den Kopf stellen können; statt vom rein Menschlichen und unwiderstehlich Einwirkenden, von der Predigt der Liebe und von der sittlichen

Mahnung anzufangen und erst allmählig von da aus zum historischen Vorbilde menschlicher Vollkommenheit und zur geschichtlich gegründeten Heilsanstalt zurückzuleiten, für welche nunmehr die sittliche Empfänglichkeit und Anerkennungsfähigkeit im Gemüthe gesichert ist, noch immer den umgekehrten Weg zu wählen, der in seinen Wirkungen stets erfolgloser werden muss. Dass dies jedoch im Grossen und Ganzen sich also verhalte, wird kein Urtheilsfähiger läugnen können: man hat sich bei den Grundsätzen über den (christlichen) Religionsunterricht noch nicht über die Methode der ersten Zeiten erhoben, als ob wir noch immer Juden zu bekehren hätten, den Messiasbegriff mit Allem, was an ihm hängt, zum Ausgangspunkte zu machen, überhaupt den Glauben an ein Historisches voranzustellen, während „Glaube", auch für jene ersten Zeiten, ganz etwas Anderes bedeutete, die Zuversicht des Gemüthes zu einer innerlich erlebten Thatsache (vgl. §. 17. S. 71.).

II. Die gleiche Verkehrtheit liegt den confessionellen Unterschieden und Kämpfen zu Grunde. Ueber das praktische Ziel der Religion und ihres Wirkens sind sie, gleichsam wider Willen, im Einverständniss: nur über das Dogma streiten sie, und nur für dieses wollen sie Proselyten gewinnen, indem sie das Haus der Christlichkeit gleichsam vom Dache her zu erbauen suchen, statt auf dem wohlgesicherten Grunde einer ächt religiösen, im Willen sich abspiegelnden Gesinnung, über welche sogleich Einverständniss unter ihnen erwachsen müsste, keine aber auch einen besondern Vorzug für sich in Anspruch zu nehmen hätte. Mit diesem verkehrten Bemühen geht auch naturgemäss der geringe Erfolg in der Hauptsache Hand in Hand: keine der christlichen Confessionen kann sich rühmen, irgend einen Vortheil vor den andern errungen zu haben in Bezug auf die dauernde Umgestaltung des sittlichen Willens in ihren Pflegbefohlenen. Bei ihnen allen steht die rechte Wirkung durch eigentliche „Seelsorge" gleich tief, und giebt dadurch Zeugniss, wie wenig die Religion in ihrer bisherigen Anwendung überhaupt noch zu leisten im Stande war. Ja, trotz des lange uns eingewohnten Christenthumdünkels, müssen wir bekennen, dass die

christliche Durchschnittsbildung, wo sie allein wirkt und wo nicht andere Bildungselemente zugleich hinzutreten, durchaus keinen Vorzug zeige vor den Wirkungen des Muhamedanismus, oder der Reste des Judenthums und des Buddhacultus. Denn im Orient, wo alle diese religiösen Bekenntnisse neben einander wirken, erblicken wir bei allen Bekennern dieser historischen Religionen dieselben Laster, die gleiche Verworfenheit, während die schlichte menschliche Frömmigkeit zu den Bergvölkern und Hirten, zu „Feueranbetern", ja, wie wir jetzt sogar erfahren, zu den so sehr verabscheuten „Teufelsanbetern" sich geflüchtet hat.

Hier nun sehen wir die Feinde der Religion mit der Erwiederung auf uns eindringen, dass wir offenbar damit zu viel erwiesen hätten, indem in Wahrheit daraus folge, dass die Religion gar keinen Einfluss auf die Sittlichkeit habe, dass sie etwas völlig Ueberflüssiges sei. Diese Behauptung wäre ebenso übereilt, als die entgegengesetzte Meinung, dass nur ein bestimmter Glaube, ein specifisches Dogma die rechte Gesinnung zu erzeugen vermöge. Die Religion verliert nicht ihre ewige, rein menschliche Wirksamkeit, wenn sie auch nach ihren einzelnen Erfolgen sich noch in empirische Missgriffe verstrickt hat. Man vergönne dem Christenthum endlich zu seiner angestammten Kraft sich zu erheben, als die reine Religion der Liebe hervorzutreten, und nichts Anderes sein zu wollen, als dies: dann wird es auch seine umgestaltende Allgewalt auf die Gemüther üben, den eingebornen Keim der Liebe unwiderstehlich in ihnen zu wecken. Nur darum und nur insofern ist das Christenthum uns die absolute Religion, der Glaube der Zukunft, weil sie am Reinsten die Religion der Liebe ist.

III. An jenen principiellen Irrthum schliesst sich ein anderer, den wir gleichfalls auf seinen schärfsten und kürzesten Ausdruck zu bringen und hier abzusondern haben. Er liegt in der Vorstellung, dass ein Gegensatz bestehe zwischen dem „Reiche Gottes" und der „Welt", dass um Gott zu dienen man die Welt fliehen müsse, statt durchgreifend und mit freiem Verständnisse sie umzugestalten zum Schauplatze sittlich-reli-

giöser Thaten. Die Religion entzieht sich keiner Lebensform, sie hat Nichts auszuschliessen; sie ist das Adelnde, Heiligende für Jegliches, — für das Geringste, wie für das Grösste, das scheinbar Weltlichste, wie das scheinbar Geistigste. Ich vermag in ächt religiösem Geiste Kleinhandel zu treiben oder dramatischer Künstler zu sein; aber ich kann auch mit antireligiöser Heuchelei mich in das Gewand des Priesters hüllen oder Gebetbücher verfassen. Die ganze Welt, das Leben wie die Wissenschaft, ist von der Religion aus zu erobern; denn sie entspringt der universellsten Idee.

Jene falsche Ausschliesslichkeit hat zwei sehr verbreitete Erscheinungen erzeugt, die, mehr verrufen als richtig gewürdigt, erst hier ihre klare Deutung gewinnen. In Behandlung der Angelegenheiten des Staates und der Cultur bringt jener Irrthum den Puritanismus hervor. Dieser strebt den Staat und das öffentliche Leben von aller „weltlichen Beimischung" zu reinigen: das kirchliche Gebot wird Staatsgesetz und Policeimaassregel, religiöse Busse wird zu bürgerlicher Strafe, und eine abstracte, aber damit hohl gewordene Glaubensübung soll den ganzen Lebensgehalt erfüllen. Dies missverstandene Christenthum ist den sehr berechtigten Streichen des Humanismus erlegen, wenn es in bleibenden gesellschaftlichen Formen sich auswirken wollte. Jetzt taucht es noch in einzelnen sporadischen Erscheinungen als Nachzügler hervor, dennoch kennbar genug, um an seinen Ursprung zu erinnern. Seine gegenwärtige Berechtigung hat es nur der gänzlichen Lebensfrivolität gegenüber; und so mag es denn unter den jetzigen, principlos verworrenen Zuständen auch noch neben den andern Tagesmächten seine Rolle spielen.

Das gleiche untergeordnete Recht möchten wir, aus denselben Gründen, der zweiten nahe verwandten Denkweise zugestehen, die, nach der gegenwärtig geltenden Deutung für dieses Wort, als „Pietismus" bezeichnet werden kann, während derselbe seinem ersten ursprünglichen Sinne nach, den unfruchtbaren dogmatischen Streitigkeiten seiner Zeit gegenüber, auf höchst bedeutsame Weise die praktische Frömmigkeit fördern und die religiöse Wahrheit nicht mit starrem Autoritätsglauben, son-

dern im vollen Erleben des Gemüthes erfasst wissen wollte. Was jetzt Pietismus heisst, ist eben nichts Anderes, als jene schon geschilderte puritanische Lebensansicht, gegründet auf den vermeintlichen Gegensatz zwischen Göttlichem und Weltlichem, aber beschränkt auf das Bekenntniss privater Abneigung und persönlicher Scrupulosität. Wenn der Puritanismus sich stark genug fühlte, das Weltliche um sich her auszurotten, so hat die pietistische Denkweise nicht einmal diese Kraft: sie begnügt sich damit, protestirend sich beiseite zu halten und vor der vermeintlichen Besudelung ängstlich sich abzuschliessen, statt dass die wahre Kraft der Religiosität und ihre Pflicht es wäre, die Welt umzugestalten durch erneuernde Thaten.

Diesen sämmtlichen Vorurtheilen, wie geheiligt sie bisher auch sein mochten, müssen wir bei dieser Untersuchung sogleich unsern Standpunkt entgegenstellen. Er ist nicht der einer Confession, noch auch der ausschliesslich christliche in dem specifischen Sinne, dass wir im Christenthum, wie es bis jetzt sich entwickelt hat, irgend ein Definitives und Abschliessendes erblicken könnten. Es ist uns, als Princip, die einzig wahre und auch für die Zukunft die einzig mögliche Religion; denn es ist die einzige, in der die Liebe ohne alle Ausschliessung hervortritt. Was aber ihre bisherige historische Gestalt betrifft, so ergeht es ihr nicht anders, wie allen übrigen ethischen Ideen. Gleichwie wir überhaupt noch an den Anfängen des Menschengeschlechts stehen, gleichwie auch Recht und Staat, Humanität und Cultur nur ihre ersten, noch unvollkommenen Versuche gemacht haben auf das Geschlecht zu wirken: so wollen wir nur bekennen, dass auch die christliche Religion als praktisches Princip durchaus noch in ihren Anfängen stehe und ihre Hauptaufgabe erst noch zu lösen habe.*)

---

*) Um hierüber nicht missverstanden zu werden, namentlich um nicht den falschen Schein zu erregen, der sogar unserm ethischen Grundprincipe widersprechen würde, als sagten wir uns vom Historischen des Christenthums und seiner geschichtlichen Continuität los, verweisen wir auf unsere Abhandlung: „Die Religion und Kirche als wiederher-

Nur aus diesem Gesichtspunkte ist die folgende Untersuchung zu würdigen. Wer uns denselben nicht zugesteht, oder zu allen seinen Consequenzen sich zu bekennen nicht den Muth oder die Nüchternheit hat, dem können wir innigste Gemüthsreligiosität zugestehen, aber theoretische Klarheit über das wahrhafte Wesen der Religion müssen wir ihm absprechen; und am Allerwenigsten hat er die Fähigkeit sich errungen, über die religiösen Fragen der Zukunft ein entscheidendes Urtheil abzugeben.

§. 175.

Eintheilung und Uebersicht.

Die Eintheilung dieses Gebietes entspricht genau der eigenthümlichen, in ihm sich darstellenden Idee. Die Religion erzeugt die schlechthin universalste Gemeinschaft: sie überschreitet jede persönliche Schranke, jeden Volks- und Culturunterschied. Der Mensch allein macht in ihr sich geltend, abgelöst von allen endlichen Beziehungen und *Erstrebungen*, nach seinem ewigen Bedürfniss, wie nach seiner ewigen Befriedigung. Die Gemeinschaft, welche daraus entsteht, ist daher die reinste, unpersönlichste, und doch die durchdringendste und dauerhafteste: in ihr ist zum ersten Male die „Idee der Menschheit“ als solche hervorgetreten.

Demgemäss wird zuerst zu zeigen sein: wie die Religion, wenn sie einmal das Bewusstsein ergriffen hat, in dieser bloss subjectiven Innerlichkeit nicht verharren könne, wie sie gerade darum, weil sie auf objectiver Erweckung beruht, auch nur in Gründung einer objectiven Gemeinschaft, „Kirche“, sich genug thun könne. Hier ist ferner der scheinbare Widerspruch zu lösen: wie die Religion, bei ihrer Universalität, dennoch eine eigenthümliche Gemeinschaft erzeugen könne, da sie vielmehr der durchdringende Geist der Vollkommenheit

---

stellende Macht der Gegenwart“, besonders im zweiten Artikel („Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. Bd. XXI. Heft 2. 1852. S. 294—318.).

in aller Gemeinschaft zu sein scheint. Dies wird uns endlich noch einen Blick werfen lassen auf die ewige Idee der Kirche in ihren verschiedenen historischen Verwirklichungen.

Ist der objective Begriff der Kirche festgestellt, so wird sodann zu zeigen sein, wie ihr „Organismus" äusserlich und innerlich sich gestalte: äusserlich nach der Mannigfaltigkeit von Ständen und geistlichen Berufsarten in ihr; innerlich nach dem von ihr ausgehenden Geiste der Erbauung im Cultus und in der Seelsorge.

Erstes Capitel.

Die Religion und die kirchliche Gemeinschaft.

---

§. 176.

1. Die Religion im Verhältnisse zur Sittlichkeit und zu den ethischen Gemeinschaften.

Wir haben bisher drei eigenthümliche Sphären der Gemeinschaft kennen gelernt, welche, ohne sich jemals zu vermischen, dennoch stets in einander wirken und wechselseitig sich voraussetzen und erfrischen: das Familienleben, den Staat und das freie Band der Geister durch Cultur und Humanität. Die Familie ist die Voraussetzung für alle, der sittliche Naturgrund, in dem, wie in einem Keime und in einfachster Umhüllung, alle entwickeltern sittlichen Verhältnisse und Zustände vorgebildet sind, in dessen heilenden Schutz sie zurückkehren können, wenn die Welt sie verletzt oder gefährdet. Auch in der Religion werden wir dem Familienleben noch einmal begegnen. Der Staat ist theils die allumfassende, jeden Einzelnen, wie jede Gemeinschaft in ihre Rechte einweisende und darin schützende Rechtsordnung; theils bleibt ihm die höhere Pflicht der Sorge für die äussere Wohlfahrt und die innere Bildung des Volkes. Endlich ragt über beide hinaus der Bund, den Wissenschaft und verwandtes Kunstbestreben, Geselligkeit und Freundschaft um die Gesammtheit der Geister schliessen, die nunmehr, über alle verwandschaftlichen, Volks- und Standestrennungen hinausgerückt, nach der Eigenthümlichkeit ihres „Genius“ sich berühren, und vom heilenden Schutze eines vollkommnen Familienlebens umfriedet,

durch die steigende Ausbildung des Staates in allen äussern und innern Lebensansprüchen gesichert, hier desto freier und energischer die Hände erheben können nach den höchsten Gütern des Daseins, dem Genusse des reinen Wohlwollens in der unendlich mannigfaltigen und unendlich inhaltsreichen Wechselanziehung der Individualitäten, wie dem Genusse steter Vervollkommnung, welche die Beschäftigung mit der Welt des Schönen und des Wahren uns gewährt.

I. Und so könnte erachtet werden, dass hier die Vollgenüge menschlichen Daseins erreicht, die „Idee der Menschheit" rückhaltslos und vollkommen verwirklicht wäre. Für die Religion bliebe dabei kein Platz: die Menschheit scheint ihrer nicht zu bedürfen. Ihren ahnungsvollen Kinderträumen in ein Jenseits entwachsen, mit freiem Blicke Sich in allen ihren Idealen wiedererkennend und ebenso mit freier Kunst Selber zur Vollkommenheit sich heranbildend, steht sie „zum ersten Male" auf eigenen Füssen. Der Humanismus wird den vollständigen Sieg feiern und an die Stelle der verlebten Religion treten! So spricht man und glaubt damit das Geheimniss menschlichen Daseins völlig erschlossen zu haben.

II. Aber hier gerade, in dieser tiefsten Hervorkehrung aller Kräfte des Menschengeistes, eben da, wo er in den Besitz der vermeintlich selbsterrungenen Vollkommenheit treten will, liegt die Gränze für ihn und tritt der neue Wendepunkt ein. Aus den scheinbar vollkommensten, irdischer Weise genügendsten Zuständen treibt sich am Herbsten und Unwiderstehlichsten das Gefühl ihrer Ungenüge hervor; der ungesättigte Geistestrieb verlangt über sie hinaus und verliert sich in ein tantalisches Ringen, bis er mitten in der scheinbaren Fülle auf dem Standpunkte der Resignation ankommt. Dies ist aber nicht das Zeichen gesunden Daseins, sondern eines ungelösten Widerspruches. Alle jene vorläufigen Beschwichtigungen lassen den Menschen den tiefen Bruch, das „Deficit" in allem Dem nur immer rathloser empfinden, was er aus eignen Kräften erstrebt und vollbringt. Im Genusse seiner „Gottgleichheit" ist ihm gerade am Wenigsten wohl.

Und zwar auf doppelte Weise:

Nach je höherem sittlichen Maassstabe gerade der Mensch sich beurtheilt, desto eindringender wird er seiner eigenen Unangemessenheit inne in jeder einzelnen That seines Wollens und Vollbringens. Er gelangt endlich zu der trostlosen, aber empirisch unabläugbaren, aus eignem Vermögen auch nicht zu ändernden Resultate: dass die „Tugend" ein durch menschliche Kraft nicht erreichbares Ideal sei.

Wenn er aber auch die von Aussen auf ihn wirkenden Zustände durchforscht, alle ihm gewährten Lebensgüter an sich durchversucht: er muss sich bekennen, dass gerade die grössten Hoffnungen am Wenigsten worthalten, dass in jenen Gütern allen nicht das „höchste Gut" gefunden werde. Er kommt zu dem noch weit trostloseren Abschluss: dass „Glückseligkeit" ein durch menschliche Kräfte unerreichbarer Wunsch bleibe.

Und mit beiden Ueberzeugungen ist er nun wirklich an der Gränze der menschlichen Weisheit und des menschlichen Vollbringens angelangt. Der Humanismus, als höchste Instanz betrachtet, bleibt die „Resignation", die tantalische Noth, immer von Neuem Lebensversuche machen zu müssen, deren Ungenüge man schon erprobt hat. Er ist die zum Höchsten vergeistigte, aber nicht minder endliche, beschränkte „Weltbildung". In ihren Vollgenuss gerade eingetaucht empfinden wir die drückendste Leere, das Einerlei des Wechsels, den tödtenden Kreislauf. Wir haben Alles gefühlt, genossen; wir stossen überall an die Enden der Dinge. Es ist die universelle „Blasirtheit" der Langenweile, deren ominöse Nachwirkung der Predigt des Humanismus auf dem Fusse folgt.

III. Von diesem doppelten Mangel, an dessen erfahrungsmässiger Allgemeinheit in den höhern Bildungsschichten der Gegenwart wohl keinerlei Zweifel besteht, hat nun unsere Ethik den innern Grund schon längst sehr bestimmt aufgewiesen. An ihrem Anfange (§. 17.) drückte sie dies, ihrem damaligen abstracten Standpuncte gemäss, in der allgemeinen Formel aus: die „Idee der Menschheit" sei einestheils ein stets zu Realisiren-

des und in allen sittlichen Willensacten des Einzelnen, wie in jedem gelungenen Verhältnisse der Ergänzung innerhalb der Gemeinschaft, wirklich Realisirtes; anderntheils sei sie ein nie zur vollständigen Wirklichkeit gelangendes Ideal. Der Grund davon ergab sich uns im Wesen der menschlichen Freiheit, welche nie aufhören kann im Processe der Selbstbestimmung und Selbstentwicklung. Keine erreichte Stufe ist jemals die letzte; jeder ethischen Idee ist ein eigenthümliches Princip der „Perfectibilität“ eingebildet. Dies ist die Eine Seite: „die Idee der Menschheit“ ist auf jeder Culturstufe ebenso wirklich erreicht, als sie dennoch mit neuen Aufgaben darüber hinausgreift.

Hier tritt jedoch ein anderer Moment hinzu: das Universale des Bösen, des Nichtseinsollenden im Willen (Ethik §. 36 ff.). Der Ursprung des Bösen ist die Selbstheit, zur Selbstsucht gesteigert, oder der Wille der Persönlichkeit, zur Ausschliesslichkeit erhoben, und damit alle unmittelbaren Regungen des instinctiv Sittlichen zurückdrängend. Es ergab sich, dass hierin die Möglichkeit einer unendlichen Vielgestalt des Bösen liege: jeder Zustand des Individuums, wie jeder allgemeine Bildungsstandpunkt kann Erzeuger des Bösen werden in durchaus eigenthümlicher Erscheinung (§. 35. S. 146. 147). Aber daraus folgt von selbst, dass der Mensch, einmal in diese Verstrickung gerathen, rein durch sich selbst zwar bis zum Urtheile über die Verworfenheit seines Zustandes, zur „Reue“, „Zerknirschung“ u. dgl. zu gelangen im Stande sei, mit Nichten jedoch bloss durch eigene Kraft zu einem neuen, höhern Leben und darin zum Gefühle der Freiheit („Erlösung“) aus jenem trostlosen Wechsel von Sünde und Reue, sich aufzuschwingen vermöge. Selbst in der allerhöchsten Beziehung haben wir nachgewiesen, dass es der Mensch nur bis zur „guten Gesinnung“, zum Aufgebenwollen seiner Selbstheit bringen könne: die eigentlich menschengemässe, durch eigene Kraft erreichbare Form seiner Tugend ist „Streben nach Tugend“ (Ethik §. 52. II. §. 56.). Er vermag nur sich zu entselbsten vor der ihn ergreifenden Idee, deren Gehalt er nicht

willkürlich aus sich hervorbringen kann, sondern deren Offenbarung er mit bereit gehaltenem guten Willen sich zu unterwerfen hat (§. 46. S. 183f.).

IV. Dies Bewusstsein der steten Unangemessenheit unsers factischen Willens gegen den Grundwillen des Guten, der im „Gewissen" als das schlechthin vollkommne, heilige Wollen sich uns ankündigt, ist es nun, was jede geistig-sittliche Religion als „Sünde", eigentlicher noch als „Erbsünde", der scharfbeobachtende Forscher Kant als „das radicale Böse" in uns bezeichnet hat; — ein Ausdruck, der allerdings tolerirbar bleibt, sofern er nicht die metaphysische, sondern die factische Universalität des Bösen zur Anerkenntniss bringen soll.

Aber auch das Bewusstsein der Entsündigung kommt nicht aus menschlicher Kraft und Willkür. Sie muss dem Menschen auf objective Weise, mit der Gewissheit einer innern Thatsache sich ankündigen, durch die wirklich in ihn eintretende Kraft der Heiligung ihn überzeugen. So fordert es die psychologische Consequenz, und nicht anders giebt auch das menschliche Bewusstsein Zeugniss davon.

Und so sind Sünde, Versöhnung, Wiedergeburt nicht etwa bloss durch irgend eine Orthodoxie ersonnene, specifisch christliche Vorstellungen, sondern universale, psychologisch-ethische Zustände, die keinem Menschen und keinem Menschenverhältniss sich unbezeugt lassen, wenn er aufmerksam auf sich sein will. Damit wird verständlich, was wir im ersten Theile unserer Ethik „Integration der Sittlichkeit durch die Idee der Gottinnigkeit" nannten. Wie es der heilige Wille ist, der entsündigend und versöhnend in die endliche Bedürftigkeit des menschlichen hineingreift und ihn über sich erhebt, „Alles neu macht": so erkennt der Mensch auf dem Standpunkte der (ächten) Religion diese sonst verborgen und unerklärt in ihm fliessende Quelle als die heiligende Kraft Gottes (Ethik §. 50. S. 194.). Erst hier wird das Räthsel seines Innern ihm bis auf die Wurzel gelöst: mitten in der Gebrechlichkeit seines Willens entdeckt er den Quell seiner Wiederher-

stellung. Das Bewusstsein seiner Schwäche gerade wird zum Siege des göttlichen Geistes, dessen segnender Wirkung er immer inniger sich hingiebt, weil er ihrer, als eines Thatsächlichen, stets gewisser wird; und aus der Tiefe seines Gemüthes treten endlich die Grundgefühle der „Liebe", des „Glaubens" und der „Hoffnung" (§. 17) immer klarer und überzeugter hervor.

So hat sich von Neuem am Ziele der Güterlehre das Resultat der allgemeinen Theorie bestätigt: dass erst in der Religion der sittliche Process vollendet werde (§. 50). Daraus folgt mit Nothwendigkeit, dass erst auf dem Standpunkte der Religion das höchste Gut („innere Glückseligkeit") dem Menschen zu Theil werde, dass es dann aber in jedes engste Gebiet, in die schlichteste Form eines sittlichen Berufes sich einzubürgern vermöge. Jeder Inhalt, der niederste wie der stolzeste, ist gleich empfänglich dafür: vor dem Maassstabe Gottes sind alle sittlichen Bestrebungen gleich gross und gleich klein: in jeder darum, mit religiösem Geiste erfasst, ist das ganze höchste Gut gegenwärtig. Alle sittlichen Güter und ethischen Gemeinschaften gehen in die Religion ein, von diesem gemeinsamen Mittelpunkte erst ihre innere Vollendung und die letzte Selbstgenüge erhaltend, weil die Religion ebenso zur resignirten Selbstbescheidung stimmt, als doch auch den wahren Antrieb begeisternden Fortschritts in sich hegt.

Nur die Frage bleibt übrig: ob die Religion um ihrer absoluten Universalität willen noch in ein besonderes Gebiet sich einschliessen, eine eigenthümliche Gemeinschaft erzeugen könne? Dies möchte vom gegenwärtigen Gesichtspunkt aus, wenigstens auf den nächsten Blick, sogar zweifelhaft erscheinen.

§. 177.

2. Die Religion in Gestalt kirchlicher Gemeinschaft.

Wir haben die Religion hier nur vom Standpunkte des höchsten sittlichen Willens aus begründen können, und so ist sie selber in ihrem Ausdruck die höchste geworden, oder die absolute. Dass diese höchste oder absolute Religion nun factisch

mit dem Christenthume zusammenfalle, hat auf unsere bisherige Deduction nicht den mindesten Einfluss gehabt; ist aber wenigstens ein denkwürdiger Umstand, der im Uebrigen die Ethik nicht veranlassen kann, die Selbstständigkeit ihres Urtheils aufzugeben. So auch bei der folgenden Untersuchung über die Kirche. Wie wir überhaupt nicht auf dem Standpunkte der Confession stehen, so auch nicht eigentlich auf dem specifischen des Christenthums, ausser sofern wir in ihm, neben unlautern oder verwirrenden Elementen, die seine zeitliche Erscheinung darbietet, die unterscheidenden Grundzüge der wahren Religion historisch am Klarsten hervortreten sehen. Die Frage aber, ob auch nur in der Theorie ein so reiner und so hoher Begriff der Religion möglich wäre, wenn ihn das Christenthum nicht historisch und factisch durchgesetzt hätte, — eine Frage, welche übrigens nur verneinend beantwortet werden kann, da nach einem durchgreifenden Gesetze die ethische Thatsache dem Begriffe stets vorausgehen muss, — kann zur Aenderung dieses Grundverhältnisses nichts beitragen. Durch den also gewonnenen Begriff der höchsten Religion erhalten wir vielmehr den Maassstab und das Recht, die Formen zu beurtheilen, in welchen die dem Princip nach höchste, in ihrer factischen Erscheinung aber noch keinesweges vollendete Religion bis jetzt sich darzustellen vermocht hat.

Auf dieselbe Weise verfahren wir bei dem Begriffe der Kirche. Wir entwickeln aus dem Wesen der absoluten Religion den eigenthümlichen Charakter der durch sie erzeugten Gemeinschaft: dies ist der Kern, der in allen vergangenen, gegenwärtigen und künftigen Kirchen ihr ewiges Bestandtheil und ihr Ziel enthält. Ganz beiseite bleibt hier die historisch-kritische Frage, was davon schon wirklich sei oder nicht, was erstorben und was lebensfähig? So wie die Ethik diese reine Haltung aufgiebt, wird sie confessionell und übertägig, wie dies bei den meisten, auch philosophischen Ethiken bemerkbar bleibt, die sich bisher über jene Fragen haben vernehmen lassen. Aber was schlimmer ist, die Ethik begiebt sich damit, vielleicht ohne es zu wollen, ihrer unwürdig in

den Dienst besonderer kirchlicher Zwecke und verliert dadurch ihren eigentlich befreienden, in die Zukunft weisenden Charakter.

Auch in dieser Frage gilt jedoch nur der durch die ganze Güterlehre bisher festgehaltene Kanon über das Grundverhältniss zwischen Idee und Wirklichkeit. Schlechthin kein Volk und keine Menschengemeinschaft kann ohne Religion sein oder ist ohne Religion gewesen: jedes hat daher auch ein Analogon kirchlicher Gemeinschaft aus sich hervorgebracht. Aber auch hier ist das kirchliche Princip, wie das des Staates, ein schlechthin perfectibeles, und wie dort den vollkommnen Staat, ist es hier der Inhalt der Weltgeschichte, aus ihren Vorbedingungen die rechte Kirche hervorzubringen, während den bisher zur Erscheinung gekommenen Kirchen, gerade wie den historischen Staatsformen, das Zugeständniss gemacht werden muss, einzelne Seiten und Richtungen der ächten oder ganzen Kirche bereits hervorgebildet zu haben.

I. Das Band der kirchlichen Gemeinschaft ist weder das äusserlich zwingende des Rechts und Staates, noch das eines unwillkürlichen Wohlwollens, wie in Familie und Geselligkeit, noch auch ist es auf die Gemeinsamkeit bestimmter idealer Geistesrichtungen gegründet, wie im Kunst- und Erkenntnissstreben. Die Frage erhebt sich daher, worin eigentlich die vereinigende Kraft liege, welche ein so starkes, und wie die Geschichte bis in die Entartung des Fanatismus hinein zeigt, so unüberwindliches Band hervorzurufen vermöge? Die Antwort ist weder zweifelhaft, noch eigentlich unbekannt; dennoch ist es merkwürdig genug, dass man bis jetzt es umgangen zu haben scheint, das entscheidende Wort auszusprechen! — wir wollen statt aller Andern nur daran erinnern, wie sehr von subjectiven Bestimmungen aus selbst Schleiermacher in seiner Ethik das Wesen der Kirche fasste.

II. Das Gründende und Vereinigende in der kirchlichen Gemeinschaft ist kein bloss menschliches Vermögen, sondern die den menschlichen Geist ergreifende, seine Gesinnung umschaffende und heiligende Kraft des gött-

lichen Geistes. Die Kirche in ihrer eigenthümlichen Stellung und Bedeutung, kann nur Werk des göttlichen Geistes in der Menschheit sein. Ohne die überwältigende Macht einer Begeisterung, die zuerst den Einzelnen ergreift, von da auf die Uebrigen sich fortpflanzt, ohne einen prophetisch Ergriffenen, der eine gläubige Gemeine um sich versammelt — der erste Keim des wechselergänzenden Gegensatzes von Geistlichen und Laien, welcher das eigentlich organisirende Princip der Kirche wird — ist gar keine objective Religions- und Kirchenbildung möglich.

Das Kriterium aber zwischen trüb verworrener Prophetie und ächter, zwischen falscher, schwärmerischer Kirchenbildung und wahrer, kann kein anderes sein, als die sittliche Umschaffung, die Bekehrung und Heiligung des Willens, die von ihr ausgeht. Keine ächte Kirche, ohne eine solche objectiv sich bewährende Erlösungskraft in ihr. Diese thatkräftige Bewährung, — den „Beweis des Geistes und der Kraft“ — hat jede Kirche zu führen, stets durch die That zu zeigen, dass jene heiligende Kraft Gottes, als „*praesens numen*“, auf ihr ruhe und in ihr wirke. Vermögen dies die Einzelkirchen, so gehören sie zur wahren, allgemeinen, seien auch ihre dogmatischen Bestimmungen, ihre formulirten Glaubensartikel noch so weit auseinander. Je lauterer und reiner endlich die Einzelkirche jenes Hauptkleinod des Glaubens darzubieten vermag und je eindringender seine Wirkungen in der Gemeinde sind: desto höher steht sie selber auf der Stufe des Weges zur absoluten Kirche, oder desto wesentlichern Antheil hat sie an derselben.

III. Endlich gilt, was wir von der Wirkung des göttlichen Geistes in der Kirche sagten, auf ganz specifische Weise nur von ihr, und ist keinesweges in dieselbe Reihe zu stellen mit irgend andern Bezeugungen des göttlichen Geistes im Menschengeschlechte. Auch die andern ethischen Ideen nämlich sind göttlichen Ursprungs und ein Ewiges im menschlichen Geiste, ebenso wie seine Anlage zur Religion (die Immanenz der „Idee der Gottinnigkeit“ im menschlichen Bewusstsein). Das ethisch Instinctive

in Familie, Staat, Humanität, subjectivem Religionsgefühle ist ebenso wenig „Menschenwerk", als die Kirche. Und so, sollte man meinen, bliebe dieser keinerlei eximirte Stellung übrig. Das ist zugleich, setzen wir ausdrücklich hinzu, die herrschende ethisch-philosophische Ansicht von der Kirche, nach welcher sie, wie bei Schleiermacher, aus den Gestaltungen des subjectiven Religionsgefühles sich ergiebt, oder, wie in der Hegel'schen Schule, die noch unklare, unvollendete Vorstufe desjenigen ist, was im durchgeführten sittlichen Organismus des Staates seine volle Befriedigung findet. Wir bekennen, dass wir wenigstens nach solchen Prämissen die Consequenz dieser Auffassung nicht zu bestreiten vermögen.

Aber eine tiefere psychologisch-ethische Untersuchung des wahren factischen Menschheitsbestandes zeigt das Ungenügende solcher Auffassung (§. 176, III. IV.). Aus sich selbst, d. h. aus der ursprünglich in ihm wohnenden, aber durch das universale Ereigniss der „Sünde" unabläugbar in ihm gehemmten göttlichen Kraft vermag der Mensch die Vollkommenheit, den Urstand, weder objectiv, noch für sein Selbstgefühl zu erreichen. An jede selbsterrungene Wirklichkeit knüpft sich ihm das Bewusstsein der Endlichkeit und der tiefsten Ungenüge. Indem erst die Religion daher ihn zu integriren vermag (§§. 50. 176, I.): ist sie dies gleichfalls nicht im Stande durch eine Reihe subjectiv erregter Frömmigkeitsgefühle — dies bliebe immer jenes alte endlose Spiel des menschlichen Innern mit sich selbst, von dem er gerade befreit werden soll; — sondern er bedarf einer objectiven, in den geschichtlichen Verlauf des Einzelnen, wie des ganzen Geschlechts hineintretenden Gotteskraft, welche durch das Zeugniss unsers eignen Innern bewährt, dass sie uns zu entsündigen und zu beseligen vermag. Auch der Begriff des „Gottmenschen" ist ein gemeingültiger, psychologisch-ethischer, keine bloss „theologische Vorstellung"; und ohne ihn ist eine Kirche in specifisch ethischem Sinne gar nicht möglich. Nichts hat jedoch dieser hochwichtigen Einsicht mehr geschadet, als der allerdings von der gewöhnlichen Theologie genährte Wahn, dass sie etwas „Ausserordentliches", über jedes Gesetz und jede

Analogie Herausgreifendes, ein „Mysterium" im schlechten und gemeinen Sinne sei.*)

Mit Einem Worte: — die objective Religion, der gelungene religiöse Process und hiermit auch die Kirche, beginnt erst mit dem Eintreten des Gottmenschen in die Geschichte. Alle frühere, oder ausserhalb des Glaubens an ihn stehende Religion ist nur die subjective Vorbereitung dazu; entweder fällt sie hinter den geschichtlich religiösen Standpunkt zurück, den die Menschheit wirklich schon erlangt hat — wie dies z. B. vom gegenwärtigen Judenthum allerdings zu behaupten ist, wie gereinigt und „aufgeklärt" es auch immer geworden sein möge; — oder sie hat sich willkürlich aus der geschichtlichen Entwicklung herausgeworfen und wieder in's Leere gestellt — was vom ältern Rationalismus, von den gegenwärtigen Denkgläubigen, auch von der (Jacobischen) religiösen Sehnsüchtigkeit gilt. Sie alle mühen sich in einem religiösen Subjectivismus ab, für welchen die entsprechende Objectivität sich selber zu erfinden ihnen so wenig gelingen kann, als dem lichtbedürftigen Auge, ein objectives Licht aus sich hervorzurufen. Dem subjectiven Bedürfniss muss die objective Gewissheit entgegenkommen.

(Man verkennt daher, um auch vom Factischen ein Wort zu sagen, das Wesen des Christenthums durchaus, wenn man es bloss für die „reinste" subjective Gemüthsreligion hält, wiewohl es auch diese ist. Es wurzelt vielmehr ganz in der Anerkenntniss einer göttlichen Thatsache, die eben darum wahr

*) Es ist daher nöthig wegen dieser wichtigen, im grössern philosophischen, wie theologischen Publicum noch so gut als unerkannt gebliebenen Wahrheit sich auf weitere, namentlich metaphysische und geschichtsphilosophische Untersuchungen zu berufen: denn beiden Gebieten gehört der Begriff des Gottmenschen an. Wir verweisen in beiderlei Hinsicht auf unsere „speculative Theologie" (§. 258 – 259). Den Unterschied dessen, was wir oben „objective Religion" nennen, vom subjectiven Religionsgefühle weiter auszuführen, ist besonders die Abhandlung über „Religion und Kirche als wiederherstellende Macht der Gegenwart" bestimmt („Erster Artikel": Zeitschrift für Philosophie etc. Bd. XXI. Heft 1. S. 143 ff.) auf deren Inhalt wir uns hier beziehen müssen.

und universell zugleich ist, indem sie den wirksamen Beweis ihrer Erlösungskraft ununterbrochen im Innern des Menschen übt. So muss gerade die philosophische Ethik, wenn sie nicht, ihrem ganzen Princip zuwider, mit dem bloss Subjectiven in der Religion sich abfinden will, ganz auf die Seite des positiven Christenthums treten; und allein darin weicht sie von ihm ab, dass sie in seinen bisherigen Wirkungen nur den Anfang des eigentlichen Erlösungswerkes findet, dass sie die umschaffenden Thaten der göttlichen Liebe für die Menschheit erst noch in der Zukunft — auch in der Zukunft auf Erden — erblickt. Aber selbst unter den positiv Gläubigen der heutigen Zeit, wenn dieser Glaube nur innig und lebendig ist, welche Ueberzeugung ist verbreiteter, als die, dass eine neue Wiedergeburt des Christenthums, ein „neues Pfingstfest“ uns bevorstehe!)

IV. So ist uns die Kirche, gegründet auf den vereinigenden Glauben an die Erlösungskraft im Gottmenschen — einestheils eine durchaus eigenthümliche, mit den bisher betrachteten nicht zu vertauschende und durch keine von ihnen zu ersetzende Gemeinschaft; — anderntheils schliesst sie Nichts von sich aus, sondern geht durch ihre Wirkungen in jeden Menschenzustand und in jede sonstige Gemeinschaft ein. Wie der Staat die äussere Ordnung aller Gemeinschaften zu einander, so ist sie das innerlich vervollkommnende, heiligende Princip in ihnen allen; durchaus universell, aber nur im Innern der Gesinnungen waltend und absolut zwanglos auf die freien Ueberzeugungen wirkend. Wie könnte sie daher je „im Staate aufgehen“, auch dem vollkommensten? Wie könnte der Staat jemals sein Wirken mit dem ihrigen verwechseln, an ihre Stelle sich drängen wollen, ebenso aber auch seinerseits eine „Staatsreligion“ sich herauswählen, wie wenn ihm, als Staate, an einer specifisch unterschiedenen Religiosität gelegen wäre? Die Kirche ist das zuhöchst und unablässig Ethisirende aller Gemeinschaften, gleichwie der Staat das äusserlich Schützende und Harmonisirende ihrer aller ist. Keines von beiden kann im Andern aufgehen, oder das Andere ersetzen, weil bei-

den gleich universale, dennoch durchaus verschiedene, wiewohl ergänzende Aufgaben obliegen.

Nicht minder ist es als eine Verwirrung der Begriffe zu bezeichnen, wenn man behauptet, dass Religion und Kirche in „der Humanität aufgehen" sollen. Einestheils schliessen beide, wenn sie sich selbst verstehen und recht ausgebildet werden, das höchste Princip der Humanität in sich: sie erzeugen unaufhörlich diese Gesinnung und steigern ihre factischen Zustände. Anderntheils jedoch bietet die Religion eine specifisch andere und höhere Befriedigung, als die Humanität: sie eröffnet dem Menschen die tiefste, ja die einzige Quelle seiner Vollkommenheit, und es hiesse ihn um seinen Antheil an dieser Vollendung verkürzen, sein gesammtes Wesen unter sein wahres Niveau herabdrücken und auf's Eigentlichste es verstümmeln, wenn es je gelingen könnte, was eine kurzsichtige Philosophie sich einbildet, das Religionsbedürfniss und die objective Religion durch den „Humanismus" zu ersetzen.

Endlich scheint es uns auch nicht vollständig *richtig*, zu sagen: dass bei steigender Bildung zur Sittlichkeit die Kirche „überflüssig" werde oder jemals im ethischen Processe der Menschheit wirklich entbehrt werden könne.*) In einer Gemeine

---

*) Wir fassen diese, besonders von Marheineke und R. Rothe vertretene Ansicht in die Worte des Letzteren zusammen („Christliche Ethik" II. §. 413), wo er den „Zweck der Erbauung" in die „Realisirung der sittlichen Gemeinschaft als solcher" setzt und diesen Beweis in dem Resultate abschliesst": Die Erbauung ist die Vollziehung der religiösen Gemeinschaft als solcher in der Art, dass diese selbst wieder die vollständige Vollziehung der sittlichen Gemeinschaft als solcher, und folglich der religiös-sittlichen (oder sittlich-religiösen) Gemeinschaft vermittelt. Indem die Kirche durch den Cultus erbaut, macht sie eben hiermit allmählig, nämlich in demselben Maasse, in welchem das Erbauen ihr gelingt, sich selbst überflüssig." — In diesen Worten kommt der Grund des Irrthums und der Verwechslung ziemlich klar zu Tage. Der reinen Wahrheit der Sache nach kann man nicht einmal behaupten: dass „der Zweck der Erbauung" die „Realisirung der Sittlichkeit" sei. Mit ganz gleichem Rechte könnte man nämlich auch umgekehrt sagen: die Sittlichkeit sei das Mittel, um für ächte Erbauung fähig zu machen! Keines jedoch von beiden ist Mittel oder ist Zweck des Andern, sondern beide sind Selbstzweck, zugleich aber in unauflöslicher Einheit befasst. In der Er-

von vollkommen Sittlichen oder von „Wiedergebornen" werden umgekehrt das Bedürfniss wie die Thätigkeit der gemeinsamen Erfrischung des religiösen Gefühls und der sittlichen Gesinnung gerade die stärksten und lebhaftesten sein, weil man am Intensivsten in diesen Interessen lebt und am Reichsten gegenseitig sich austauschen kann. Freilich bedürfen wir dann einer Kirche nicht mehr als der Krücke unserer Sittlichkeit und als Hülfsmacht unseres wankenden Staates; wohl aber wird sie dann gerade aus sich selber leben und die freiesten und reichhaltigsten Offenbarungen bieten. Was wir uns unter der Gemeinschaft der Heiligen denken, das ist Kirche, aber eben in jener zugleich geistigsten und freiesten Form, ein religiöser Bund um seiner selbst und keines andern Zweckes willen, gegründet auf den steten Austausch religiöser Erlebnisse und Gemüthserfahrungen, und dadurch die Innigkeit der Andacht und die daraus sich erzeugende Gemeinschaft der Heiligung immer tiefer bestätigend. Diese „wahre Kirche" braucht nicht bloss in das Jenseits verschoben zu werden, wiewohl sie recht eigentlich ein ewiges Verhältniss unter den Theilnehmern gründet, weil sie die tiefste, in der Ewigkeit ruhende Wurzel unseres Wesens erreicht; — schon im irdischen Dasein und in den irdischen Hervorbringungen kirchlicher Gemeinschaft zeigen sich solche höchste Aufschwünge religiöser Zuversicht und weltüberwindender Kraft; oft sogar innerhalb sehr unvollkommner kirchlicher Formen, welche Zeugniss davon geben, dass der erlösende Geist Gottes in jeglicher Form das ihm unterworfene Menschengemüth ergreifen kann.

---

bauung erhebt der Mensch sich zur innern Ewigkeit seines Wesens und zieht göttliche Kräfte auf sich herab: sie ist, wenn man überhaupt die Kategorie von Zweck und Mittel darauf beziehen will, im höchsten Sinne Zweck an sich selbst, der vollkommne, genugsame Zustand des Menschen. Die Sittlichkeit aber ist der Abglanz und Ausfluss desselben, die aus ihm die Kraft der Begeisterung und stets neuen Geistesaufschwung schöpft. Von der vollendeten, „den Zweck ihrer Erbauung" erreichenden Kirche aber liesse sich höchstens nur sagen, dass der Gegensatz von Geistlichen und Laien dann in ihr geschwunden oder vielmehr, dass er ein flüssiger, wechselnder geworden sei. Man vgl. die folgenden §§.

Dem hingegen stimmen wir bei, dass die einzelnen, namentlich die gegenwärtigen Formen der Kirche durchaus endlich sind und untergehen werden, ja dass sie schon jetzt gerade dem besten und gebildetsten Theile der Gemeine unangemessen, oder wenn man will, ihm „überflüssig" geworden sind. Wir dürfen dies uns offen bekennen, ohne in besonderes Erschrecken zu gerathen, oder zu wähnen, dass ein rückbildender Process hier gelingen könne. Verhält es sich doch auch, wie wir nachwiesen, mit dem gegenwärtigen Staate nicht anders. Die Idee beider ist eine ewige und unverwüstliche in der Menschheit; und so wird auch die Kirchenbildung, wenn sie nur des Bedürfnisses der Stätigkeit sich bewusst bleibt, welche alles ethische Thun allein zu einem künstlerischen zu machen vermag, jeder Aufgabe der Zukunft gewachsen sein.

Dies führt endlich zur Frage nach dem innern Verhältnisse der ewigen Kirche zu ihren einzelnen historischen Erscheinungen, und nach dem Principe der Perfectibilität in den letztern, wo gleichfalls die Analogie mit der frühern Untersuchung über die Perfectibilität des Staates nicht zu verkennen ist.

§. 178.

3. Die ewige und die historische Kirche.

I. Die Kirche ist, ihrer Idee nach, die schlechthin universalste Gemeinschaft; Jeden, der menschliches Antlitz trägt, soll sie der göttlichen Erlösung theilhaft machen. Zugleich ist sie damit ein unbedingt Gleichmachendes: nur der Mensch als solcher, aber auch der ganze, ächte, ungebrochene, soll durch sie zu seiner Verwirklichung gelangen. Der Staat, wie alle sonstige Gemeinschaft, setzt die Differenz der Stände, Berufsarten, Talente, Eigenthümlichkeiten voraus. Die Kirche hebt diese, wenn auch tiefgreifendsten Unterschiede als wesenlose auf und versenkt sie in Nichts vor der Heiligkeit Gottes. Vor Gott sind alle Menschen „gleich", — gleich gnadenbedürftig und erlösungsfähig. „Die Letzten" werden hier „die Ersten" sein.

Sie soll aber auch die Macht jeder Individualität zu

überwinden vermögen und jeder Bildungsstufe absolut gewachsen sein. Diese unbedingte Ueberlegenheit über jeglichen geistigen Widerstand oder Zweifel, diese siegreich überzeugende Kraft ihrer Geisteswaffen, die κατ' ἐξοχήν „Waffen der Lichts" sein müssen, macht so sehr die Grundbedingung ihres Wesens aus, dass sie ohne dieselbe gar nicht Kirche wäre in der specifischen Bedeutung dieses Begriffs. Der Staat befiehlt und zwingt; die Familienliebe und das freie Wohlwollen umschliessen mit sanften unwillkürlichen Banden; Kunst- und Erkenntnissgemeinschaft begeistert und überzeugt; aber jede waltet nur in gewissen Regionen des Geistes, während die andern unberührt bleiben. Die Kirche richtet sich an den ungetheilten, aber frei zu überzeugenden Menschen: sie ergreift ihn im Innersten, durchleuchtet ihm selber alle Fugen seines natürlich-sündhaften Zustandes, um ihn endlich getröstet und beseligt seiner Erlösung sicher zu machen, deren Zugang gleichsam in ihn eröffnet ist. Dies allein ist der „Glaube", den sie ebenso verlangt, als erzeugt. Wie sich wiederholt uns ergab (Ethik §. 17. §. 49. u. s. w.), ist „Glaube" kein blosses Dafürhalten historischer oder unbegreiflicher Dinge, kein Sichverlassen auf ein fremdes Zeugniss, sondern die Zuversicht (*fides*) zu etwas innerlich Erlebtem und dadurch uns selber gewiss Machendem.

II. So giebt es keinen schädlichern Missverstand und keine kläglichere Verblendung, als das lange genug überlieferte Vorurtheil, dass „Wissen" und „Glauben" zwei widerstreitende Mächte des geistigen Lebens seien, oder zwei auseinanderfallende Regionen beherrschten, zwischen denen der Geist sich zu theilen, oder auch, unter welchen er zu wählen habe, mit jedesmaligem Ausschlusse des Einen oder des Andern. Das ächte Glauben ist nie ohne innigstes Wissen und Erleben von dem, was eigentlicher Gegenstand des Glaubens ist: was dagegen von Glaubensartikeln nicht also erlebt, durch innere Erfahrung angeeignet werden kann, gehört sicherlich nicht zum Wesentlichen des Glaubens; und jedes Glauben ohne eine solche innigste Ueberführung wäre sogar gewissenlos zu nennen; denn es

verführe leichtsinnig mit der wichtigsten Angelegenheit des Menschen. Darum kann aber auch umgekehrt die eigentliche Glaubensthatsache so wenig den allgemeinen Bedingungen des Wissens und der Erkennbarkeit widerstreiten, als irgend ein anderer Gegenstand der allgemeinen Objectivität. Wo man diesen sogenannten „Unbegreiflichkeiten" der „Glaubenswahrheit" begegnet, da kann man sicher sein, auf trübe, unaufgehellte Gebiete des theologischen Wissens zu treffen, oder auf leere objective und werthlose Abergläubigkeiten. Der Glaube hat sich daher nicht sowohl in Erkenntniss aufzulösen; — dies ist die entgegengesetzte Seite des Irrthums: der Glaube ist niemals ein bloss theoretischer Act; — aber er hat sich von der freien Erkenntniss bestätigen zu lassen.

Hieraus erwächst für die Idee der Kirche folgender durchgreifende Kanon: Sie soll mit der universellen Bildung nicht nur versöhnt sein, sondern ihr voranschreiten, in der wahren und innerlich berechtigten Gewissheit, durch die unbedingte, völlig freigelassene Forschung nur immer mehr bestätigt werden zu können. Für die factischen Kirchen aber ergiebt sich von hier aus das durchgreifende Kriterium zur Beurtheilung ihres Werthes: dass keine Glaubensform und keine Kirche der Aufgabe der Gegenwart gewachsen sei, welche auf jenem Dualismus der Bildung beruht und nur unter Berufung auf gewisse Unbegreiflichkeiten des Glaubens und mit der Anforderung, die „Vernunft gefangen zu nehmen", bestehen kann. Diese Forderung ist durchaus unstatthaft, ja sinnlos, seitdem die „Rechte der Vernunft" in andern Dingen anerkannt sind. Diese Anerkennung schliesst jedoch ihre Unbedingtheit in sich: jene Rechte lassen sich nicht einschränken auf gewisse Gegenstände und andere sich entziehen. Zugleich verräth aber eine solche Kirche damit den niedern Standpunkt ihrer eigenen religiösen Einsicht, indem sie nicht gewahr wird, worin ihre eigentliche Kraft liege, und wo sie wahrhaft ihren Hebel einzusetzen habe. Davon nunmehr im Folgenden!

III. Die Kirche ist nicht bloss eine unsichtbare Gemein-

schaft von Geistern, welche, sei es durch natürlich religiöse Sympathie, sei es durch frei hervorgebrachte Uebereinstimmung, über gewisse Heilswahrheiten sich in Einverständniss befinden: — nicht dieser ruhende, gleichsam innerliche Zustand genügt zum Wesen der Kirche, wie Manche irriger Weise meinen, welche dadurch sie idealisiren, oder ihrer factischen Gebrechen entkleiden zu können behaupteten. — Ebenso wenig ist die Kirche bloss ein Verein zu wechselseitiger Anregung frommer Gefühle oder sittlicher Vorsätze. Diese ebenso verbreitete Ansicht geht von dem Begriffe bloss subjectiver Religiosität aus, dessen Mangelhaftigkeit wir bereits gezeigt haben. — Sie ist vielmehr eine auf dem objectiven Begriffe der göttlichen Erlösung beruhende Heilsanstalt, mit dem doppelten Ziele: theils immer intensiver an den Gliedern der Gemeine den Erlösungsprocess darzustellen, theils extensiv ihn immer mehr über die gesammte Menschengemeinschaft zu verbreiten. Sie soll daher fortwährend sich versichtbaren, ein geistig realer Organismus werden, gleich dem Staate, und mit einem eben so ausschliessenden Zwecke, wie dieser oder wie jede andere, eine eigenthümliche ethische Idee darstellende Gemeinschaft. Die Kirche ist daher, ihrer Idee nach, nicht nur schlechthin universal, das absolute Heil für Alle in ihrem Schoosse bergend, sondern ihrer Praxis und absoluten Pflicht gemäss ist sie schlechthin gemeingültig, nach Allumfassung strebend.

Desshalb hat sie auch den objectiven Inhalt gewisser Heilswahrheiten zu ihrem Ausgangs- und Vereinigungspunkte, wesshalb man diese das „Symbol" der Kirche, den Gegenstand des Einverständnisses in ihr, genannt hat. Die Aufstellung eines Symbols von Religionswahrheiten ist der erste Schritt zur Kirche, als äusserlich erkennbarer Religionsgemeinschaft; und selbst die Confessionen derselben Kirche bestehen nur durch Abweichungen innerhalb des hergebrachten gemeinsamen Kirchensymbols. Kirchengemeinschaft aber ohne alles Symbol, bloss in der unbestimmten Innerlichkeit eines religiösen Gefühls gehalten, ist ein Widerspruch, weil hier gar nichts objectiv Gemeinschaftliches vorhanden ist. (Zufolge des all-

gemeinen Begriffes der Kirche müssen wir uns gegen die in neuerer Zeit aufgestellte Weigerung erklären, sich auf ein Symbol zu verpflichten. Die Weigernden meinen indess eigentlich nur, auf die bisherigen Kirchensymbole, als auf veraltete, sich nicht mehr einlassen zu können, und haben Recht darin. Wie diese Antinomie in ihrer Tiefe zu lösen, davon weiter unten.)

Ein wahrhaft und objectiv Gemeinschaftstiftendes wird das Kirchensymbol aber nur dadurch — oder nur in dem Maasse — als es von seinen Bekennern durch das (von uns beschriebene) Organ des Glaubens selbstständig und eigenthümlich angeeignet werden kann. Nur durch wirklichen Glauben ist (oder wird) Jeder ein Glied der Gemeine. Auch das durch die Kirche zu vollziehende Erlösungswerk an ihm kann nur von seinem Glauben ausgehen und setzt diesen voraus: — (welche beiden Sätze übrigens, wie kaum zu erinnern sein dürfte, keinesweges den alten beschränkenden Sinn haben, als werde hier der Glaube an irgend eine Autorität, an ein der Ueberzeugung fremd Bleibendes, zur Bedingung gemacht, um Antheil am Gute der Erlösung zu haben. Ein *solcher historischer* Glaube ist gar nicht der vollständige, oder wenigstens nur der sehr unvollkommne Anfang davon. Im Sinne des ächten Glaubens dagegen ist Nichts begreiflicher und consequenter, als die Behauptung, dass nur das Innewerden der eignen Sündhaftigkeit und das gewisse Vertrauen auf die göttliche Gnade die wirkliche Erlösung und das Bewusstsein derselben in uns herbeiführen könne.)

Hieraus ergiebt sich ein entscheidendes Kriterium für das wahre Kirchensymbol, welches, so formal es ist, dennoch den höchsten Gesichtspunkt bietet, um die historisch gegebenen Kirchensymbole nach ihrem ethischen Werthe durchgreifend zu beurtheilen:

Das wahre, absolute Kirchensymbol muss auch in vollständigem Sinne geglaubt werden können, und Nichts darf in ihm übrig bleiben, was sich unfähig zeigte, von jenem Glauben völlig angeeignet, d. h. mit freier Ueberzeugung umfasst zu werden. So ist es an sich

ein durchaus vollkommnes, keiner Nachbesserung oder Aenderung bedürftiges: es zeigt dem Menschengeschlecht den einzig möglichen Weg zum Heile. Aber gerade darum ist es, wie alle ewigen Wahrheiten, einer unendlich eigenthümlichen Darstellung und unendlich eigenthümlichen Aneignung fähig. Weder bedarf es daher, noch vermag es in eine definitive Formel gefasst zu werden, sondern gerade diese ist mannigfaltig und perfectibel. Zugleich ist dies die sittlich-künstlerische Seite der kirchlichen Thätigkeit in Bezug auf die Gemeine (was ohne Zweifel einen wissenschaftlichen Process voraussetzt), den ewigen und seiner Substanz nach unveränderlichen Inhalt des Kirchensymbols dem jedesmaligen Bildungszustande der Gemeine anzupassen und für diesen frei aneignungsfähig zu machen.

So besteht in Wahrheit kein Gegensatz zwischen den bisher unvereinbaren Behauptungen über die Unveränderlichkeit und Veränderlichkeit des Glaubenssymbols. Die Kirche, so gewiss sie der Wahrheit und Objectivität ihres Glaubensgrundes gewiss ist, behauptet die Unveränderlichkeit ihres Symbols und hat darin Recht. Demungeachtet besteht die Thatsache, dass jede historische Form des Symbols gar mannigfach sich geändert hat, noch mehr, dass gar Vieles an ihm, wenn es vorher auch geglaubt wurde — geglaubt auf irgend eine fremde Autorität hin — jetzt nicht mehr geglaubt werden kann. So hat sich factisch ein veränderliches Element an ihm aufgethan und der Streit musste sich erheben, was das „Bleibende“ und was das „Vergängliche“ darin sei.

Die Ethik vermag nicht, und hütet sich wohl, diesen Streit auf materielle oder factische Weise zu schlichten; aber sie giebt das höchste Princip an, wie er stets gelöst werden kann, und eigentlich immer gelöst worden ist. Es liegt im rechten Begriffe des Glaubens. Das Unveränderliche und innerlich Ewige der Religion muss stets und wird stets geglaubt werden; denn es führt seinen Beweis in sich selbst. Auch ist darüber eigentlich nicht gestritten worden. Das Veränderliche und Vergängliche führt ebenso den Beweis für seine Vergänglichkeit; es wird entbehrlich für den wahren Glau-

ben, und die fortschreitende Perfectibilität des Glaubenssymboles hat dies auch äusserlich anzuerkennen und definitiv Act davon zu nehmen, indem sie es fallen lässt.

IV. Hierbei ergiebt sich jedoch eine wichtige ethisch-künstlerische Rücksicht. Jede historische Kirche ist anzuerkennen in ihrem relativen Werthe (ist factisch wahre Kirche), welcher das Erlösungswerk in der Gemeine gelingt. Desshalb ist jede, auch unvollkommene Gestalt des Glaubens, durch welche dies erreicht ist, unendlich werthvoller als Abwesenheit jeder Kirche und jedes Glaubens. Desshalb soll nur in dem Maasse eine historische Form des Glaubens durchbrochen werden, als schon im Bewusstsein der kirchlichen Gemeinschaft die höhere Gestalt vorbereitet, die vorhergehende völlig sich ausgelebt hat. Die Glaubensform, in welche eine kirchliche Gemeine ihr religiöses Gesammtbewusstsein zusammenfasst, gilt ausdrücklich für Alle, nicht bloss für die einzelnen Vorgerückteren oder Gebildeten.

Desshalb soll aber die Kirche selber es für ihre Pflicht erkennen, das historische Symbol immer mehr zu steigern und ihre Gemeine zu dieser Steigerung zu erziehen, nicht erst von Aussen und unter mancherlei Widerstand von ihrer Seite es als Nöthigung sich aufdrängen lassen. Wie wir vom Staate zeigten, dass er das politische Element, welches den Umsturz, die „Revolution" erzeugen könnte, in sich *selbst* aufnehmen und organisirend gestalten müsse: so gilt dasselbe von der Kirche. Was bisher wider ihren Willen geschah und so als ein Kampf gegen sie selber in ihrem ganzen Bestande erscheinen musste, dies Element der Perfectibilität soll sie in sich aufnehmen und religiös-künstlerisch behandeln. Durch welches Organ in ihr dies möglich sei, wird sich zeigen.

Wenn aber Streit über die kirchlichen Symbole ausbricht (wie solcher jetzt unläugbar in heftigster Weise stattfindet): so ist es aus analogen Gründen die Pflicht der Kirche, die Controverspunkte im Symbole zurücktreten zu lassen und das Gemeinsame, annoch Verbindende, als das eigentlich Entscheidende der kirchlichen Gemeinschaft, voranzustellen.

(Der einsichtige Leser verkennt nicht, warum wir in diesem ganzen Abschnitte uns der Rücksichtnahme auf bestimmte Kirchen oder confessionelle Beispiele ausdrücklich enthalten. Dies würde nicht nur die wissenschaftliche Haltung des Ganzen beeinträchtigen, indem die Ethik an sich weder auf dem Standpunkte einer bestimmten historischen Religion, noch weniger auf dem einer Confession sich befindet, — es würde weit mehr noch, wie wir fürchten, der Unbefangenheit der Auffassung Eintrag thun, welche wir dem Leser zu erhalten wünschen, der sein religiöses Bewusstsein mitten in jenen factischen Controversen schon befestigt, unwillkürlich Partei genommen hat. Da jedoch nach unserer wohlerwogenen Ueberzeugung von den jetzt vorhandenen christlichen Confessionen keine eines besondern Vorzuges vor den andern sich rühmen kann: so wäre es nicht wohlgethan, wenn wir auch nur zum Scheine Partei ergreifen wollten für die eine oder gegen die andere. Nur die Zuversicht steht uns fest, eben weil wir von der lange noch nicht ausgeschöpften Tiefe der christlichen Wahrheit durchdrungen sind, dass früher oder später eine neue Reformation die christliche Kirche über ihre bisherigen confessionellen Gegensätze weit hinausrücken wird. Vermessen wäre es, die künftige Gestalt derselben weissagen zu wollen, da in diesen Dingen keine folgernde Vorausberechnung, sondern die Erweckung des göttlichen Geistes, der zündende Blitz einer ungeahneten Begeisterung das neue Factum heraufführt.

Nur an der Grösse des religiösen Bedürfnisses in der Gegenwart können wir die Nähe einer höhern Belebung, nur an der Gestalt des Mangels, der die gegenwärtigen Kirchen drückt, die künftige Art ihrer Befriedigung ahnen. Wir bedürfen der neuen Kraft eines weltüberwindenden Glaubens. Der Glaube an die Vergangenheit, an die historisch christlichen Thatsachen, ist dahin, oder ist wenigstens zu schwach geworden, um fortan auf ihn die ganze Wucht der religiösen Wiedererneuerung zu stützen. Nur der Glaube an die Zukunft bleibt übrig: aber nicht an die zeitliche, sondern an die ewige Zukunft des Menschen, mit Einem Worte: an

die persönliche Fortdauer in künftiger Seligkeit oder auch in künftiger Unseligkeit. Zu allen Zeiten ist es eigentlich diese Zuversicht gewesen, — wir wollen nur an Mohammeds Paradies erinnern — welche allen religiösen Heroismus, alle weltüberwindenden Thaten erzeugt hat. So auch die Entstehung des Christenthums. „Nicht die Einsetzung des Abendmahls, dessen Feier jetzt den Höhepunkt des christlichen Cultus ausmacht, nicht der Kreuzestod Christi, an dessen Symbol die christliche Kirche bisher vorzugsweise gehaftet hat, brachten die erste, gewaltig umschaffende Erschütterung unter den Jüngern hervor; — es war allein die thatsächliche Gewissheit, dass der vor ihren Augen gestorbene Christus auferstanden sei, um auch sie, seiner frühern Verheissung gemäss, nach ihrem leiblichen Tode in sein ewiges Reich, in seine selige Gemeinschaft aufzunehmen. Diese Gewissheit der höhern seligen Fortdauer war es und ist es, welche, unerschütterlich angeeignet, eine Begeisterung hervorruft, die auch das irdische Leben mit einem höhern Glanze erfüllt und den Willen zu jedem Opfer bereit macht. Wie jene gewaltige Thatsache damals zündete: so müsste eine analoge Evidenz den Menschen der gegenwärtigen Bildung sich darbieten."*) Es wird vielleicht befremdlich erscheinen, wenn wir die Behauptung wagen, dass auch die Wissenschaft in dieser Richtung weit mehr zu leisten vermöge, als bisher geschehen sei. Jedenfalls gehört dies in einen andern Kreis von Untersuchungen. Vielleicht indess erscheint einmal die Zeit, in der das Christenthum, wie es bis jetzt das Kreuz zu seinem Abzeichen gewählt hat, mit dem freudigern Sinnbilde des auferstandenen Welterlösers sich schmückt, und diese Zuversicht der Unsterblichkeit in der „triumphirenden", die Welt dadurch wahrhaft überwindenden Kirche auch neue begeisternde Thaten hervorzurufen vermag.)

---

*) Diese Worte sind einer früher schon angeführten Abhandlung entlehnt, deren ganzer Inhalt hierher gehört und weiterer Erwägung empfohlen wird. Man vergleiche: „Die Religion und Kirche als wiederherstellende Macht der Gegenwart", zweiter Artikel; in des Verf. „Zeitschrift für Philosophie" Bd. XXI. S. 316 ff.

V. Der erste Ausgangspunkt zum realen Organismus der „Kirche" ist der sich bildende Gegensatz von Priestern und Laien, analog wie im Staate der Gegensatz von Obrigkeit und Gehorchenden, in der Kunst- und Erkenntnissgemeinschaft der von Lehrer und Lernenden, von Künstler und Kunstliebhaber. Ja eine Färbung aller dieser Gegensätze enthält jener höchste Gegensatz in sich. Der allgemeine Begriff des Priesters („Geistlichen") besteht darin, dass in ihm der „Glaube", die religiöse Ueberzeugung, einen höhern Grad der Intensität und der Klarheit besitze, als bei den Andern um ihn her, so dass er sich mitttheilend, ihren Glauben belebend, kurz productiv zu ihnen zu erhalten vermag. Der allgemeine Begriff des „Laien" ist, dass er, überhaupt von schwächerem religiös-sittlichem Productionsvermögen, darin der Anregung bedarf. So ist der Priester auf der untersten Stufe für den Laien religiöse Autorität, „Obrigkeit", und dieser ihm zum „Gehorsam" verpflichtet. Aber das Verhältniss erinnerlicht und vergeistigt sich: jener lehrt frei überzeugend, wie dieser frei aneignend sich verhält, und hierin liegt zugleich das wahrhaft künstlerische und kunstaneignende Thun des Einen wie des Andern, welches an Innigkeit und Tiefe sich ins Unbedingte steigern lässt.

An sich daher ist dieser Gegensatz kein unbedingter oder definitiver; sondern das Verhältniss kann im einzelnen Falle wechseln und sich vertauschen. In einer gläubig gebildeten Gemeine wird sicherlich oft genug das Beispiel des Laien befestigend zurückwirken auf den Lehrer und Führer derselben, der eigentlich ihnen Allen Vorbild sein sollte und im Allgemeinen es auch bleiben kann, trotz augenblicklicher Ausnahmen. Dennoch kann jenes Verhältniss niemals absolut verschwinden oder der augenblicklichen Willkür überlassen werden, weil dies die religiöse Desorganisation wäre, wie in den Secten, welche bei ihrem Gottesdienste auf augenblickliche Erweckung warten und in jeder zufälligen Aeusserung dieser Art eine wirkliche Mittheilung des heiligen Geistes sehen. Hier hört die stätige Wirkung der religiösen Gemeinschaft völlig auf: Jeder versucht es, für sich die ganze Kirche zu sein, wodurch die Gemeinschaft in unbe-

gränzten Individualismus sich zu verlieren droht. Das übrigens höchst berechtigte Element religiöser Eigenthümlichkeit tritt hier schrankenlos, einseitig, in voller desorganisirender Gewalt hervor, statt in die weitumfassende, aber feste Form einer Kirche und eines geordneten Cultus aufgenommen zu sein, in welcher der bleibende Unterschied des geistlichen Berufes vom Laienstande nicht entbehrt werden kann.

Aus demselben Grunde jedoch kann der ergänzende Gegensatz von Priester und Laie in allen Verschiedenheiten der religiösen Gemüthsrichtung sich darstellen, und so die mannigfachste Gestalt annehmen. Gerade auf der Beweglichkeit dieses Wechselaustausches, so dass Einer und Derselbe nach seiner eigenthümlichen religiösen Anlage oder hervorgebildeten Virtuosität in einer gewissen Richtung Priester, in einer andern Laie zu sein vermöge, und auf dem fernern Umstande, dass die rechten religiösen Ergänzungen auf einander treffen, besteht alles Leben der Kirche und die aus ihrer eigenen Mitte immer neu sich erzeugende Frische desselben. Der „Glaube" in seiner ächten specifischen Bedeutung hat auch viele Grade, welche zwischen dem selbstständigen, seiner Gründe bewussten Wissen und dem Vertrauen auf die Autorität der von Andern geprüften Gründe sich auf- und abbewegen. Das Denken, namentlich das speculative, welches allein des Wesens der ewigen Dinge und ihrer Gründe mächtig ist, enthält einen künstlich gesteigerten, exceptionellen Zustand der Bildung, dessen Höhe nicht immer und nicht von Allen festgehalten werden kann. Desshalb wird die Menschheit und sogar der Denker, sofern er Mensch ist, d. h. in der Totalität seiner Gemüthskräfte lebt, in einem durch Denken getragenen und unterbauten Glauben leben, in einer lebendigen Vollzuversicht, die sich aber nicht in jedem Augenblicke ihrer Gründe ausdrücklich bewusst ist, noch bewusst zu sein braucht. Hieraus entsteht nun ein eigenthümlicher, aber factisch in der Kirche niemals fixirter Unterschied zwischen religiös Erleuchteten und religiös Gläubigen; bezeichnender ausgedrückt: der mehr theosophischen oder der mehr praktischen Richtung, indem die relativ Gläubigen, so gewiss sie dennoch lebendig

Gläubige sind, gerade zu begeistertem Handeln getrieben sein werden, aber die Erleuchtung ihres Glaubens von jenen empfangen, während sie umgekehrt der theosophischen, in Beschaulichkeit verharrenden Individualität wieder im Handeln ein spornendes Vorbild sind.

Je unvollkommener und unfreier desshalb die Form der Kirche, desto entschiedener und unbeweglicher ist der Gegensatz zwischen Geistlichen und Laien (geschichtlich daher anfangend von erblichen Priesterstämmen, welche ausschliesslich den Zugang zum Heiligthume für die Laien vermittelten, und noch nicht ganz abgestreift in der Vorstellung einer erblich überkommenen, traditionell überlieferten Priesterweihe, die noch immer, was ein rein Innerliches ist, an irgend einen äussern Act knüpft). Je vollkommener die Gestalt der Kirche, desto relativer und beweglicher (übertragbarer) ist dieser Unterschied; aber niemals so, dass er im Organismus der religiösen Gemeinschaft als einer Totalität, oder auch im wahrhaft Befruchtenden des einzelnen religiösen Wechselverkehrs, ganz zu verschwinden vermöchte. Wie in der Kunst- und Erkenntnissgemeinschaft, so auch hier, ist das Eine Subject immer das Anregende, das Andere das Angeregte.

Zweites Capitel.

Der Organismus der Kirche.

---

§. 179.

Eintheilung dieses Gebietes.

Nach diesen Prämissen lässt sich nun erkennen, wie die Kirche, als Organismus mit eigenthümlicher Verfassung, ihrem Zwecke gemäss sich gestalten und ebenso entsprechend wirksam werden müsse. Dieser Endzweck aber ist die intensiv und extensiv immer vollkommnere Darstellung des göttlichen Erlösungswerkes in der Menschheit.

1. Die Kirche gliedert sich diesem Endzwecke gemäss in eine Mannigfaltigkeit von Ständen und geistlichen Berufsarten, welche wir ihren äussern Organismus nennen können. Er beruht auf dem Grundgegensatze des geistlichen Standes und der Gemeine.

2. Die Kirche erhält ihren Geist innerhalb der Gemeine durch stete Ausübung des Cultus, in dem weitern Sinne dieses Wortes, dass dadurch Alles bezeichnet werden soll, wodurch Erbauung mittels religiöser Gemeinschaft erreicht wird, sowohl nach der Seite der Einsicht oder religiösen Belehrung, wie nach der des Gefühls oder der Gemüthserhebung, welches Letztere nur durch religiöse Kunst möglich ist. Der vollständige Cultus soll daher nicht nur eine doctrinelle und eine rituelle Seite

haben; seine Vollkommenheit besteht im Gleichgewichte und in der Wechseldurchdringung beider Elemente.

3. Die Kirche vertieft und verbreitet ihre Wirkung in den Gemüthern durch die Seelsorge, dies Wort in dem universellen Sinne gefasst, dass es jedes Verfahren bezeichnet, durch welches die Kirche die Heilswahrheiten dem individuellen Bedürfnisse der Gemeine anpasst und so für ihre geistliche Erziehung (theils Zucht, theils sittlich-religiöse Förderung) unablässig Sorge trägt. In der Seelsorge und ihrer künstlerischen Vollkommenheit ist das höchste Ziel und das Ende des religiösen Processes ausgesprochen.

I. Wenn wir historische Umfrage halten, wo die so eben bezeichneten, allgemein religiösen und so zu sagen gemeinsam menschlichen Aufgaben gelöst werden, so antwortet uns die Erfahrung: allein in der christlichen Kirche, und zwar vorzugsweise nur in den beiden jetzt bestehenden Hauptformen des katholischen und des evangelischen Bekenntnisses, während ihre dritte Form, die griechische Kirche, in kindhafter Unentwickeltheit überwiegend auf der Stufe des bloss ceremoniellen Cultus zurückgeblieben ist, wie vollends die armenische und die koptische. So erhalten wir das philosophische Recht, in jenen Kirchen die einzigen gegenwärtigen Repräsentanten des weltgeschichtlichen religiösen Processes zu sehen, indem was etwa sonst Ehrenwerthes jetzt zur Erneuerung des jüdischen Cultus geschieht, wohl zugeständlich nicht als ein Selbstständiges angesehen werden kann, sondern nur als Product mittelbarer Einwirkung der allgemeinen, aus dem christlichen Geiste hervorgegangenen Bildung. Diesen Gesichtspunkt nun zugegeben, würden wir bei Behandlung jener Aufgaben eigentlich mit den positiven theologischen Wissenschaften des Kirchenrechts und der praktischen Theologie in Concurrenz treten; und fasst man manche auch philosophische Ethiken in's Auge, so zeigen sie besonders in diesen Theilen ein theologisches, ja confessionelles Gepräge. Einestheils nun steht es der philosophischen Behandlung nicht an, in Dingen, über welche die theologische Wissenschaft den reichen Ertrag ihrer jahrhundertlangen Praxis schon längst festgestellt

hat, Alles anders und besser wissen zu wollen; anderntheils jedoch liegt dieser Erfahrungsinhalt grossentheils ausserhalb der Idee. Desshalb kann unsere gegenwärtige Aufgabe auch nur darin bestehen, allgemeine Gesichtspunkte zu geben, wie sie aus dem Begriffe der kirchlichen Gemeinschaft hervorgehen, unbekümmert darum, wieweit sie in irgend einer Kirche ihre Verwirklichung erhalten haben, oder nicht.

II. Wie wir gesehen, geht der religiöse Process von dem Gegensatze und der Wechselwirkung zwischen Priester und Laien aus. Wo das Bedürfniss religiöser Erregung (Erbauung) auf eine erregende Kraft trifft, wo es bleibend in diesem Verhältniss befriedigt wird: da ist der Keimpunkt einer Kirche vorhanden, die sich von da, aus ihren ersten Anfängen, bis zur Welt und Menschheit umspannenden Totalität ausbreiten kann. Organisirt wird sie jedoch erst dadurch, dass jenes, zunächst noch unbestimmte, Verhältniss sich befestigt und ausbildet: dass eine gemeinsame Lehre von Heilswahrheiten eine gläubige Gemeine um sich versammelt, deren Glaube immer tiefer in ihr begründet, immer lichtvoller von ihr angeeignet wird. Ein überwiegend lehrender, die Perfectibilität und Ausbildung des „Symboles" fördernder Stand innerhalb des allgemein geistlichen Standes wird nöthig sein. Ebenso liegt in jenem Begriffe, dass eine übereinstimmend anerkannte Form gemeinsamer Erbauung (Cultus) sich bilde, deren Initiative vom Geistlichen in der Gemeine auszugehen hat; dass endlich die Lehre und der erbauende Cultus mächtig genug seien, um dauernd eine Gemeine zu gründen, die durch sie ihrer Erlösung gewiss werde.

So ist ein theologischer Lehrstand, ein geistlicher und ein Stand der Gemeine zu unterscheiden, deren Wechselverhältniss den innern Organismus der Kirche erzeugt; während, um ihn auch nach Aussen zu überwachen und zu schützen, eine Abstufung selbstgewählter Kirchenbehörden nöthig wird. Dadurch kommt die Kirche mit dem Staat in Berührung und das beiderseitige Verhältniss muss von hier aus festgestellt werden.

1. Der geistliche Stand und die Gemeine.

§. 180.

A. Der theologische Lehrstand.

Es muss in der Kirche eine Gemeinschaft von theologisch-wissenschaftlichen Forschern bestehen, welche den gesammten Inhalt der religiösen Lehre, nach seinen historischen, dogmatischen und praktischen Theilen, nicht bloss stätig überliefert, sondern auch in immer tieferer wissenschaftlicher Durcharbeitung zu begründen und nach allen seinen Folgen zu erschöpfen vermag. Die Bedingung einer völlig freien und unbefangenen Forschung versteht dabei sich von selbst; denn sie liegt im Interesse der religiösen Wahrheit. Im Allgemeinen diesem Kanon zu widersprechen, wagt auch der Starrgläubigste nicht; aber in der besondern Anwendung macht man Einschränkungen, welche nur von Unklarheit und Missverständniss zeugen, indem hier nicht vom Mehr oder Minder, sondern ediglich vom Entweder, Oder in der Anerkennung des Prinips die Rede sein kann.

I. Indem die wissenschaftliche Theologie auf der Grundlage er gemeingültigen religiösen Wahrheit steht, befindet sie sich ısofern auf gleichem Boden mit der Philosophie. Doch ist es rum nicht ihre Aufgabe, die religiösen Lehren auf philosophische rnunftwahrheiten oder moralische Regeln zurückzuführen, sie „rationalisiren": — damit würde die Religion wieder in ı blossen Subjectivismus zurückgeworfen, dessen Mangeltigkeit von uns erwiesen ist. Vielmehr ist die theologische senschaft ihrem Grundcharakter nach historischer Natur: geht von der Thatsache der in die Menschengeschichte etretenen göttlichen Erlösung aus, und bleibt so durchaus im ete des historisch Gegebenen und der quellenmäsn Feststellung desselben. Aber ihre fernere und weit igere Aufgabe ist, die ewige, göttliche Bedeutung dieser ache, mag der gläubige Mensch sie noch so sehr in ihren ıngen als solche empfinden, auch dem Wissenwollenden weisen, d. h. sie nicht vereinzelt stehen zu lassen, son-

dern einzufügen in die allgemeinen Gesetze und durchgreifenden Analogieen des Universums, und in dieser Reihe sie aufzuweisen als die höchste, aber consequente Thatsache der göttlichen Offenbarungen in die endliche Welt. Hier jedoch begegnet sie sich mit der Speculation, welche, sofern sie ihre höchste Aufgabe, eine „Philosophie der Geschichte", lösen will, diese Lösung nur im Begriffe des Gottmenschen finden kann. Die Letztere kommt nur vom metaphysischen Begriffe des Universums und seiner immanenten Teleologie zu diesem Ziele; jene von der Thatsache des höchsten Telos, der Erlösung des Menscheu durch Gott, um zuletzt, an ihrem gemeinschaftlichen Ziele, sich völlig einig zu wissen.*)

Desshalb ist aber auch der Gehalt der Theologie der umfassendste: es ist Aufgabe der theologischen Wissenschaft, ihn zu einer vollständigen Erkenntniss des Menschen und der Welt auszubilden. Der wissenschaftliche Theolog hat alle Seiten der Bildung seiner Zeit in sich zusammenzufassen und mehr noch: die Geisterwelt und das Leben des Menschen aus ihrem tiefsten Mittelpunkte, ihrem Verhältnisse zur Gottheit, zu verstehen, d. h. diese Einsicht in wissenschaftlicher Klarheit zu besitzen, zugleich aber mit der innigsten Ueberzeugung des Gemüthes sie zu umfassen und mit der hieraus geschöpften Begeisterung zu vertreten. Die Beziehung nämlich zur Gemeine, der, wenn auch nur mittelbare, Endzweck der Erbauung kann hier nie völlig zurücktreten. Aechte und dauerhafte Erbauung wird jedoch nur aus der freien Einsicht begeisternder Wahrheiten geschöpft; und so ist es gerade eigenthümliche Aufgabe der Theologie, die grossen Resultate aller wissenschaftlichen Erkenntniss in den Gesammtbesitz der Gemeine zu bringen und so ihren Glauben immer mehr zur freien Ueberzeugung zu steigern. Dadurch tritt sie mit der „Erkenntnissgemeinschaft" in stete Wechselwirkung und geht Hand in Hand

*) Ueber das Nähere dieses Verhältnisses dürfen wir in der Kürze auf die schon angeführte Abhandlung: „Religion und Kirche" etc. erster Artikel in der „Zeitschrift für Philosophie" Bd. XXI. Heft 1. S. 140 ff. verweisen.

mit dem allgemeinen Culturprocesse der Menschheit (§. 167, IV. c.). Brauchen wir noch zu sagen, dass auch die gegenwärtige Theologie von ihren Mängeln und Gebrechen geheilt wäre, dass sie ihre härtesten Widersacher versöhnen würde, wenn sie jenen Grundsatz beherzigte, den eigentlich nur innere Feigheit und Zaghaftigkeit, d. h. Mangel an wahrem Glauben, verläugnen kann?

II. In praktischer Hinsicht hat der theologische Lehrstand eine doppelte eigenthümliche Aufgabe zu lösen:

a. Glieder des geistlichen Standes zu bilden in jenem Geiste fortschreitender Wissenschaftlichkeit und immer freierer Einsicht. Theils muss ein fester Grundstock theologischer Forscher sich erhalten, die als solche der „Erkenntnissgemeinschaft" angehören und in deren Lehrkörper ihre festangewiesene Stellung finden. Theils soll auch der Geistliche für seinen praktischen Beruf immer tiefer und gründlicher herangebildet werden, zu lebendig eindringlicher Lehre des Glaubens, wozu nach der steigenden Bildung in den Gemeinen immer grössere Begabung und eifrigere Vorübung nöthig sein wird, indem der Idee nach der Geistliche jedem Bildungsstandpunkt, auch wenn er Zweifel und Verneinung ausgebiert, in seiner Gemeine geistig überlegen sein soll. Auch er demnach wird sich keinem Theile der allgemeinen Wissenschaft zu verschliessen haben, damit er jedem Bedenken, nicht mit den Waffen der Autorität, sondern mit der Gewalt freien Ueberzeugens, siegreich entgegentreten könne.

b. Die andere Seite seiner Aufgabe ist, den Gesammtzustand der Kirche und des religiösen Symbols zu steigern und immer vollkommener zu machen. Gleichwie im Staate die Einsichtsvollsten durch Volksvertretung und öffentliche Presse das Princip der Perfectibilität vertreten sollen, welches sonst, im Staatsorganismus nicht zu seinem Rechte gelassen, Revolution erzeugt: ebenso soll innerhalb der Kirche die Gesammtheit der theologisch-wissenschaftlichen Forscher dies höchste Forum sein, welches, am Begriffe ihrer Perfectibilität festhaltend, über alle nothwendig gewordenen kirch-

lichen Verbesserungen in Lehre und Disciplin endgültig entschei-det. Dies ist der wahre und bleibende Gedanke, welcher in älterer Zeit den Concilien, in neuerer den Synoden zu Grunde lag, wiewohl wegen der Unklarheit, in welcher die Theologen selber über den wahren Begriff des Glaubens und die vollkommnere Ausbildung desselben noch immer sich befinden, auf diesem Wege freier Berathung ein Dauerndes und Erspriessliches noch nicht hat erzielt werden können. Wo jedoch nur Häresieen, Secten entstanden sind, da gaben sie Zeugniss von der Schwäche der Kirche, entweder dem religiösen Bewusstsein Aller genugzuthun oder den Glaubensirrthum über sich aufzuklären, welches Zeugniss der Schwäche endlich dadurch besiegelt wurde, dass die Kirche kein anderes Mittel kannte, als die Abweichenden von sich auszuschliessen, statt in der ersten Weise oder in der zweiten ihnen genugzuthun. Man hat die deutsche Reformation häufig den spätern politischen Revolutionen gleichgestellt; eine nur in der Beziehung treffende Vergleichung, als jene Kirchenspaltung ein eclatantes Beispiel geworden ist von einem in revolutionärer Weise sich geltend machenden Fortschritte, der innerhalb der gemeinsamen Kirche auf organische Weise hätte vollzogen werden können. So ist denn der Nebenerfolg gewesen, wie dies immer die Weise gewaltsamer Explosionen ist, dass von der sich trennenden Kirche Vieles miteingerissen wurde, was verdient hätte, stehen zu bleiben. Aber eine noch beklagenswerthere Folge scheint die ältere Kirche dadurch betroffen zu haben, indem diese, aus Furcht vor dem weiter greifenden revolutionären Geiste in ihr, durch die Tridentiner Beschlüsse sich für unwandelbar vollendet erklärte, und so sich selber vorzeitig um all die reichen und edeln Früchte betrog, welche im Mittelalter, einer künftigen Entwicklung harrend, ausgestreut lagen. In allen Fragen des Geistes ist es ein verhängnissvoller Irrthum, wenn man die Wahrheit, Ewigkeit und unveränderliche Dauer eines Princips überträgt auf irgend eine zeitweise äussere Gestalt desselben. Das eben ist das Zeichen jener innern Ewigkeit desselben, dass es, an sich selbst unverwüstlich und unzerstörbar, immer neuer und erhöhterer Selbstgestaltung fähig ist.

Wenn aber vollends eine Kirche, neben eine in Wissen und Gesittung unaufhörlich sich verändernde und vervollkommnende Zeit gestellt, gegen welche sie stets als das Uebermächtigeinwirkende sich verhalten soll, sich selber in irgend einem Stadium ihrer Entwicklung für vollkommen und unveränderlich erklärt: so ist dies der höchste geistige Widerspruch und das Todesurtheil derselben. Aber ein fast grösserer ist es noch, wenn andrerseits eine Kirche, die das Princip der Entwicklung anerkennt, ja die nur aus demselben das Recht ihrer Existenz schöpft, bei bedenklichen Phasen dieser Entwicklung kein anderes Mittel kennt, als den Versuch, den gethanen Schritt wieder zurückzuthun und sich gewaltsam in einem verlebten Zustande zu fixiren, wie die Evangelische Kirche in Deutschland jetzt thun zu wollen scheint, wenn sie die gewonnene Union wiederaufheben und ein erstarrtes Lutherthum gewaltsam repristiniren will. Einem solchen Verfahren können wir nicht einmal das Recht und die Würde äusserer Consequenz zugestehen: hier verräth sich die Rathlosigkeit eines willkürlichen Experimentirens.

So steht die christliche Kirche im Grossen und Ganzen vor einer schwierigen und dunkeln Zukunft. Von der einen Seite droht das Princip der Stabilität eine immer tiefere Kluft zu befestigen zwischen ihr und den Regionen der Bildung, und dadurch sie stets unfähiger zu machen, ihre segensreiche Aufgabe an Allen zu erfüllen. Von der andern Seite bringt das Princip der Veränderlichkeit die Kirche in Gefahr, in die unbestimmte Individualisirung zahlloser Secten zu zerfallen oder in blosse Moral und Aufklärung übergehend sich selbst zu verlieren. Wenn wir nach menschlichem Urtheil sprechen wollen, uneingedenk dessen, dass in solchen grossen Fragen der Geschichte nur der göttliche Geist entscheidet, indem er in neuen Offenbarungen unerwartete Bahnen bricht: so wäre es nur eine völlige Umgestaltung des bisherigen Begriffes vom „Glauben" in der von uns bezeichneten Richtung, wodurch beide Principe wirklich vermittelt und in innern Einklang gesetzt werden könnten. Hierin müssten wir daher die nächste Aufgabe des theologischen Lehrstandes bezeichnen.

§. 181.

B. Der geistliche Stand.

Dieser ist vom theologischen Lehrstande dadurch verschieden, — wiewohl in einzelnen Individuen beide sich verbinden können, — dass seine Wirksamkeit nur auf die Gemeine gerichtet ist und kein anderes Ziel hat, als den religiösen Glauben und die sittliche Gesinnung in ihr zu fördern, ebenso jeden schädlichen Einfluss auf dieselbe, jedes „böse Beispiel", von ihr abzuhalten. Was darüber hinausliegt, geht sein Wirken Nichts an; dies hat er dem Staate oder der Sorge anderer Gemeinschaften zu überlassen und Nichts ist entfernter vom klarbewussten Berufe des Geistlichen, als irgend welche hierarchische Einmischungen in „Weltliches", d. h. jener rein menschlichen Sphäre nicht Angehörendes. Was Jedem aus der Gemeine zu „glauben", in seine Lebensüberzeugung aufzunehmen Noth thut, hat er im Bewusstsein der Gemeine stets lebendig zu erhalten, immer höher zu beleben und in den Willen und das Handeln derselben hinüberzuführen. Er ist daher mit seinem Wirken ganz auf das praktische Bedürfniss, nicht auf die Theorie gewiesen. Ihn kümmert keinerlei Dogmenstreit, und das Dringen auf formelle Orthodoxie liegt ihm ganz fern. Diese Controverse hat er dem „theologischen Lehrstande" zu überlassen und keineswegs in den Bereich der Gemeine zu bringen, bei welcher er nur auf das „Eine, was Noth thut", auf den lebendigen und an Thaten fruchtbaren Glauben dringt, der zugleich, richtig gelehrt und frei angeeignet, etwas durchaus Menschliches und Gemeingültiges bleibt, dessen innerer Evidenz Keiner sich verschliessen kann.

Ueber die nähere Weise dieses sittlich-künstlerischen Verhaltens zur Gemeine kann jedoch die Ethik am Allerwenigsten in einzelne Vorschriften eingehen, weil hier die historischen Verhältnisse der religiösen Bildung in der Gemeine das entscheidende Moment sind. Indem sie hierüber an die „praktische Theologie" verweist, kann sie nur die allgemein leitenden Gesichtspunkte angeben.

I. Der Geistliche ist in der Gemeine zunächst Lehrer der religiösen Wahrheit: theils als Lehrer der für die Gemeine heranzubildenden Mitglieder (Katechumenen), theils durch fortdauernde Belehrung der Gemeine oder Einzelner in Predigt und Seelsorge. Was er zu bekämpfen hat ist Aberglaube und Unglaube. Beide jedoch sind in ihrer eigentlichen Quelle näher mit einander verwandt und in ihrer Erscheinungsweise enger befreundet, als man gewöhnlich es meint, wesshalb man oft ganz irrigen Vorstellungen begegnet über ihren Grund und über die Mittel, sie zu bekämpfen. Beide entspringen aus einem innerlich disharmonischen, einseitig gebildeten oder gar nicht gebildeten Geiste. Wer Aberglauben hegt, d. h. wer Falsches oder Wesenloses in seinen Glauben aufgenommen hat und dessen nicht entbehren kann, der ist gewiss in anderer Hinsicht zugleich ungläubig, in Unkunde über das wahre Wesen des Glaubens. Umgekehrt: wer mit todtem Unglauben sich abfindet, für wen die übersinnliche Welt eine leere Stelle geworden ist, der füllt sicherlich sie aus mit den unbegründetsten Wahngebilden eines negativen Aberglaubens. Und dies bestätigt die Erfahrung durchaus: wo der Glaube an eine geistige Vorsehung, an einen Gott, als den Urheber der Ideen, als die eigentliche Kraft des Guten in uns, abhanden gekommen, da wuchert der Glaube an ein blindes Ungefähr, an eine fatalistische, alle Freiheit ausschliessende Verkettung der Dinge, an eine ewige Materie u. dgl., d. h. der Aberglaube an die Wahnproducte eines mangelhaften Denkens, unwillkürlich auf und wird für vorurtheillose, freie Denkart gehalten.

Der Geistliche in seiner lehrenden Wirksamkeit tritt beiden Gegensätzen mit sicherem Erfolge entgegen, wenn, was er lehrt, der wirkliche und wesenhafte Glaubensinhalt ist. Sein Lehren kann weder die Berufung auf eine, dem Wesen des Menschen fremde, Glaubensautorität sein, noch auch bloss einseitig theoretische Verstandesbildung. Die dargebotene Wahrheit ist an das ungetheilte Gemüth des Menschen gerichtet; sie enthüllt ihm das Räthsel seines Innern, das Geheimniss seines ihm unverständlichen Strebens nach einem namenlosen Gute

und zeigt ihm endlich den sichern Weg zum Frieden und zur Seligkeit. Solcherlei Unterricht ist ebenso fasslich, weil er den Menschen in seiner innersten Wurzel ergreift, als tief und allanwendbar, weil jeden individuellen Bildungsstandpunkt weit überragend. Kaum brauchen wir noch daran zu erinnern, dass auch im hergebrachten Religionsunterrichte nur die Legirung der historischen Glaubenssätze mit jenem allgemein menschlichen Inhalte es gewesen ist, welche seine Wirkungen gesichert, die Kraft der Kirche überhaupt noch erhalten hat.

II. Der Geistliche ist sodann Leiter der gemeinsamen Andacht und Verwalter des rituellen Cultus in der Gemeine. Was hierüber zu sagen wäre, gehört in den „Cultus", worüber das Folgende. Nur der allgemeine Gesichtspunkt scheint hierher zu gehören über das subjective Verhalten des Geistlichen zu diesen Theilen seines Berufes. In beiderlei Hinsicht ist er nicht völlig frei und productiv, sondern an gewisse überlieferte Formen gebunden, wie es nöthig ist, um ihnen den Charakter gemeinsamer Anerkennung und der Weihe zu erhalten. Dennoch kann er, bis auf den geringsten Act des rituellen Cultus herab, nicht bloss passiv, in äusserlich mechanischer Ueberlieferung, sich zu demselben verhalten. Dies wäre todter Cerimonialdienst, der sogar von heuchlerischer Täuschung nicht freizusprechen wäre. Wie der Cultus selbst beschaffen sein müsse, um eine solche innere Belebung stets zuzulassen, davon reden wir vorerst noch nicht. Nur die Stimmung, welche der Geistliche immerfort mithinzubringen muss, wird hier erwogen. Sie kann nur als die stets bereite Fähigkeit zur Andacht bezeichnet werden. Und hiermit ist eigentlich der Grundcharakter angegeben, der die Individualität des Geistlichen von den andern Gliedern der Gemeine unterscheidet. Desshalb ist mit Recht zu sagen: dass man zum Geistlichen „geboren", durch ursprüngliche Gemüthsanlage prädestinirt sein müsse. Und dies führt uns auf die schon entwickelte wichtige Lehre von der völlig freien, aber auch durch eine tiefgreifende Erziehung richtig geleiteten Wahl des Berufes zurück.

Doch auch die äussere Stellung und Lebensweise des Geist-

lichen muss dieser innern Stimmung entsprechen, sie nähren und erhalten. Nicht nur eine völlige Befreiung von den äussern Lebenssorgen ist dabei Bedingung: diese theilt er in einem wohlgeordneten Staate mit allen Andern, die einem geistigen Berufe leben, den Lehrern und Künstlern. Auch sein inneres Leben soll mehr, als das der Uebrigen, auf die Betrachtung der ewigen Wahrheiten gerichtet sein, um aus ihr die stets thatbereite Energie zur Ueberwindung der zeitlichen Aufgaben zu schöpfen. Wer recht im Bewusstsein dieses Ewigen, Allgegenwärtigen lebt, dem kann das Zeitliche und Schwindende, sei es verlockend oder bedrohend, Nichts mehr anhaben. Daher soll auch äusserlich sein Leben so eingerichtet sein, um diese Stimmung zu erhalten. (Wir können daher in der alten Sitte der katholischen Kirche, den Geistlichen zu bestimmten Tagesstunden zur Lesung seines „Breviers", d. h. zu innerer Sammlung aufzufordern, nur sehr viel praktische Weisheit finden. Eine zweckmässige Erneuerung dieses Gebrauchs und Ausdehnung auf alle christliche Confessionen würde sicherlich diesen nicht zum Schaden gereichen. Dennoch erkennen wir freilich, dass eine solche vereinzelte Einführung, noch dazu in Form eines Befehles von Oben, Nichts helfen, vielmehr allerlei Anstoss erregen würde. Wir haben diese Andeutung nur gewagt, um allgemeiner darauf hinzuweisen, wie viel gesunde Keime, die einer höhern Entwicklung harren, in jenen alten Gebräuchen niedergelegt sind, welche wir mit sehr falscher Vornehmheit für werthlos und längst entbehrlich zu bezeichnen gewohnt sind.)

III. Die höchste und umfassendste Weihe erhält endlich der Beruf des Geistlichen, indem er Seelsorger in seiner Gemeine ist. Hierin, wie in einem Brennpunkte, vereinigt sich Alles, was von lehrender, wie von praktisch künstlerischer Thätigkeit ihm obliegt. Indem er die Sacramente spendet, indem er den sittlichen und religiösen Zustand jedes Gemeinegliedes sorgend überwacht, indem er Tröster, Helfer, Vermittler in geistiger wie in leiblicher Noth wird, erfüllt er den höchsten unter allen menschlichen Berufen. Es giebt schlechthin Nichts, was den richtig Urtheilenden und von sittlicher Ge-

sinnung Erfüllten inniger begeistern könnte, als der Gedanke, ganz dem Dienste der Andern leben zu können, und zwar nicht mit zufälligen oder vergänglichen Gaben, sondern mit dem Höchsten, was der Mensch dem Andern zu bieten vermag, mit Darreichung der ewigen Wahrheit in der gerade seinem Bedürfniss angemessenen Form. Dass dies Bedürfniss jene Thätigkeit bei eigentlich künstlerischer Behandlung unendlich modificiren und abstufen müsse, wird im Folgenden noch bestimmter hervortreten.

§. 182.

C. Die Gemeine.

Die Hervorbringung einer Gemeine ist das eigentliche Ziel des ganzen religionsbildenden Processes und zugleich die gelungene Erprobung seiner innern Macht und Wahrheit. Die Gemeine in diesem universellen Sinne ist die objective Wirklichkeit der Kirche, ebensowohl in Gestalt einer einzelnen Gemeine, als in der Kirche eines Volkes oder, bei Trennung von Confessionen, einer Confession, oder endlich der allgemeinen Kirche. Es liegt aber in der Idee der Kirche, sich zu universalisiren, Menschheitskirche zu werden; diese Gemeinschaft allein hat auch die innere Macht dazu, während selbst der Staat, trotz der Universalität seiner Idee, *factisch* diese Idee nur in individuellen Gränzen ausführen kann.

Die Universalisirung der Kirche ist selber jedoch von doppelter Art: es gilt ebensowohl die religiöse Wahrheit dem Glauben und der Gesinnung der Gemeine immer intensiver einzubilden, als sie weiter über die Gemeinschaft der Menschen auszubreiten: letzteres ohne jenes hat gar keinen oder nur täuschenden Werth. Nur in unauflöslicher Verbindung beider ist die Blüthe der Kirche zu erkennen, nicht in der Entwicklung äusserlichen Umfangs und notorischer Macht, ebenso wenig in der Ausbildung äusserer Formen. Wenn wir diesem wahren Bestande der Sache gegenüber auf die wetteifernden Bestrebungen der jetzt kämpfenden Kirchen hinblicken: so will uns bedünken, als wenn sie das gerade Gegentheil des Rechten thäten, indem es ihnen

lediglich auf die äussere Zahl der Bekenner anzukommen scheint. Jeder ächte Kampf der Kirchen kann nur im Wetteifer ihrer intensiven Leistungen bestehen, in der gesteigerten Kraft ihrer segenbringenden Wirkungen innerhalb ihrer eigenen Gemeinen. Ihr Werk kann nur das des Friedens sein: wo sie Hader zeugen und Glaubensstreit, da liegt gewiss nur jener falsche, äusserliche Begriff des Glaubens zu Grunde, und der ebenso falsche Wahn, als könne eine so äussere „Bekehrung" zu einer andern Confession dem religiösen Leben des Neophyten frommen. Der religiöse Process in Jedem ist ein eigenthümlicher, aber langsamer, viele Stufen und innere Erfahrungen durchschreitend; jene gewaltsamen Rüttelungen und Explosionen sind dabei ohne allen Werth.

I. Jedes kräftige und fruchtbringende Gemeineleben entwickelt sich, wie wir sahen, aus der innigen Wechselwirkung zwischen dem Geistlichen und seinen Gemeinegliedern, und dies bleibt auch der Grundtypus aller entwickeltern Verhältnisse. Ein leitendes Haupt, ein äusseres Centrum bedarf jede Gemeine, um nicht in Vereinzelung zu zerfallen: auch die All-Gemeine, die „Gesammtkirche", — wobei jedoch die Folgerung, dass diese höchste Spitze der All-Gemeine nur in einer einzigen Person, in einem obersten Bischoff sich abschliessen könne, keineswegs gerechtfertigt ist. Der hier vorwaltenden Idee der freien, geistigen Einheit gemäss kann es ebenso eine Synode von Kirchenhäuptern sein, die nach freier Berathung in höchster Instanz entscheiden. Dürfen wir zugleich über die jedenfalls grossartige historische Erscheinung des Papstthums hier ein Gutachten niederlegen: so muss es uns für eine segensreiche Institution gelten, so lange die Kirche an geistlicher und sittlicher Bildung über dem mittelalterlichen Staate und der Gesellschaft stand, so lange auch Wissenschaft und Cultur von ihr ausgingen und in ihrem Schutze ruhten. Damals war jene äussere, über die Macht und die Gewaltsamkeiten der einzelnen Staaten hinausgerückte Einheit der Kirche heilsam und unentbehrlich, weil sie ein fester, äusserlich sichtbarer Repräsentant der höchsten Idee blieb. Seitdem Wissenschaft und Sitte, Cultur und

freie Untersuchung in sich erstarkt sind und eine von aller Autorität ungehemmte Entwicklung gewonnen haben, die eines so äussern Haltes nicht mehr bedarf, ist jenes Bedürfniss nicht mehr vorhanden: das Papstthum hat seitdem principiell abdicirt, seine welthistorische Bedeutung verloren. Doch könnte man es noch immer als einen äusserlich zweckmässigen Einheitspunkt für die Kirche betrachten, bis es auch diesen Werth verliert, sobald es hemmend auf die freie Entwicklung derselben einwirkt. (Vgl. §. 180, II. b.)

II. Jenes Verhältniss der Gemeine zu ihrem Geistlichen ist zuerst nur das receptive. Er ist ihr nächstes geistiges Vorbild; von ihm geht Lehre, Erbauung, Hülfe jeder Art aus, indem hier ein dem Verhältnisse des Vaters zu seinen Kindern analoges geistiges Band — wechselseitiger „Pietät" — sich bildet. Ein solches Verhältniss kann auch bei der Mehrzahl der Gemeineglieder, bei Frauen, Unerwachsenen, Kindern, das bleibende sein: kurz überall, wo die geistliche „Unmündigkeit" noch nicht abgestreift ist.

Mehr und mehr jedoch wird sich jener bloss einseitigen Receptivität das Verhältniss der Zusammenwirkung beigesellen. Diaconen, Kirchenälteste, kurz Vorsteher der Gemeine werden als Beirath und Ergänzung dem Geistlichen zur Seite treten. Dies wird sich endlich zur freien Gemeineverfassung ausbilden, durch welche sich die Gemeine als organisirte kirchliche Corporation ebenso hinstellt, und ihre religiösen Gemeineinteressen ebenso selbstständig und mündig vertritt innerhalb der allgemeinen, sie umschliessenden Kirche, wie wir dies im Staate bei der Ortsgemeine fanden. Wahlrecht ihres Geistlichen, selbstständige Verwaltung ihrer religiösen und wohlthätigen Stiftungen durch die Gemeineältesten, Sorge für den religiösen und sittlichen Zustand der Gemeine oder einzelner Glieder mit Unterstützung des Geistlichen: — dies möchten ihre Hauptrechte und Pflichten sein. Wenn künftig eine Analogie von Kirchenzucht wieder möglich sein soll, welche, sofern sie neben der Sittenpolizei bestehen will, nur die innere Gesinnung und die allgemeine religiöse Bildung im Auge behal-

ten kann: so wird sie sich allein vom religiösen Gemeingeist Aller getragen, d. h. innerhalb eines freien Gemeinelebens verwirklichen lassen. Sonst misslingt sie sicherlich.

III. Um den gesammten kirchlichen Organismus zu ordnen und diese Ordnung zu überwachen, wird eine Abstufung von Kirchenbehörden nöthig werden, welche für die stete Erhaltung der drei nachgewiesenen Theile desselben: des theologischen Lehrstandes, der Geistlichkeit und der Gemeine, in ihrem rechten Verhältnisse zu einander zu sorgen hat. Wie jene Kirchenbehörden bestimmter zu gliedern seien, ob sie in ihrer höchsten Spitze in den Staat einmünden, also eine höchste geistliche „Staatsbehörde" zu lassen und so dem Staate, als der allgemeinen Rechts- und Oberaufsichtsmacht, die selbstgegebenen Gesetze und Anordnungen der Kirche zum Schutze zu übergeben seien: oder ob die Kirche über den einzelnen Staat hinausgehen und einen ausser ihm liegenden weitern Verband suchen solle; darüber liegt keine endgültige Entscheidung in der reinen Idee der Kirche, sondern es hat sich factisch, durch die historische Entwicklung, in den einzelnen Kirchen verschieden gestaltet. Daher fällt auch die Controverse darüber ganz ausserhalb der Ethik, welche nur anzuerkennen hat, dass in beiden Formen der innere Zweck der Kirche erreicht werden könne. Dagegen hat sie hervorzuheben, dass, im Unterschiede von den Staatsbehörden, welche das Recht und die Pflicht positiven Eingreifens und rechtlichen Zwanges besitzen, die obersten Kirchenbehörden nur die Pflicht der Aufsicht und äussern Leitung haben: eines positiven Eingreifens und vor Allem des Zwanges haben sie sich sorgfältig zu enthalten, weil darin das ganze Princip der Kirche, durch freie Ueberzeugung zu wirken, auf das Tiefste verläugnet würde.

Auch was die vielverhandelte Controverse über das Verhältniss von Kirche und Staat betrifft, so hat die Ethik, wenn sie sich hüten will, factische Maassnahmen und zeitweise Vorkehrungen der Noth nicht mit allgemeinen Rechtsgrundsätzen zu verwechseln, nur auf das Grundverhältniss hinzuweisen, welches der Staat nicht allein zur Kirche, sondern zu allen hu-

manen Instituten einzunehmen hat. Er dient ihren höhern Interessen, für welche er selber nur Mittel zu sein sich bewusst ist. Er hat daher die Pflicht, den äussern Unterhalt ihnen zu gewähren, und den Schutz derjenigen Rechte zu sichern, welche Bedingungen ihrer eigenthümlichen Thätigkeit sind. Am Allerwenigsten fällt es daher dem Staate ein, sie in dieser Thätigkeit bevormunden oder leiten zu wollen. So hat die Kirche, ebenso wie Wissenschaft und Kunst, das Recht der vollen Unabhängigkeit vom Staate und der ungehemmten Wirksamkeit in der eignen Sphäre: so lange sie nicht, freilich im Missverständnisse ihres eigenen Berufes und Werthes, sich feindlich gegen ihn kehrt oder gegen die allgemein humanen Interessen, durch Intoleranz gegen die Andersgläubigen, durch den schon geschilderten, innerlich unwahren oder begriffswidrigen Bekehrungseifer, überhaupt durch hierarchische Gelüste. Dann verfällt sie jedoch den allgemeinen Strafgesetzen des Staates und ist nach diesen zu behandeln: — ein System, welches z. B. in Belgien durchgeführt wird. Wenn der gegenwärtige Staat, der alle Richtungen der Bildung gleichmässig zu schützen hat, eine einzelne, die sich aggressiv gegen die andern hervordrängt, einschränkt und Ueberschreitungen bestraft, so erfüllt er nicht nur eine Pflicht gegen sich selbst, sondern eine allgemeine gegen die humane Gemeinschaft.

§. 183.
2. Der Cultus.

Der Cultus, die „öffentliche Gottesverehrung“, ist religiöser Act der Gemeine, zugleich mit dem Bewusstsein dieser religiösen Gemeinschaft. Desshalb bedarf es dabei auch eines äusserlichen Zusammentretens derselben, nach festen, von der Gemeine anerkannten Formen und rituellen Gebräuchen. Häuslicher Gottesdienst, sporadische Zusammenkünfte zu wechselseitiger Erbauung genügen hier nicht, um den Begriff des Cultus zu vollenden; auch wird Keiner bloss durch den Antheil an jenen Mitglied einer Gemeine oder Kirche. Es bedarf dazu eines Anschlusses an die öffentliche, gemeinsame Andacht: ebenso wie

auch die Kirche erst in ihrem Cultus sich versichtbart auf die höchste reale und ideale Weise. In einer religiös erhobenen, von Einem Gefühle der Andacht verschmolzenen Gemeine ist die Gegenwart des göttlichen Geistes das eigentlich Gemeinschaftstiftende und Kirche Gründende.

I. Er führt diesen Beweis seiner Gegenwart, indem er im Cultus die Versammelten ergreift und sie zur gediegenen Einheit einer Gemeine zusammenfasst. Dies das Specifische, und zugleich das Erhabene und Wunderbare gemeinsamer Andacht. Der Geistliche und die äussern Gebräuche des Cultus haben darin nur die Initiative zu ergreifen, indem sie die Gemüther zu stimmen, die Andacht zu wecken suchen. Ebenso ist aber auch jeder Einzelne mitthätig; das Dritte aber, durch welches die Gemeinschaft im Gefühle der Andacht erst hervorgerufen und besiegelt wird, ist der göttliche („heilige") Geist, dessen Gegenwart allein ihr Werk vollenden kann. Desswegen bleiben viele äusserlich veranstaltete Andachten nur Versuche, Ansätze zur wahren, weil der heilig einigende Anhauch ihnen ausbleibt oder flüchtig nur Einzelne ergreift, in sehr verschiedener Intensität und Klarheit. Dies ist nach dem innersten Gesetze der menschlichen Natur, welches wir kennen gelernt, weder zu verwundern, noch ist darum die feste Gewohnheit der Andacht ein Ueberflüssiges oder Widersinniges. Das Höchste im Menschen, seine Vollendung und innere Verewigung durch die Andacht, kann nur als eine unwillkürlich ihn ergreifende Macht, als ein Kommendes und Gehendes, von ihm empfunden werden. Wer aber nur einmal jene geheimnissvolle Weihe genossen hat, — und wohl Keinen giebt es unter den Menschen, dem diese Erfahrung ganz fremd wäre, — der muss sich bekennen, wenn er nur einen Augenblick die psychologische Eigenthümlichkeit dieser Erscheinung erwägt, dass hier eine „Eingebung" ihn übermannt, zu deren Intensität er willkürlich Nichts hinzufügen kann, aus deren Wirkung jedoch er eine nie geahnete und durch Anderes schlechthin nicht zu ersetzende Kraft und Erhebung schöpft. Desshalb muss die Andacht, ganz analog der „Tugendbildung", auch eine Seite der Uebung erhalten, welche nach

ebenso begreiflichen psychologischen Gründen, durch das Beispiel der Gemeinsamkeit und durch die Wirkungen der Theilnahme unbestimmbar gesteigert wird. Das Gemüth soll sich bereithalten zum Empfange der höhern Gabe, diese Empfänglichkeit daher in sich ausbilden und zu steigern suchen. Dies der ethische Begriff und Werth des gemeinsamen Cultus.

II. Desswegen muss er in seiner Höhe und Ausbildung ebenso sehr ein didaktisches als ein rituell-symbolisches Element enthalten. Wenn letzteres durch künstlerische Darstellung die religiöse Stimmung anzufachen sucht, die immer nur eine vorübergehende, steigende und sich senkende sein kann, so soll jenes die Flüchtigkeit der Stimmung, durch das Element der denkenden Betrachtung und Belehrung, zu bleibenden Ueberzeugungen und Vorsätzen zu verkörpern suchen. Kein Element darf sich jedoch völlig vom andern lösen: das didaktische allein erzeugte nicht Andacht, sondern theoretische Ueberzeugung; das rituelle allein liesse zuletzt nur die Leere eines Cerimonialdienstes zurück.

III. Bekannt ist, dass die ältern vorchristlichen Culten nur in rituell-symbolischen Handlungen bestanden. Dem Protestantismus hat man vorgeworfen, dass er das didaktische Element im Gottesdienste zu einseitig vorwalten lasse. Je inniger dagegen beide Elemente in der Gesammtheit des Cultus, wie in jedem einzelnen Acte desselben sich durchdringen, desto mehr entspricht dieser seinem Begriffe. Dazu bedarf es zweier Bedingungen: der rituelle Cultus muss eine so reiche und sinnvolle Abwechslung von Symbolen darbieten, dass sie durch ihre Wiederholung nie bis zu abstumpfender Gewohnheit herabsinken, ihre erregende Wirkung nie verfehlen. Sodann müssen sie aber auch eben desshalb für die theilnehmende Gemeine durchaus verständlich sein und in einer Form und Folge den religiösen Gedanken ihr versinnbilden, welche ihrer ästhetischen Fassungskraft durchaus angemessen, ihr Gefühl nur zu steigern vermag. Im rituellen Cultus daher wird am Meisten das Princip der Perfectibiliät und der Veränderlichkeit vorschlagen müssen, weil das Symbol gar keinen selbstständigen Werth besitzt, son-

dern ihn nur von der dadurch erregten Stimmung empfangen kann; somit ersetzt werden muss, wenn die allgemeine Bildung sich von ihm abgewendet oder dasselbe überstiegen hat. Dies ist einer der wichtigsten, bisher jedoch fast ganz übersehenen Gesichtspunkte bei Beurtheilung dieses wichtigen Gegenstandes.

(Will man unbefangen sein, so kann man nicht umhin zu gestehen, dass die Symbole und Riten des katholischen Gottesdienstes für die Zeit, in der sie entstanden und sich ausbildeten, jenem Zwecke auf das Sinnvollste und Vielseitigste entsprachen, und zugleich einen Charakter wahrhafter Schönheit und ernster, keuscher Kunst entfalteten, der auch vom ästhetischen Standpunkte betrachtet, zu den reichsten und tadellosesten Kunsterscheinungen in der Weltgeschichte gehört. *) Hier war es wirklich ein durch religiöse Begeisterung gewecktes productives Vermögen. Desswegen konnte jener Geist auch jahrhundertelang auf die eigentliche Kunst befruchtend wirken und in ihr eine ganz neue Welt uns heraufführen. Was daran jetzt und für die Zukunft noch von Dauer sei, ist eine factisch zu lösende, keine ethische Frage. Nur so viel steht fest, dass die nächste Gegenwart nicht im Stande scheint, etwas irgend Genügendes an die Stelle zu setzen, dass sie, auch in dieser Beziehung ohne alle erzeugende Kraft, sich als unproductive Zwischenperiode, als Epoche des Wartens, ankündigt. Ist jedoch einmal die Zeit einer Wiedererneuerung und Vereinigung der jetzt

---

*) Auf dass man nicht glaube, es sei hierin etwas Unerwogenes oder aus irgend einer Vorliebe Uebertreibendes behauptet, möge es uns vergönnt sein, auf das vortreffliche Werke von Staudenmaier zu verweisen: „Der Geist des Christenthums, dargestellt in den heiligen Zeiten, in den heiligen Handlungen und in der heiligen Kunst"; zweite verbesserte Auflage. II Bde 1838. Es wird in ihm das katholische Kirchenjahr nach seinen altüberlieferten Gebräuchen und mit den darauf sich beziehenden eben so alten kirchlichen Hymnen beschrieben und historisch gedeutet.

Nur der leider so eingewurzelte confessionelle Widerspruchsgeist von beiden Seiten, der in steten Retorsionen sich gefällt, oder gänzlicher Mangel an religiösem Sinne kann von der Grossartigkeit dieser religiösen Kunstschöpfung unergriffen bleiben; und desshalb hielten wir uns ausdrücklich für verpflichtet, auf jenes Werk hinzuweisen, um, wenn auch nur in historischer Absicht, unbegründete Vorurtheile zu zerstreuen.

zersplitterten christlichen Kirchen gekommen: dann wird die neue religiöse Weihe und die tiefer angefachte Glaubensinbrunst auch einen erneuerten Cultus und eine neue religiöse Kunst uns zu schaffen vermögen, für welche sich in der tiefer erkannten Natur reichere und grossartigere Symbole darbieten werden, als sie der ältern Form der Religion zugänglich waren, welche auf den engen historischen Cyklus gewisser Formen beschränkt blieb. Ueber diese Zukunft der Kirche jedoch Bestimmteres äussern zu wollen, wäre vergeblich und unbesonnen. Die Speculation vermag nie an die Stelle des schöpferischen Lebens zu treten und dies zu anticipiren. Wohl aber kann es erlaubt sein, als Vermuthung auszusprechen, welche Wahrheit allein es sein könne, deren erneuertes Erwachen, übrigens in stätiger Continuität mit der bisherigen Form des Christenthums, welches sie schon längst besitzt, einen neuen Glaubensaufschwung bereiten könne. Es ist, wie wir aus vielen Gründen darthaten, die Zuversicht von der persönlichen Fortdauer des Menschen, vom Reiche Gottes, vor deren Grösse alle weltlichen Maassstäbe verschwinden, irdisches Streben, wie irdische Furcht gleich nichtig erscheinen. Wir können sogar nicht umhin, wenigstens darin im Islam einen Fortschritt über das jeweilige Christenthum zu finden, dass er seinen Gläubigen, wenn auch in roh sinnlichen Bildern, die Zuversicht des künftigen Paradieses energisch einzuflössen wusste. Die grossen äussern Wirkungen dieses Glaubens sind dort nicht ausgeblieben: es ist bekannt, dass er eine welterobernde Macht wurde, nicht minder, wie in der ersten Christengemeine gerade der Glaube an Christi Auferstehung, an eine künftige Vereinigung mit ihm im Reiche des himmlischen Vaters, der zündende Funke wurde, von welchem aus das Christenthum in den Gemüthern sich verbreitete. In diesem erneuerten, vertiefteren, von allen Resultaten der Wissenschaft bestätigten Glauben, welcher die ganze Welt der Erscheinung und Vergänglichkeit mit gedankenklarer und bewusster Mystik in eine Gegenwart ewiger, unvergänglicher Substanzen zu

verwandeln vermag, sehen wir die erneuerte Zukunft des Christenthums. Wenn einst alle seine Lehren und Abzeichen die Nichtigkeit des Todes und der Schrecken der Endlichkeit predigen: dann ist das Christenthum die wahrhaft „triumphirende“ Kirche geworden, denn sie hat die Welt und den Tod aufs Eigentlichste in unserm Innern überwunden. Dann werden die neuen begeisternden Thaten auch nicht ausbleiben.)

§. 184.

3. Die Seelsorge.

I. Im Cultus stellt die Gemeine sich dar als untheilbares Ganze, als eine durch Andacht vereinigte Gesammtheit. Aber zugleich besteht sie in Mitgliedern von verschiedener sittlich-religiöser Bildung und Empfänglichkeit, somit von verschiedenem religiösen Bedürfnisse. So muss die geistliche Sorge der Kirche innerhalb der Gemeine jenem Bedürfnisse der Einzelnen sich anpassen: dies individualisirende Princip vertritt die Seelsorge in weitester Bedeutung. Durch sie ist der Organismus der Kirche auch nach Innen vollendet: ihr Geist durchdringt mit allgegenwärtiger Lebendigkeit und absolut zweckmässiger Wirkung ihre einzelnen Theile, wie die Seele ihren Leib.

II. Die Wirksamkeit der Seelsorge ist doppelter Art: intensiv, wie extensiv. In jener Hinsicht hat sie jedes Glied der Gemeine von der Geburt an durch alle wichtigen Momente des Familienlebens hindurch bis zum Grabe mit dem tröstenden, mahnenden, erhebenden Beistand der Religion zu begleiten, seiner eigenthümlichen Lage und seinem Bedürfniss gemäss. Aber auch andrerseits soll die Seelsorge die innere Kraft der Religion bewähren, indem sie Solche, die ausser der Gemeine stehen, welche der Beseligung der Religion noch nicht theilhaftig geworden sind, in ihre Gemeinschaft hineinziehe, und so immer von Neuem den „Beweis des Geistes und der Kraft“ von sich führe. So geht die Thätigkeit von der Wirkung auf den Einzelnen aus — Seelsorge im engern Sinne; — findet im religiösen Geiste der Familie ihren eigentlichen Heerd

und Mittelpunkt, und erweitert sich unablässig und ins Unbedingte nach Aussen durch die geistliche Mission.

§. 185.

A. Die Seelsorge im engern Sinne.

Wiewohl sie sich nicht über den Bereich der Gemeine ausdehnt, so ist sie doch innerhalb desselben durchaus universell und von der vielseitigsten Wirkung. Gerade dadurch steht der Einzelne äusserlich mit der Gemeine in Verbindung, wird er innerlich immer tiefer und geistiger ihr einverleibt, dass auch sein individuelles sittliches und religiöses Bedürfniss Befriedigung findet durch die Veranstaltungen, welche in der Gemeine dafür getroffen sind. Hiermit werden wir zu den für die gewöhnliche Bildung verfänglichen Gegenständen der „Beichte" und der „Kirchenzucht" hingeführt, in deren alten, längstbegründeten Einrichtungen wir, der herrschenden Meinung zuwider, weder etwas Antiquirtes und Ueberzeitiges, noch etwas unbedingt Wiederherzustellendes, sondern nur einen Anfang, wenn auch einen kräftigen und vielfach segensreich gewordenen Anfang desjenigen erblicken können, was im Fortschreiten der sittlichen und religiösen Bildung die Seelsorge zu werden vermöchte, wenn man auch hier vom Aeusserlichen ins Innere, von der Form zum Wesen vordringen wollte. — Wir erklären uns näher im Folgenden.

I. Wie der „Cultus", so ist auch die Seelsorge, ganz allgemein betrachtet, eine der hochstehendsten Formen der „humanen Gemeinschaft" (§. 173, IV.). Nicht bloss für Erkenntniss-, Kunst- und Gemüthsergänzung ist der Mensch dem Menschen höchstes Bedürfniss: auch in der sittlichen Selbstbildung, in der religiösen Entwicklung, mögen beide auf den untersten Stufen sich befinden oder dem Stadium der Reife sich annähern, kann nur der Mensch dem andern Vorbild und Berather sein. Ja, mit seinen Zweifeln und geheimen Kämpfen dem Andern sich aufschliessen zu können, von der drückenden Last eines Sündengeheimnisses, einer langverschleierten moralischen Verwicklung durch die energische That eines reuevollen

Bekenntnisses sich zu befreien, dies ist schon der erste Schritt zur sittlichen Umkehr. Man macht sich dabei, unter Anhängern wie Gegnern dieses Instituts, eine ganz falsche Vorstellung von dem Verhältniss des Beichtigers und von der etwa durch ihn auszusprechenden „Sündenvergebung“, wenn man in ihm die Initiative dafür zu finden glaubt. Der Hauptnachdruck und der eigentliche Werth liegt in der eigenen That des Beichtenden, in dem hervorgebrachten Bewusstsein der Reue, in dem tiefen Drange der „Busse“, dem Wunsche, die That ungeschehen zu machen und in ihren äussern Folgen zu tilgen. Der Beichtiger ist nur Zeuge von dem Ernste und der Innigkeit jener Reue, und der Helfer, um sie in uns hervorzubringen. Will man dabei den Ausdruck „Sündenvergebung“ festhalten, so ist, falls man ihn richtig und in seiner Tiefe versteht, Nichts wider ihn einzuwenden. Das Böse ist seinem Wesen nach reparabel, der Mensch wiederherzustellen aus seiner Verstrickung in die Sünde, weil sie nur die Irrniss des Willens, Verkehrung desselben in ein gewolltes Falsche ist (Ethik, §. 41.). Desshalb tilgt eine wirkliche Reue jenes falsche Wollen der Sünde in uns: die wahre Reue ist Abscheu derselben, innere Ueberwindung des Hanges zu ihr. Noch tiefer jedoch erkannten wir, dass die Fähigkeit der Sünde in uns, nicht durch menschliche Veranstaltung, sondern nur durch ein höheres Wollen, durch die Kraft eines neuen Willens in entselbstender Begeisterung („Wiedergeburt“) getilgt werden könne (§. 48. 50.). Dies ist die Sündenvergebung in tiefster und letzter Instanz: der innerste Urquell der Sünde wird zerstört, weil ein neues Willensprincip jenen früheren Regungen ihren Platz entzogen hat. So ist es in jenem, wie in diesem Sinne, nur Gott, der die Sünde vergiebt, aber auf keine magische, unergründliche Weise, vielmehr also, dass wir das „Vergebensein“ wirklich in uns empfinden durch die wachsende Stärke eines neuen Lebens.

II. Aus allen diesen Gründen ist nun Nichts natürlicher und vernunftgemässer, Nichts durch die allgemeine Natur des Menschen gerechtfertigter, als die kirchliche Einrichtung: be-

stimmte Epochen festzusetzen, wo Jeder zu sittlicher Selbstprüfung gemahnt wird, eine Zeit „allgemeiner Beichte“. Ebenso kann der regelmässige Beichtiger oder Gewissensrath nicht im Freunde, im Lehrer, in einem durch verwandtschaftliches Band an uns Geketteten gefunden werden: hier liegt kein auf Gefühl oder auf subjectiven Ergänzungen beruhendes Verhältniss zu Grunde, sondern das ganz unpersönliche einer streng unparteilichen Sittenbeurtheilung. Dies Verhältniss kann daher zunächst nur auf den Geistlichen der Gemeine, da aber auch hier freie Auswahl des Vertrauens und geistige Anziehung stattfinden soll, auf jedes andere Mitglied des geistlichen Standes oder der Gemeine sich beziehen. Da jedoch dasselbe die vielseitigste und geradezu die wichtigste Thätigkeit des Geistlichen in Anspruch nimmt: so soll er auch auf diese Seite seiner Thätigkeit am Tüchtigsten sich vorbereiten; nicht durch kirchlich-ascetische Vorübungen oder unbrauchbare Casuistik, sondern durch freie, aber tief gegründete ethisch-psychologische Einsichten. Und in dieser Richtung, erachten wir, muss das Verhältniss des Geistlichen zu den Gemeinen künftig ganz neu sich gestalten, keinesweges gerade durch äusserliche Anordnungen oder veränderte Formen, sondern durch einen neuen Geist in Behandlung derselben. Wie das Princip der christlichen Religion, richtig erkannt und zu eigentlicher Geltung gebracht, jeder Bildung gewachsen, jedem menschlichen Zustande absolut überlegen ist, so soll diese innerlich ihr beiwohnende Gewalt, wie in der Lehre, so auch in ihrer praktisch-seelsorgerischen Anwendung zu voller Geltung gelangen. Dies ist bisher noch nicht geschehen; nur desshalb haben die „Gebildeten“, und keinesweges aus bloss frivolen Gründen, von der innern Verbindung mit der Kirche sich abgelöst. Sie mussten sich gestehen, dass sie, in diesen Kreis getreten, sogleich beschränkten Vorstellungen und unklarem Beginnen sich hingegeben sehen. Sie mussten bemerken, dass je grösser in Einzelnen die kirchliche Frömmigkeit, desto beschränkter und lückenhafter ihre allgemeine Bildung erscheine. Es ist wahr, dass diese wechselseitige Unab-

trennlichkeit nur auf einem Vorurtheile beruhe, aber auf einem solchen, welches nach seinem grössten Theile nur die bisherige, gänzlich ungenügende Weise verschuldet hat, wie die christlichen Heilswahrheiten in der Kirche selber bisher aufgefasst und durch die Seelsorge verbreitet werden. Wir verweisen darüber auf unsern Erweis von der nothwendigen Perfectibilität des Kirchensymbols.

III. Nach dem Bisherigen wird auch der Begriff der „Kirchenzucht" ein allgemein berechtigter und völlig unverfänglicher. Nur kann er nicht mehr auf der verkehrten Einmischung rechtlicher Begriffe beruhen, zu „Kirchenstrafen" führen, oder gar das „Strafrecht" der Kirche von einer vermeintlich an sie übertragenen „Strafgerechtigkeit" Gottes ableiten. (Vielmehr möchten wir wissen, wie irgend eine menschliche Anstalt vor der Vernunft den Beweis führen will, ein solches Strafrecht von Gott zum Lehen zu tragen! Bei solchen, mit äusserlichen Begründungen sich verbrämenden Abergläubigkeiten der verschiedenen Kirchen ist ein für allemal an Lessing's Nathan zu erinnern!)

Vor den Bereich der Kirche und Seelsorge gehört nur die innere Gesinnung. Diese kann nicht bestraft werden, sondern nur die Vergehungen, in denen sie etwa sich darlegt: diese fallen dem Staate anheim, entweder für seine Strafgewalt, oder als Gegenstand seiner verhütenden und erziehenden Thätigkeit in der Sittenpolizei. Durch die Seelsorge kann nur die Gesinnung umgewandelt, „bekehrt" werden. So gewiss aber die Gemeine, nicht zwar ein rechtlicher, wohl aber ein auf religiös-sittlicher Grundlage ruhender Verein wechselseitiger Theilnahme an einander ist: so gewiss hegt sie ein ebenso natürliches, als sittlich berechtigtes Interesse an dem moralischen Wohle eines Jeden ihrer Gemeineglieder, und, was unabtrennlich davon ist, sie sucht ihm hülfreich entgegenzukommen, oder, wenn er jenes Verbandes durch öffentliche Handlungen oder geäusserte Gesinnungen dauernd sich unwerth zeigt, muss ihr das Recht erwachsen, durch einen gleichfalls öffentlichen Act ihn von sich auszuschliessen. Es ist dies kein Recht,

welches die Kirche ausschliesslich sich anmaasst, sondern es liegt folgerichtig im Geiste jeder Association und Verbrüderung zu irgend einem objectiven Zwecke; und keine wird sich denken lassen, ohne das Recht jedes Theilhabers frei aus ihr herauszutreten, wie umgekehrt, ohne das Recht der Gemeinschaft, die dem objectiven Zwecke Widerstrebenden von sich auszuschliessen. (Wir erinnern dabei, um die Beurtheilung völlig unbefangen zu stimmen, an einen analogen, weil auf Humanität gegründeten Bund: den Freimaurerorden. Auch dieser übt eine Aufsicht über die Moralität seiner Mitglieder, und beansprucht das Recht, nachdem eine bestimmte Abstufung von Warnungen und Rügen vergeblich geblieben, die Unwürdigen von sich auszuschliessen. Dass dies unter demselben Schleier des Geheimnisses geschieht, welcher das ganze Institut umgiebt, ändert Nichts an der innern Rechtmässigkeit des Verfahrens. Und auch bei der Kirche würde man sich nicht daran gewöhnt haben, in solchen Maassregeln einen „Eingriff in die Gewissensfreiheit" zu sehen, wenn nicht die Kirche selbst durch falsche juristische Ausspinnungen ihrer „Gewalt", die jedenfalls nur moralischer Art ist, und den staatlichen Standpunkt des Betroffenen ganz ungefährdet lassen muss, ihre schiefe Stellung verschuldet hätte.)

Dabei ist nämlich noch Folgendes nicht zu übersehen. Die Gemeine, die Kirche, betrachtet auch den Verworfensten als einen zur Sittlichkeit Berufenen, als einen Bekehrbaren, wie er, nach seinem höchsten Begriffe, wirklich auch zu denken ist: darin liegt zugleich der unverrückbare Gesichtspunkt zur praktischen Behandlung desselben in Seelsorge und Kirchenzucht. Daher ist es eigentlich nicht die Kirche, welche ausschliesst durch einen selbstständig von ihr ausgehenden Act, wie der Staat allerdings aus eigener Bewegung straft und zwingt, sondern, nachdem der Schuldige selbst durch dauerndes Bezeigen sich von ihr ausgeschlossen, so erklärt sie nun auch von ihrer Seite, ihn als einen Ausgeschlossenen zu betrachten. Mit äusserer Strafe, Busse, bürgerlichen Folgen kann diese Ausschliessung daher nicht verbunden sein: für dies Alles hat nur der Staat

das Recht. Dieser aber hat keine „Ketzerei" zu bestrafen; denn es giebt kein Staatsgesetz, welches einen bestimmten Glauben vorschriebe, so wenig als einen Glauben, der eine bestimmte Staatsform forderte.

Endlich ist jene Ausschliessung ein sittlich-pädagogischer Act der Gemeine, welcher der Auszuschliessende angehört, keinesweges ein juristischer der allgemeinen Kirche: desswegen kann er nur gemeinschaftlich vom Geistlichen und von den Gemeineältesten ausgehen und jeden Augenblick zurückgenommen werden, wenn er seinen Zweck erreicht hat. Sollte überhaupt eine solche sittliche Aufsicht und Nachhülfe, die man immerhin „Kirchenzucht" nennen möge, da sie wenigstens an die Stelle der alten zu treten hätte, im kirchlichen Gemeineleben Dauer gewinnen: so könnte es nur aus jenem grossen Principe der Verbrüderung und des von Unten auf sich bildenden kirchlichen Lebens geschehen, welches auch in den andern öffentlichen Institutionen das einzig Berechtigte der Zukunft ist. (Wie es hier aber sein Beispiel und seinen bestimmten Anknüpfungspunkt finden könne, ist schon §. 97, II. gezeigt worden.)

§. 186.

B. Der religiöse Geist der Familie.

Diese Erscheinung gehört zu den vollkommensten und höchsten des ganzen ethischen Daseins. In ihr finden wir einestheils die innigste, geheim wirksamste Gestalt der Religion und Seelsorge nach allen ihren Beziehungen; andererseits die reinste Gestalt des Familiendaseins und seiner Pietät, in welchen wir den Keim und Anfang aller specifisch sittlichen Verhältnisse nachwiesen.

I. In der auf Religion gegründeten Familienliebe und im Genusse ihrer Gemeinschaft ist die unmittelbarste und zugleich die erreichbarste Gestalt gegeben, in der das „höchste Gut" auf Erden uns nahe tritt. Und wenn man skeptisch oder in leeren Ueberspannungen dahinlebend kein „irdisches Glück" für möglich hält, oder wenn die Schulen der Moralisten unter einander im Streit liegen über die Erreichbarkeit des höchsten

Gutes auf Erden: so blicken sie hinweg über jene in ihrer Einfachheit grossartigste Erscheinung des religiösen Familiendaseins. In ihm ist wahrhaft das Grösste und Schwierigste uns leicht und zugänglich geworden. Der Zwiespalt zwischen „Neigung“ und „Pflicht“ ist hier wirklich und wie von selbst ausgeglichen; Jeder in der Familie wirkt für Alle in völlig entselbstender Liebe, wie Alle für Jeden; und über ihnen waltet, wie der Bogen des Friedens, die religiöse Zuversicht zum Heiligen und Gottgeordneten dieses Verhältnisses, was abermals jede ekstatische Ueberspannung ausschliesst, indem das einfache Gefühl dieser Gewissheit unauflösbar ihm innewohnt. Jede ächte That für die Familie, wenn sie mit Bewusstsein geschieht, über die Form des „Naturells“ erhoben ist, kann zugleich nur als religiöse That gewusst werden. Wir brauchen desshalb nicht zu wiederholen, dass die Mutterliebe die grösste und denkwürdigste aller irdischen Erscheinungen sei: denn sie erweist die durchdringende Gegenwart einer übermenschlichen, alle Fesseln der Selbstheit lösenden Liebe in uns. In ihr liegt jedoch, wie wir gleichfalls zeigten, der eigentliche Mittelpunkt des Familienlebens: denn über die bloss instinctive Naturform erhoben, sittlich objectiv wird sie nur in der Ehe; und sich selber verständlich nur auf dem religiösen Standpunkte, weil sie erst da bis zu ihrer innersten Quelle sich erhebt.

Gerade darum ist das weibliche Geschlecht so hochgestellt und — richtig beurtheilt — so glücklich zu nennen, weil es in dem Verhältniss, zu dem es bestimmt ist, Mutter zu werden, den Gipfel des Daseins erreichen kann und in der Religion die Deutung davon empfängt. Daher auch die durchgreifende Erscheinung, dass jedes ächte Muttergefühl von religiöser Weihe begleitet ist.

II. Aus gleichem Grunde sind die religiöse Gemeine und die Familie sich wechselseitig Vorbilder dessen, was jede von beiden soll und vermag, um ihrem Wesen zu entsprechen: die Gemeine soll sich zur vollkommensten Familie ausbilden; die Familie soll zum Bewusstsein der religiösen Gemeinschaft sich erheben.

Wenn wir diese Analogie zwischen Familie und Gemeine ins Einzelne verfolgen wollen, so vertritt der rechte Familienvater die Stelle des Seelsorgers in ihr, gleichwie dieser seine Aufgabe am Glücklichsten löst, wenn er sich als Vater seiner Gemeine gegenüberstellt. Wie dieser für die Gemeine, soll jener für die Familie Vorbild, Rather, Tröster, Ermahner, Richter sein, und in steter Aufopferung für die Seinigen wirken. Dürfen wir weiter gehen in der Parallele, so würde der Stelle der Hausmutter, als Beratherin und Unterstützerin des Vaters, die der Kirchenältesten entsprechen, welche auch dem Geistlichen ergänzend zur Seite zu stehen haben. Die Kinder und das Gesinde würden der Gemeine entsprechen, aber auch, wie diese, dazu bestimmt sein, zu immer grösserer Selbstständigkeit herauferzogen zu werden. Wie endlich im öffentlichen Cultus die Gemeine ihr innigstes Beisammensein feiert: so erreicht auch die Familie in der gemeinsamen, durch den Hausvater geleiteten Andacht (was wir sogar als die älteste geschichtliche Form des Cultus überhaupt bezeichnen können) den Gipfel ihres Familiengefühls und seiner Weihe. In dieser Erhebung zu Gott gewinnt sie zugleich aber erst das wahre Bewusstsein ihres Ursprungs und der tiefsten Quelle ihrer Familienliebe. Gott ist diese Quelle; denn es ist ein metaphysisch streng erweisbarer Satz (§. 50.), dass nur durch göttliche Kraft wir bis zur völligen Entselbstung zu lieben vermögen.

III. So sind wir hier bei einer Erscheinung angelangt, welche eine der höchsten und vollkommensten Formen ethischer Gemeinschaft bezeichnet, in der die „Idee der Menschheit" (Ethik, §. 7.) im kleinen, aber erreichbaren Vorbilde wirklich erreicht ist. Die im Gefühle der Treue und sittlich religiösen Eintracht verbundene Familie ist die höchste, aber die individuellste Gestalt vollkommenen Menschendaseins. Wie factisch aus einer einzigen Familie das ganze „Menschengeschlecht" wiederhergestellt werden könnte: so präexistiren im sittlich religiösen Geiste der Familie alle Keime der „Menschheit", und alle Bestimmungen des „höchsten Gutes" können aus ihr entwickelt werden. Die ganze Ethik könnte aus er-

schöpfender Betrachtung derselben ihren gesammten Inhalt gewinnen, und wäre schon längst von ihrem Streite um einseitige Principien befreit, zum tiefsten Grunde und eigentlichen Quell des Sittlichen zurückgelenkt worden, wenn sie das ethische Wunder, welches in der Familie vor uns aufgeschlossen liegt, richtig zu würdigen vermocht hätte. Und wenn Ihr an Gott zweifeln wolltet, am ewigen, überempirischen Grunde der Liebe im Menschen, so blickt in die Thaten der Familie hinein, welche den factischen Beweis Euch liefern von einer Begabung der Liebe, welche den zähsten und machtvollsten Empirismus im Menschen, die Selbstsucht seines Willens, zu besiegen im Stande ist.

§. 187.

C. Die geistliche Mission.

Diese ist die zweite vollkommene ethische Erscheinung, aber, im Gegensatze zur individuellen Form der Familie, von universellstem Charakter. Zunächst enthält sie die höchste Gestalt der religiösen Seelsorge, indem sie nach Aussen, an immer neu zu gewinnenden Gliedern der Gemeine ihre Kraft zu zeigen hat.

I. Nicht nur im Innern der Gemeine und der Familien wird der religiöse Geist seine umgestaltende Macht bewähren; er muss auch sie ausbreiten wollen und neue Gemeinen gründen überall, wo noch Menschen für den Bund der Religion zu gewinnen sind. Zugleich führt aber die Kirche dadurch den thatkräftigen Beweis der ihr inwohnenden Weihe, indem sie auch die noch Unerweckten, in Barbarei und Rohheit Versunkenen dem neuen Leben zu gewinnen, jede Verfinsterung des Lasters und der Entartung mit ihrem Lichte zu durchdringen sich getraut. Jede Religion und Kirche daher, welche ihrer innern Universalität gewiss ist, muss auch jene äussere Universalität gewinnen. Die ächte Religion und der wahrhafte Glaube haben eine durchaus gleichmachende Kraft, vor welcher die hartnäckigsten Differenzen der Sitten und Gewohnheiten, die durchgreifendsten Scheidungen der Menschen in Nichts verschwin-

den. Es ist daher die Nothwendigkeit und innere Macht ihres Geistes, wenn die Kirche über jeden nationalen Unterschied, über jeden Gegensatz der Staatsverfassungen, über die entlegensten Bildungsextreme, als das absolut und rein Menschliche, sich erhebt. Darin liegt zugleich der Beweis von der höhern und unabhängigen Stellung der Kirche zum Staate und Volkseigenthümlichkeit. Ein politischer Universalstaat über die ganze Erde verbreitet, ist theoretisch ein Widerspruch, praktisch ein Unausführbares. Durch Nationalität und Sitte, durch Verfassung und politische Cultur werden die Menschen vielmehr geschieden, und die vernunftgemässe Ausbildung der Staatsidee über die Erde hin wird wohl eigenthümlich geordnete und in friedlichem Verkehr stehende Einzelstaaten neben einander, niemals aber einen einzigen Staat zeigen. Denn hier tritt noch die praktische Unmöglichkeit dazu: der Staat wirkt verwaltend, ordnend, Gehorsam erzwingend von einem gewissen Mittelpunkte aus, dessen Kräfte endlich sind; seine Wirksamkeit ist an bestimmte Gränzen geknüpft. Eine Universalkirche ist erreichbar, ja sie liegt im Begriffe der wahren, menschheitlichen Religion, weil sie nicht eine äussere Ordnung und centralisirende Einheit gründen will, sondern weil sie die innere Gesinnung bildet und „die Gemeinschaft im Geiste“ zum einzigen Ziele hat. Der „Souverän“ ist eben der erlösende Geist Gottes in Allen.

II. Desshalb soll die Mission jedoch nur den Charakter der Seelsorge behalten, aber anderntheils ihn auch in seinem ganzen Umfange erfüllen. Man kann nicht damit anfangen die Völker politisch zu unterjochen, unter dem Vorwande sie dann zu christianisiren: — ein Vorwand, den die Eroberungslust und Gewinnsucht vom Mittelalter an bis in die neueste Zeit auszubeuten gewusst hat. Aber die Mission soll den ganzen, sittlich-geselligen Zustand des Volkes umfassen und nicht sich überreden, eine ächte „Bekehrung“ gewonnen zu haben, wenn sie gewissen Gebräuchen oder dogmatischen Vorstellungen Eingang verschafft. Dass die gewöhnlichen „Missionsarbeiten der Heidenbekehrung“ gerade um desswillen grossentheils vergebliche

bleiben, ja oft nur einen Aberglauben an die Stelle des andern setzen, — ist eigentlich ein offenbares Geheimniss, welches man geradezu auszusprechen nur desshalb Bedenken trägt, weil die Achtung vor dem guten Willen, vor der unendlichen Aufopferungsfähigkeit der Ausgesendeten, dem Urtheile über die Erfolglosigkeit ihrer Bemühungen den Mund verschliesst.

Die wahre Mission ist auch ganze Seelsorge: in diesem einfachen Worte ist ein Inhalt von weltgeschichtlicher Bedeutung zusammengefasst. Gleichwie am Anfange der Geschichte alle Cultur durch Colonieen sich verbreitete, welche den wilden Urvölkern Ackerbau, Religion, Staatsordnung, jede höhere Gesittung zuführten, wie darin auf's Eigentlichste die vollständige Seelsorge nach den damaligen Bedingungen ihnen geboten wurde: so steht uns noch einmal dieselbe weltgeschichtliche Erscheinung bevor, nur ausgerüstet mit allen Hülfsmitteln bewusster, kunstmässiger Volkserziehung und getragen von der gleichmachenden Liebe des Christenthums. Der erleuchtete Theil der Menschheit wird zum Erzieher des andern, in Nacht und Irre umherschweifenden, bis endlich in Allen Ein Geist, der Geist Gottes, seine Herrschaft aufgeschlagen hat.

Die einzelnen Missionsversuche gegenwärtiger Zeit sind nur sporadische Vorläufer und sehr unzureichende Vorbedingungen jener gewaltigen Aufgabe. Aber nicht minder bereiten dieselbe vor der grosse, immer reicher sich bildende Weltverkehr, die überallhin reichenden Anknüpfungen des Handels, endlich die fortgesetzten ethnologischen Forschungen. Aus diesen scheinbar beziehungslosen und weit entlegenen Bestrebungen erzeugt sich schon immer mehr eine grosse und vorbedeutende Gesammtwirkung: wenigstens äusserlich lernt die Menschheit sich erkennen, und durch ihre Unähnlichkeiten, ihre geschiedenen Vorzüge und Gebrechen hindurch als Eines sich empfinden.

III. Die Wirksamkeit der „Mission" kann nur zwei Seiten haben, die innere und die nach Aussen gerichtete. Beide werden schon jetzt geübt, auf mannigfaltige und energische Weise: es gilt daher nicht, sie neu zu gründen, sondern einen umfassendern Wirkungskreis ihnen zu vindiciren.

Die „innere Mission" wird sich nicht mehr, wie jetzt, mit vereinzelten Wirkungen, eigentlich den Lückenbüssern einer mangelhaften Culturpolicei, begnügen können. Ihre Aufgabe ist eine ebenso durchgreifende nach Innen, wie sie bei der andern es nach Aussen ist. Sie soll alle socialen Institute immer intensiver mit dem Geiste der Religion durchdringen und darin erhalten. Damit ergänzt sie die Wirkungen des Staates für die Gesammtheit ebenso entschieden, wie es für den Einzelnen durch die „Seelsorge" geschieht (§. 185, III.). Wir könnten sie daher vielleicht nicht unpassend als die Seelsorge des öffentlichen Geistes, der gesammten socialen Institute bezeichnen.

Wie sich nämlich ergab, ist der Staat nur dadurch der grossen Aufgabe seiner Zukunft gewachsen, wenn er von Unten auf, durch die Wirksamkeit freier Genossenschaften sich aufbaut. Hier aber blieb eine Lücke, der wir ausdrücklich uns bewusst wurden (vgl. §. 97, I.). Wie entgehen jene nämlich wiederum der Gefahr, in den Geist der Selbstsucht, damit in Zwietracht und in Selbstzersetzung zurückzufallen? Zwar ist das wichtige ethische Grundgesetz nachgewiesen: dass der Vortheil des Allgemeinen auch der wahre, dauernde des Einzelnen sei, und umgekehrt. Aber die blosse Einsicht schützt keineswegs vor der Gewalt der einmal entzündeten selbstsüchtigen Leidenschaft. Hier tritt nun die Religion dazwischen, den Rechtssinn und das Wohlwollen erweckend. Aber dafür genügt nicht die „Seelsorge" in gewöhnlichem Sinne; denn es ist kein Verhältniss von Person zu Person. Hier kann daher nur ein Institut in die Lücke treten, welches einerseits religiöser Natur, andererseits den Charakter des Freundschaftsbundes, der freien Verbrüderung trägt (§. 173. IV.); aber keinen andern Zweck erkennt, als durch wechselseitige sittlich-religiöse Erweckung dem ermattenden Schlendrian, der selbstsüchtigen Zwietracht, mahnend oder versöhnend entgegenzutreten: ein Bund, der ebenso ein wechselseitiges Censorenamt, als das eines Friedensstifters in sich schliessen wird. Für jetzt freilich, bei unserm schwachen und zugleich unorganisirten religiösen Leben, endlich bei unserm völ-

lig unausgebildeten Associationsgeiste, halten wir einen solchen Bund für unausführbar oder für wirkungslos. Ist jedoch eine allgemeine religiöse Erneuerung und Vertiefung über uns gekommen — welches die Hauptthat der Zukunft ist, der wir warten müssen, — so kann auch jener Organisationstrieb nicht ausbleiben, dessen sporadische Wirkungen in den kräftigsten Zeiten des Christenthums durch Gründung religiöser Orden und Genossenschaften stets sich vernehmlich machten. Die Religion ist zugleich ethische Macht: sie hält auch in allen bürgerlichen und Verkehrsverhältnissen jenen Geist der Gewissenhaftigkeit lebendig, der nicht bloss Loyalität, „Unbescholtenheit“ erzeugt, sondern jene Bereitwilligkeit „Opfer zu bringen“ für die Gemeinschaft, wie für jeden Einzelnen.

Und hier reiht das letzte vollendende Glied sich ein, um den Staat der Zukunft möglich zu machen. Das Wohl des Ganzen und des Einzelnen, welches keine noch so strenge Controle des Staates von seinem centralisirenden Mittelpunkte aus zu sichern vermag, ist, wie wir sahen, in jedem Kreise der Obhut freier Genossenschaften zu übertragen: dies ist, so zu sagen, die „innere“ politische Mission der Zukunft. Wer aber schützt den Geist dieser Genossenschaften vor Entartung, oder wenn sie darin versunken sind nach dem Loose alles sich selbst überlassenen menschlichen Treibens, was stellt sie unablässig daraus wieder her? Es ist allein der Geist der Religion; es ist eine religiös-sittliche Genossenschaft, welche wir eben als „innere Mission“ in universalem Sinne glaubten bezeichnen zu dürfen.

IV. Auf dieselbe umfassendere Bedeutung scheint auch die „äussere Mission“ in Zukunft Anspruch machen zu müssen. Soll die christliche Kirche den ihr inwohnenden Begriff der „Allgemeinheit“ (besser der „Gemeingültigkeit“) nicht bloss als Wunsch oder als Prätension im Munde führen, sondern zu realer Ausführung bringen: so kann sie es nur, indem sie zugleich der ganzen Culturaufgabe sich bewusst wird. Die wahre christliche Mission ist nicht möglich ohne Umschaffung des gesammten Lebensgrundes bei den Völkern, denen man die neue Religion zubringt, ohne eine erfrischte, mit ihr harmonische Welt

in Recht und Sitte, in allen Formen menschlicher Gemeinschaft hervorzubringen. Diese universelle Propaganda der Cultur über das ganze Menschengeschlecht hat aber nur die Kirche zu übernehmen, nicht der Staat; denn nur die Kirche ist zugleich das höchste, allumfassende Culturinstitut; oder, wie jetzt eigentlich die Sache sich verhält, sie selber hat sich dazu erst zu erziehen, um der wahren Mission fähig zu sein, d. h. die höchste religiöse Aufgabe lösen zu können. Dennoch, wie weit auch die Einzelkirchen jetzt noch von jener grossen, versöhnenden Idee abirren mögen: früh oder spät muss sie ihnen anbrechen; denn sie liegt auf dem Wege ihrer eigenen nothwendigen Entwicklung.

Und hier endlich fügt sich das letzte Glied ein, durch welches das stete Fortschreiten des ethischen Processes im Menschengeschlecht, seine „Perfectibilität", gesichert ist. Nichts geziemt nämlich der Ethik weniger, als für ungewisse Hoffnungen oder leere Illusionen eine vergebliche Begeisterung zur Schau zu tragen. Wenn sie theoretisch die leitende Gegenwart einer göttlichen Vorsehung in der Menschengeschichte alles Ernstes behauptet: so bleibt doch der praktischen Beurtheilung, bei dem Anblicke der stets neuen Verwirrungen und Rückschritte im Menschengeschlecht, ein gerechter Zweifel zurück, wenn es jener nicht gelingt, die sichtbaren Organe, die greiflichen Anknüpfungspunkte zu zeigen, durch welche die Vorsehung ihre Wirksamkeit sichert und den eigentlichen Fortschritt der Geschichte hervorbringt. Sie sind dreifach in immer gesteigerterer Kraft ihrer Offenbarung. Die allgemeine Immanenz der Ideen im menschlichen Bewusstsein ist das Erste und die grundlegende Bedingung. Das Menschheitliche ist stets erweckbar in uns: es stellt sich aus allen Verkehrtheiten und Selbstwidersprüchen unwillkürlich wieder her; denn es macht den „Grundwillen" im Menschen aus. Der zweite, noch eindringendere Beweis von der göttlichen „Erziehung des Menschengeschlechts" ist die unablässige Erweckung der Genien in ihm, die an richtigster Stelle erscheinend, jeden eigentlichen Culturfortschritt allein begründen. Die höchste Stufe dieses Erweises ist aber die Reli-

gion, der wahre Glaube; denn er macht den Menschen erst klar über sich bis in seine innerste Wurzel: er zeigt ihm den Ursprung seines Wesens und aller seiner Begabung lediglich aus Gott. Dass es Religion giebt im Menschengeschlechte, dass der wahre Glaube, wenn auch in seiner Klarheit und Reinheit selten erfasst, dennoch aus seinen mannigfachen Verlarvungen sich deutlich herauserkennen lasse: — diese grosse Thatsache ist die greiflichste Erwahrung von der Gegenwart Gottes in der Menschheit, und das letzte, definitive Heilmittel aller Verwirrungen.

Desshalb ist die Religion das Universalste, was es im Menschengeschlechte giebt, und die Kirche kann nur dadurch ihrer Aufgabe gerecht werden, dass sie Nichts von sich ausschliesst, jedes Culturbestreben mit der geistigen Weihe innerer Verewigung durchdringt. Die Religion und die Kirche ist die praktisch gewordene, an ihren Früchten und Wirkungen stets das Dasein Gottes erweisende Theodicäe.

V. Dies in seiner praktischen Wahrheit unbestreitbare Ergebniss greift aber wiederum bestätigend in die allgemeinen Sätze zurück, welche wir unserer gesammten Ethik zu Grunde legten (§. 50. S. 195 ff.). Der Einzelne hat für sich keine Wahrheit: es giebt keine abstracte Sittlichkeit oder Vollkommenheit desselben. Nur durch und für die Gemeinschaft lebend gewinnt er Beides. Diese Gemeinschaft kann aber nicht neu hervorgebracht, selbstständig producirt werden vom Menschen: sie beruht auf einer ewigen, vorzeitlichen Urbeziehung aller Geister, welche sich im allgemeinen ethischen Processe aus ihrer verborgenen Ewigkeit nur herauslebt in die Zeitlichkeit. Es ist die verwirklichte „Idee der Menschheit", die gefühlte und genossene Geister-Einheit, die Glückseligkeit des Einzelnen, die Vollkommenheit des Ganzen. Diese hervorzubringen ist der wahre, ja der einzige Inhalt der Geschichte.

Doch ist dieselbe nicht bloss „Process", stätige Entwicklung eines streng vorgebildeten Ganges, keine kampflose Entfaltung. Sondern das „Böse", der zur Selbstsucht gesteigerte Wille, wodurch das Individuum sich lostrennt von der durchfliessenden Einheit, das Gefühl des Göttlich-menschlichen in sich

hemmt und suspendirt, ist ein in uns Allen erregter Zustand, der auf unendlich vielgestaltige Weise allen socialen Regungen beiherspielt und sich mitentwickelt. Davon kann der Mensch sich nicht selbst befreien: nur die wirksame Entselbstung durch Vergessen seiner selbst — „Begeisterung" — erlöst ihn davon, deren eigentlichen Ursprung eben die Religion uns enthüllt. Sie lehrt, dass alle wahrhafte, dauernde, zugleich beseligende Begeisterung auf göttliche Eingebung zurückzuführen sei. Und so giebt es ebenso wenig eine menschlich hervorgebrachte Sittlichkeit, als eine selbstgeschaffene Religiosität.

Ohne diesen göttlichen Beistand und fortdauernde Assistenz, welche die ungeheuere Gegenwucht der Selbstsucht in uns Allen unablässig überwindet und an tausend unwillkürlichen Regungen des Menschen dem sinnigen Beobachter sich verräth, wäre die Gesellschaft im kleinsten Umkreise, wie im grössten, in steter Gefahr, zu Trümmern zu gehen. Das ist das wahre, greifliche Wunder, das offenbare Mysterium der göttlichen Gegenwart in der Menschheit, welches sich jeden Augenblick vor unsern Augen begiebt, die jedoch oft genug mitten im Lichte Nichts erblicken. Die Religion enthüllt uns dies Räthsel, die wahre, ihrer selbst gewisse, die daher Eins ist mit der Speculation. Und so ist erst in jener der vollkommene, über sich klare Zustand des Menschen, die letzte Evidenz erreicht. Nur auf der Stufe der Religion wird der Mensch, die Menschheit ihres eigenen Wesens sicher, indem sie sich begreift, als im Geiste Gottes gegründet und als von ihm erhalten in jedem Augenblick ihrer Existenz.

VI. Aber von hier aus ist noch der letzte Feind zu überwinden, den das „Böse", die im selbstsüchtig Sinnlichen versunkene Denkweise, gleich einem täuschenden Schatten in unser Dasein geworfen hat. Es ist die Liebe des Zeitlichen, und was Eins damit ist — die Todesfurcht. Beide sind völlig berechtigt und durch keinerlei Reflexion oder Trostgründe abzuwenden — denn das Gefühl für seine Persönlichkeit kann Keiner von sich werfen — so lange wir im Zeitlichen gerade des Ewigen noch nicht gewiss geworden sind. Aber auch nur

so lange lasten sie auf uns, als wir selber zeitlich und sterblich sind in unserm Denken und Begehren, d. h. als wir jenen ewigen Inhalt in uns selbst und in allem Zeitlichen noch nicht entdeckt haben. Dies beruht aber ganz nur auf theoretischer Ueberzeugung, die von Gefühl und Willen zwar ergriffen und unterstützt, mit Nichten jedoch ersetzt werden kann. Daher ist schon gesprochen von dem Entscheidenden des Glaubens an persönliche Unsterblichkeit und wie hier gerade die Wissenschaft, die kalte Einsicht den letzten Ausschlag geben müsse und in irgend einer nähern oder fernern Zukunft ohne Zweifel auch es könne (§§. 178, IV. 183, II.). Diese Zuversicht ist das A und O, der Anfang und das Ziel des Glaubens, der Keimpunkt, aus welchem er ganz sich wiederherstellen liesse, wenn er verloren wäre; denn sie ist es allein, die welt- und todüberwindende Kraft verleiht. Die irdischen Interessen — Freuden wie Bekümmernisse — sind hier überwunden; denn der Glaubende fühlt sich in ein Reich ewiger Dinge eingeführt, vor dessen ungeheuern Dimensionen die nichtige Spanne irdischer Lebenszeit völlig verschwindet. Wie daher jetzt noch diese Hoffnung dem mühseligen Leben des Menschengeschlechts der einzige gerechte Trost und die dauerhafte Stütze bleibt, wie es frevelhafteste Erniedrigung des Menschen ist, sie ihm zu rauben oder auch nur wankend zu machen: so wird sie in künftigen vollkommnern Lebenszuständen nicht minder erst das Dasein adeln und erhöhen. Die Freude und Hoffnung des Sterbens wird künftig nicht mehr der Trost sein, aus ungenügenden, widerstreitenden Lebensverhältnissen abgelöst zu werden, sondern die begeisterte Zuversicht, das gottgeweihete und menschenwürdige Dasein jenseits des Grabes mit noch innigerer Vertiefung fortsetzen zu dürfen.

Und so können wir das Wort am Schlusse unsers allgemeinen Theiles (II. S. 197) bestätigend wiederholen: „*sanabilibus aegrotamus malis*"! Der Welt und uns selber ist zu helfen, wenn wir nur halben wie falschen Mitteln entschieden die Wege weisen!

Druck von J. B. Hirschfeld in Leipzig.

DRUCKFEHLER UND BERICHTIGUNGEN.

Auf den letzten Druckbogen, welche der Verfasser nicht mehr selbst revidiren konnte

Seite 161 Zeile 17 v. U. statt zu erweckenden, lies zu erwerbenden
369 13 v. O. st. Poetischen l. Poietischen
- 446 - 9 v. O. st. objective und werthlose l. object- und werthlose
- 450 - 6 v. U. st. solcher l. solches
- 452 - 5 v. O. st. die Entstehung des Christenthums, l. bei Entstehung des Christenthums
- 453 - 12 v. O. st. erhalten, l. verhalten
- - 6 v. U. st. erinnerlicht l. verinnerlicht
- 466 - 17 v. O. st. um ihnen den Charakter, l. um dem Cultus den Charakter
- 471 - 12 v. O. st. zu lassen, l. zuzulassen
- 487 - 7 v. O. l. zur Volkseigenthümlichkeit
- - - 6 v. U. st. Aber, l. Eben

Die
Idee der Persönlichkeit
und der
individuellen Fortdauer.

Von

J. H. Fichte.

Zweite vermehrte und verbesserte Auflage.

Leipzig,
Dyk'sche Buchhandlung.

1855.

Vorrede
zur zweiten Auflage und Einleitung.

Nachfolgende kleine Schrift, die schon lange einer neuen Auflage bedurfte, erscheint hier in einem zweiten abgekürzten, sonst aber nicht wesentlich veränderten Wiederabdrucke, sich anschliessend an die Sammlung „Vermischter Schriften", welche gleichzeitig mit ihr in demselben Verlage an's Licht treten soll.

Was nun ihren Inhalt betrifft, so scheinen uns die beiden Hauptgegenstände derselben: die Frage über die Persönlichkeit Gottes und über das unvergängliche Wesen des menschlichen Geistes, — noch immer, ja jetzt gerade besonders, zur Tagesordnung zu gehören, wo lauter als je eine atheistische und materialistische Philosophie jenen Wahrheiten das Garaus gemacht zu haben behauptet und zu betheuern nicht müde wird, dass mit dem Verschwinden jenes doppelten Wahnglaubens erst die Menschheit zur Mündigkeit, und damit zu ihrem wahrhaften Frieden gelangen könne. Der naiven Dreistigkeit solcher Versicherungen gegenüber soll nicht schweigen, wer Etwas zu sagen weiss oder jemals zu sagen wusste; und so ist das Wiedererscheinen der Schrift nicht nur erklärt, sondern recht eigentlich gerechtfertigt und geboten. Sie ist ihrem wesentlichen Gehalt und Zwecke nach jetzt noch zeitgemässer als damals, wo sie zuerst erschien.

Aus gleichem Grunde haben wir vorgezogen, was wir Berichtigendes über ihren Inhalt zu sagen hatten, nicht in

vereinzelten Zusätzen dem Text einzuverleiben, sondern in einer Reihe selbständiger Betrachtungen hier folgen zu lassen, indem wir glauben dürfen, dass der Zweck der Belehrung für den Leser in dieser Form eindringender erreicht werde, als in Gestalt einzelner Veränderungen oder Zusätze.

An dem kritischen Abschnitte, mit welchem die Schrift sich eröffnet, durfte nach des Verfassers Urtheil nichts Wesentliches verändert oder gekürzt werden, indem sie gerade in diesen Theilen eine Art historischen Actenstücks geworden ist. Wie sie die damaligen wissenschaftlichen Zustände polemisch charakterisirt, so hat sie auch mannigfaltig eingegriffen in dieselben: ja manche Beurtheiler meines Systems scheinen ihre Ansichten über mich nur aus diesem Werklein geschöpft zu haben; ebenso hat mich hauptsächlich nach ihren Dictaten Rosenkranz in seinem, lange nicht genug gewürdigten „Centrum der Speculation" gar anmuthig persifflirt. Alle jene Züge durften darum nicht getilgt werden, um jene Beziehungen nicht unverständlich zu machen!

Das Gleiche gilt von der S. 82—86 (des alten Textes) befindlichen Anmerkung über A. Günther. So wenig das dort Gesagte jetzt mir selber genügt zur Charakteristik dieses ausgezeichneten Denkers, so würden dennoch eine Menge von Stellen und Anspielungen in seinen eigenen Werken, ja eine ganze Schrift desselben objectlos und unverständlich werden, wenn jene Anmerkung verschwände, auf deren Worte und Wendungen sie sich beziehen. Auf eine ausführliche Würdigung seiner Philosophie jedoch hier einzugehen, empfand ich um so weniger Beruf, als ich in dieser Schrift eigentlich gemeinsame Gegner bekämpfe und somit wenigstens im Grossen und Ganzen der Bildungsgegensätze, die gleichen Interessen vertrete. —

Wenn es mir endlich selber gestattet ist, über die kritische Bedeutung der Schrift und über die Wirkung derselben bei ihrem ersten Erscheinen ein historisches Wort zu sagen: so darf ich wohl daran erinnern, dass sie es vielleicht mit

zuerst war, die über den Grundmangel der Hegelschen Lehre und über die nothwendige Schranke ihres Princips in grösseren wissenschaftlichen Kreisen die Augen öffnete. Damals gerade (1833—34) hatte die Zuversicht zur dialektischen Methode ihren Höhepunkt erreicht. Man erklärte sie für die „absolute," allanwendbare wie allentscheidende. Man verkannte die bestimmte Gränze, innerhalb deren sie wirkliche Gültigkeit anzusprechen hat: es ist das Gebiet der reinen oder ontologischen Wahrheiten, die Lehre von den nothwendigen Grundformen und Grundverhältnissen alles Seienden und Denkbaren: — mit dem erkenntnisstheoretischen Kriterium, dass das Gegentheil dieser Wahrheiten als schlechthin widersprechender, sich selbst aufhebender Gedanke sich erweist. Das Erklären eines Realen dagegen muss über die blosse Begriffsnothwendigkeit hinausgehen: denn jedes Reale schliesst ein Mehr als das blos Nothwendige in sich, so gewiss sein Gegentheil gleichfalls denkbar bleibt, ohne einen Widerspruch zu involviren. Desshalb kann auch die Methode eines solchen realen Erweises nicht mehr nach dem Schema der dialektischen Nothwendigkeit einhergehen, oder wie Hegel sich ausdrückt, blos der „innern Nothwendigkeit des Begriffes" folgen. Für dies Gebiet ist jene Methode nicht nur ungenügend; sie ist täuschend und irreführend.

Hegel nun, nach Art aller virtuosischen Ausbildner einer einzelnen Richtung, — denn als eigentlichen Erfinder des methodischen Princips dürfen wir Fichte'n bezeichnen, — befand sich im Unklaren über die wahre innere Gränze seiner Anwendbarkeit. Er verfuhr überall nach jenem dialektischen Schema; er verwandelte damit das ganze concrete Dasein in eine metaphysische Welt reiner Gedankenbestimmungen seines „absoluten Begriffes" oder Denkens, auch darin Fichte'n ähnlich, der alles Objective in ein sich selbst durchsichtig werdendes absolutes Wissen versenkte. Aber durch den richtigen Vernunftinstinct geleitet, der alle wahr-

haft originalen Erfinder kennzeichnet, muthet er wenigstens der Methode nichts ihr absolut Fremdartiges zu begründen an. Die persönliche Unsterblichkeit z. B. nach ihr erweisen zu wollen, fällt ihm nicht ein: vielmehr corrigirt er umgekehrt jene „Vorstellung", und verwandelt sie seinem methodischen Principe getreu in den metaphysischen Begriff des ewigen Geistes der innerlich „unendlichen Subjectivität."

Göschel, den sein religiöses Bedürfniss, überhaupt sein Drang nach Realem über diese Sätze hinaustrieb, — (bekennt er ja doch einmal, dass er der Zuflucht zur heiligen Schrift bedurft habe, um sich von dem Verweilen in jener öden Begriffswelt zu erholen) — konnte sich doch zugleich des Glaubens an die Unbedingtheit der Methode nicht entschlagen: er versuchte daher aus „immanenter Begriffsdialektik", d. h. aus blosser Analyse der Kategorieen die Persönlichkeit Gottes und gleicherweise die persönliche Fortdauer des menschlichen Geistes zu erhärten. Hier konnte ihm gezeigt werden, wie jeder Beweis dieser Art misslingen müsste: dass Gott Person, absolutes Selbstbewusstsein sei, dass der menschliche Geist sein irdisches Verschwinden überdauere, dies sind nicht nur formelle und abstract nothwendige Wahrheiten, deren Gegentheil unmöglich oder widersprechend wäre. Sie können daher nicht aus blosser „immanenter Begriffsdialektik", sondern allein auf reale Weise, auf dem Wege des Zurückschlusses von den Erfahrungsthatsachen erwiesen werden. Diese Erörterung gegen Göschel gab ein klares und unbestreitbares Resultat; aber sie brachte auch mittelbar das innere Selbstmissverständniss der ganzen Hegel'schen Methode zu Tage. Seit dieser Zeit war der erste Riss in die Autorität des Systems geschehen. Das Gefühl des mächtigen Bannes, mit welchem es auf den Geistern lastete, war gebrochen; und ein eifriger Anhänger des unbedingten Hegelthums, zugleich unser persönlicher Gegner, sahe sich zu dem Geständniss genöthigt, dass wir „einen Theil der Schule, ohne dass Hegel selbst es ahnen konnte, mit in den Abfall hin-

eingerissen und so unserm Standpunkt auf kurze Zeit einen halben Sieg zuzuwenden gewusst hätten". *) Dabei brandmarkte er Weisse und den Verfasser (denn der Erstgenannte hatte in Bezug auf Hegel ganz das Gleiche gelehrt) als „Pseudo-Hegelianer", — eine Bezeichnung, die wir gelassen annahmen, indem gar füglich diejenigen Pseudo-Anhänger zu heissen verdienen, die einem Principe nur theilweise Berechtigung zugestehen, welches universale Bedeutung in Anspruch nimmt. —

Hier dürfen wir jedoch eine Bemerkung der Selbstkritik nicht unterdrücken, sofern es jetzt noch gestattet ist, an eine philosophische Lesewelt, welche nur sehr bedingtes Interesse für die Resultate einer speculativen Welt an sich trägt, vollends die Anmuthung zu stellen, einige Augenblicke mit den Phasen und Entwickelungen sich zu beschäftigen, deren sie bedurfte, um sich zur völligen Klarheit und Selbstgewissheit zu läutern. Ich kann nämlich nicht bergen, dass es der in nachfolgendem Werke geübten Polemik gegen den Hegelschen Gottesbegriff nicht scharf genug gelungen ist, zwei wohlzuunterscheidende Momente gehörig zu sondern. Ich erinnere gegen denselben in der nachfolgenden Schrift, mit Recht, wie ich noch immer glaube, dass, wenn das Absolute als allgemeine Vernunft, als unendliches Denken, absoluter Geist gedacht werden müsse, dieser Begriff so lange abstract, unverständlich, eine blosse Behauptung bleibe, bis nicht die Bestimmung des Selbstbewusstseins und der Persönlichkeit ihr als die schliessende und vollendende hinzugefügt sei. Aber dies ist nur die eine und die minder entscheidende Seite der Widerlegung; hiermit wird nämlich immer auch nur ein rein dialektischer Fortschritt innerhalb der Kategorie des Geistes gefordert. Dieser Erweis ist daher lediglich eine Erweiterung der ontologischen Begriffsentwickelung innerhalb

*) Siehe „Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel von Dr. C. L. Michelet"; Berlin, 1838. Bd. II. S. 630.

ihrer selbst und weiter Nichts. Man hätte daher sehr Unrecht — ja es lässt sich das Göschel'sche Grundmissverständniss darauf zurückführen, wenn man glaubte, irgend etwas einem Realbeweise für die **Existenz** einer absoluten Persönlichkeit Aehnliches damit geleistet zu haben.

Die Formel für die hier gepflogene Betrachtung könnte vielmehr nur so lauten: Wenn aus anderweitigen Real- (nicht blos ontologischen) Gründen erwiesen ist, dass das absolute Princip nur geistiger Natur sein könne, dann vermag es nur als absolute Persönlichkeit, Ur-ich, gedacht zu werden, nicht blos abstract Hegelisch als unendliche Subjectivität oder allgemeiner Geist. Und wie sehr es auch noch jetzt als eine für Viele beherzigenswerthe Einsicht bezeichnet werden darf, dass die Begriffsbestimmungen, Vernunft, Geist, Denken, selbst ontologisch abstract und unvollständig bleiben, wenn sie nicht als Eigenschaften eines realen Geistwesens, kurz einer Person gedacht werden: so ist doch die blos ontologische, innerhalb reiner Begriffsentwickelung bleibende Beweisführung für sich selbst nicht im Stande, die Existenz eines solchen Realen zu erhärten.

Einem ganz andern, specifisch davon verschiedenen Kreise von Betrachtungen daher gehört die zweite Beweisführung an: ob die unter gewissen (realen) Bedingungen nothwendig zu denkende Persönlichkeit Gottes auch wirklich existire? Hier kann sich der Beweis nur mitten in den Kreis jener realen Bedingungen, d. h. der Weltbetrachtung, hineinstellen, um von der Beschaffenheit des Universums auf das reale Wesen ihres Urgrundes zurückzuschliessen. Hierfür, überhaupt für das Erkennen innerhalb des Realen, erlischt die Geltung der aus dem reinen Gedanken schöpfenden, immanent ihn entwickelnden Methode völlig. Denn hier gilt es umgekehrt, die Weltthatsachen als die Prämissen jenes Rückschlusses aufzusuchen, aus dem immer reicher erkannten Weltbegriffe einer durchgearbeiteten und ins Enge gezogenen Erfahrung die sichern Anknüpfungspunkte für jenen Zurück-

schluss zu finden. Dort, in der dialektischen Methode, gilt die Form des synthetischen Beweises a priori: jeder Begriffsmoment wird aufgewiesen als nothwendige Bedingung, um das Vorhergehende denken zu können, wo jedes Nichtsein und jedes Anderssein als der absolute Widerspruch ausgeschlossen ist. Hier, in dem realen Erkennen, auch dem speculativen, gilt die Form des synthetischen Denkens a posteriori, d. h. das Denken erhebt sich von der Erfahrung aus zu demjenigen Realen, welches nicht mehr Gegenstand unmittelbarer Erfahrung ist. Hier treten die Principien der Induction, der Analogie und der Hypothese in Kraft mit all den Cautelen, welche sie bei sich führen; und wir befinden uns in dem Gebiete desjenigen Wirklichen, das auch nicht sein und auch anders sein könnte, als es ist. Diesem Gebiete des Seins und des Erkennens nun die dialektische Nothwendigkeit jener Methode aufdringen zu wollen, wäre, wie man sieht, gerade das Unmethodische und die Unwissenschaftlichkeit.

Dies nun ist so klar und einleuchtend, ist sogar für Jeden, der nur die Worte verstanden, so unabweisbar, dass man mit dem also berichtigten Verfahren, und allein mit ihm, in jenen Untersuchungen auf richtigem Wege zu sein gar nicht zweifeln kann. Auch hat man sich schon längst im Einzelnen dieses Erkenntnissweges bedient, ohne freilich sein Princip vollständig durchzuführen und noch weniger seines innern Verhältnisses zum Principe der reinen Begriffsnothwendigkeit deutlich sich bewusst zu sein. Die so sich nennenden Beweise für das Dasein Gottes, der kosmologische, teleologische, moralische u. s. w. sind nichts Anderes, als Bruchstücke jener vollständiger durchzuführenden Erkenntniss, d. h. des Zurückgehens von den concreten Weltbegriffen in die Idee des Absoluten als den ihnen entsprechenden Grund, in dessen Durchführung wir die eigentliche Aufgabe der Metaphysik setzen müssen, wie es sich im Folgenden ergeben wird.

Dieser neue von uns vorgeschlagene Erkenntnissweg ist auch — was nicht zu übersehen — die entscheidende methodologische Bedingung, um über den Pantheismus, das Zusammenfallenlassen Gottes und der endlichen Welt principiell hinwegzukommen. Wenn man in der Regel den Pantheismus auf den Begriff der Immanenz beider zurückführt: so ist eine doppelte Immanenz, eine wahre und eine falsche, eine gründliche und eine oberflächliche, wohl zu unterscheiden, welche man bis jetzt immer höchst ungerechtfertigt hat in einander fliessen lassen. Die Immanenz der endlichen Dinge in Gott, des Verursachten in der Ursache, bleibt ein von jeder wahren und gründlichen Speculation unabtrennlicher Gedanke, wie er nicht minder die innerste Seele aller Religion ist. Ihn darf man nicht mehr Pantheismus nennen, sondern mit einem schon von Krause vorgeschlagenen, bezeichnenden Worte, verdiente er „Panentheismus" zu heissen. Hier ist das Verhältniss beider das ganz allgemeine des Grundes und des Begründeten; wie der Grund sich zu letzterm verhalte, ob als blos immanentes, oder zugleich als transcendentes Wesen, ist damit noch nicht auf das entfernteste präjudicirt. Der umgekehrte Begriff behauptet die Immanenz Gottes in den Dingen: dieser nun erzeugt jenen schädlichen zugleich und seichten Pantheismus, welchem die deutsche Philosophie seit Schelling und Hegel, eben aus jenen tiefliegenden methodologischen Gründen, noch immer nicht entschieden sich hat entwinden können. In der dialektischen Methode ist eben principiell ein Verewigen, ein in's Absolute Erheben der Welt gesetzt: die endlichen Bestimmungen sind ein nothwendiges dialektisches Moment im Processe der absoluten Idee, die Welt ist nicht nur immanent in Gott, sondern Gott geht völlig auf im unendlich endlichen Dasein der Welt. Der Begriff des Akosmismus, mit welchem Hegel das System Spinoza's bezeichnete, wäre in analogem Sinne auch auf ihn anzuwenden.

Nur die letzte Frage bleibt in diesem Zusammenhange

noch übrig: da jener reinen Kategorieenwelt und ihrer immanenten Denkbewegung eine reale Bedeutung nach der im Vorigen gewonnenen Einsicht nicht zuzuerkennen ist, und es ganz ungehörig wäre, in ihr vollends den realen Weltprocess und den alleinigen Grund von der Entstehung weltlicher Dinge finden zu wollen, was eben das fortgesetzte Grundmissverständniss Hegel'scher Lehre ist: so erwächst für die Systeme nach Hegel die wichtige und bisher noch keineswegs endgültig entschiedene Frage, welche wissenschaftliche Stellung im Gesammtsysteme der Philosophie die reine Kategorieenlehre erhalten solle, ob sie — denn dies nur sind die beiden möglichen Auswege — als selbständige Wissenschaft die Stelle der Metaphysik einzunehmen habe, wo sie dann eine Art von negativer Philosophie in Schellings Sinne werden würde, oder ob sie innerhalb der speculativen Erkenntnisslehre verbleiben müsse und dort mit ihren Aufgaben zu erledigen sei? Wir selber können das Geständniss nicht zurückhalten, dass über diesen wichtigen Punkt die gegenwärtige Schrift uns am allerwenigsten jetzt noch befriedigt, wie wir denn überhaupt über jene Frage erst später zu einem sichern Abschluss gelangt zu sein glauben. Der Erledigung derselben ist der nächste kurze Abschnitt bestimmt.

I. Metaphysik und Erkenntnisslehre.

Gleichwie es im objectiven Dasein der Dinge keine reine Mathematik gibt, sondern nur angewandte, d. h. wie die quantitativen Raumformen und Zahlenverhältnisse, die sie betrachtet, in der Wirklichkeit nur als die real-erfüllten, räumlich-zeitlichen Dinge vorhanden sind: eben also, sollte man meinen, existirt auch keine solche reine Kategorieenwelt, ausser im Denken eines selbstbewussten Geistes, sei dieser nun ein urerkennender, oder sei er ein nach-denkender. Diese Vergleichung aber scheint um so treffender, als die

mathematischen Gestaltungsgesetze der Dinge nach Raum und Zahl, in ihrer reinen Abstraction von allem Inhalte begriffen, einen nicht unwesentlichen Bestandtheil jener absoluten Weltformen und Weltgesetze bilden, welche die ontologische Kategorieenlehre umfasst.

Wie man nun jenen mathematischen Formen Realität für sich selbst keineswegs zugesteht, sondern nur in Bezug auf wirkliche raumerfüllende Dinge, an denen sie freilich mit absoluter Nothwendigkeit in Anwendung kommen, so fragt es sich eben: wie auch nur vorübergehend in der Speculation eine ganz entgegengesetzte Ansicht von der Bedeutung der Kategorieen sich zu bilden vermochte, dass ihre Erkenntniss nicht blos als an sich unselbständige Formwissenschaft betrachtet werden könne, die, gleich der reinen Mathematik in ihrem Kreise, keinerlei Reales, wohl aber die schlechthin nothwendigen Existentialbedingungen alles Realen zu erforschen habe? Jederman sieht, dass wir zugleich damit eigentlich die Frage nach dem Entstehen des Hegel'schen Systemes erheben. Fassen wir nämlich dasselbe in seinem innersten Sinne und nach seiner tiefsten Meinung, so bleibt ihm jene Welt der ewigen Seins- und Denkformen das Einzige, welches eigentlich auf Wahrheit und Realität Anspruch zu machen hat. Das System der Kategorieen und ihre ruhende Einheit wird ihm zum Absoluten, ja zur absoluten Vernunft; und das Denken, welches in dem innern Wechselverhältniss der Kategorieen von einer Bestimmung ergänzend zur andern treibt, ist ihm die höchste reale, die eigentlich schöpferische Thätigkeit: es ist die Sich und damit die Welt ewig denkende, d. h. realisirende Idee. Die concreten, wirklichen Dinge dagegen sind nur die einzelnen abbildlichen Beispiele jener ewigen Gedanken in ihrer dialektischen Selbstbewegung, und somit eben „der daseiende Widerspruch", sofern sie für sich gefasst aus jenem immanenten Flusse dialektischen Wechselbestimmens herausgerissen werden wollten. Daraus folgt auch die fernere Consequenz, dass in unserm, dem mensch-

lichen Denken, nur jenes ursprüngliche Denken sich vollzieht und zum Selbstbewusstsein gelangt: die endliche Vernunft ist Eins mit der unendlichen; die menschliche Wissenschaft, und zuhöchst die Philosophie, ist daher das vollkommene Beisichsein der „absoluten Idee“, das „Sichwissen der absoluten Vernunft“, die, nachdem sie sich in „Geist und Natur entzweit hat“, endlich aus diesem Gegensatze sich zusammennimmt, um als „ewige an und für sich seiende Idee sich darin als absoluter Geist ewig zu bethätigen, zu erzeugen und zu geniessen.“ Dadurch erklärt sich der bekannte Schluss des Systemes im letzten §. der „Encyclopädie“ (§. 577) vollkommen und beleuchtet zugleich den Sinn des ganzen Systemes.

Stellt sich nun eine solche Steigerung und Hypostasirung der ontologischen Formenwelt auf den ersten Blick als etwas so Gewaltsames und Widersinnisches dar, dass die Entstehung einer so befremdlichen Ansicht zunächst Verwunderung erregen könnte: so fragt sich eben, ob denn Hegel damit so ganz augenfällig und gröblich geirrt habe, ob nicht ein tieferer, nur vielleicht noch nicht in seiner eigentlichen Bedeutung verstandener Sinn jener abstrusen Paradoxie dennoch zu Grunde liege? Diese Frage erscheint uns auch jetzt noch von der grössten und durchgreifendsten Bedeutung, auf wie enge Gränzen man auch sonst die eigentliche Geltung des Hegel'schen Systemes beschränken möge. Freilich wissen wir indess, dass gar Manchem unsrer Neuphilosophen diese Untersuchung eine sehr überflüssige und unzeitige bedünken wird; sie sind jetzt sämmtlich über Hegel weit hinaus, ganz ähnlich, wie man vor dreissig Jahren wähnte, Kant's durchaus nicht mehr zu bedürfen. Sie getrösten sich dessen, dass seine Philosophie von Andern widerlegt sei, dass sie wenigstens ihr gebietendes Ansehen verloren habe: der ewige, dauernde Kern in demselben kümmert sie wenig, der freilich, wenn sie gehörige Kunde von ihm hätten, ihren eignen philosophisch-empiristischen Velleitäten ein Ende machen

würde. Es ist einfache Pflicht der Gründlichkeit, wenn ein Feuerbach meint Hegel'n überwunden zu haben, diese Anmassung ebenso zurückzuweisen, ebenso das eigentliche Resultat von Hegel's Leistung nicht untergehen zu lassen, wie wir es zu seiner Zeit in Bezug auf die leichtfertige Missachtung thaten, die Kanten damals widerfuhr; wiewohl wir allerdings geständig sind, dass ein höchst bedeutender Abstand sich finde zwischen dem, was an Kant's System bleibend Wahres ist, und was am Hegel'schen. Wie dem aber auch sei, die gründliche Fortentwicklung der Speculation kann auch das nicht preisgeben, was durch das Hegel'sche Princip, richtig verstanden, allerdings gewonnen ist.

Auch wird jene Frage — und zwar in der von uns oben aufgestellten Alternative — schon aus dem Grunde nicht umgangen werden können, als dieselbe ohne Zweifel durch das erneuerte Hervortreten Schelling's, welches wir mit der Bekanntmachung seines Nachlasses erwarten dürfen, von Neuem in Anregung kommen wird. Was Schelling in seinem gegenwärtigen Systeme als negative Philosophie bezeichnet, deren Entdeckung er (wie wir aus zuverlässiger Mittheilung wissen) zu den wichtigsten Verdiensten seines wissenschaftlichen Lebens zählt; — es ist jene Lehre von der „negativen Potentialität" der Dinge, von den ewigen Formen des Realen, welche nicht seine Wirklichkeit, sondern allein seine Daseinsmöglichkeit uns enthüllen. Aber auch hier hat er sich eine eigenthümliche Schwierigkeit nicht verborgen; es ist dieselbe, welche auch unsrer gegenwärtigen Untersuchung zu Grunde liegt. Er erklärt es für das schwerste Problem, mit dem bloss Negativen oder Ontologischen „an das Reale heran zu kommen," d. h. im Denken und innerhalb der Fortschreitung des Systemes den Uebergang zu finden von der blossen Potentialität zur positiven Wirklichkeit der Dinge. Dass dieser Uebergang jedoch bei ihm nimmermehr ein dem Hegel'schen analoger sein könne, ergibt sich allein schon aus der spottenden Bemerkung, mit welcher er in der be-

kannten Vorrede zu Cousin's Schrift die dialektische Selbstbewegung des Hegel'schen Begriffes abfertigt.*)

Wir werden damit zu Kant, als dem eigentlichen Urheber jener ganzen Untersuchung, zurückgeführt. Diesem verdanken wir die epochemachende Entdeckung, dass die Erkenntniss des Apriorischen, das Wissen um die Kategorieen und Ideen (welches übrigens noch keineswegs einer Wissenschaft von ihnen gleichzustellen ist, welche nur durch eine Erhebung jener ursprünglichen Potentialität des Wissens in den Actus erreichbar wäre) — nicht, wie die Locke'sche Denkweise behauptete und erwiesen zu haben meinte, aus der Erfahrung abstrahirt sei, sondern dem menschlichen Geiste ursprünglich zukomme, der eben damit, aber nur darum den Anspruch habe, Vernunft zu sein. Die Art, wie dies Kant erwies, war bekanntlich ein Act scharfer psychologischer Reflexion. Jene apriorischen Wahrheiten tragen im Bewusstsein den Charakter unbedingter Nothwendigkeit und Allgemeinheit; desshalb können sie, so schloss er, nimmermehr aus blosser Erfahrung stammen, welche schlechthin nur „comparative Allgemeinheit", d. h. niemals ein absolutes und in sich vollendetes Wissen gewähren kann. So muss das Bewusstsein jene Wahrheiten „vor jeglicher Erfahrung" und als allgemeine Bedingung alles Erfahrungsinhaltes schon besitzen. Diese einfache Reflexion ist nicht blos für die Geschichte der neuern Philosophie, sondern an sich selbst von der tiefsten Bedeutung. Durch sie hat Kant die Stätte im menschlichen Geiste aufgedeckt und für immer dem Blicke der Forschung blosgelegt, wo ein Ewiges und Unbedingtes in unserm Bewusstsein sich ankündigt, wo wir eines vollendeten (darin der absoluten Vernunft uns gleichstellenden) Wissens theilhaftig sind, wo die ewige Vernunft hinabreicht in die unsrige, wo umgekehrt unser Geist zurückgreift in eine Tiefe, in der

*) Vergl. „V. Cousin über franz. und deutsche Philosophie nebst Vorrede von Schelling," 1834. S. XIV. u. XVIII.

die ewigen Gesetze und Urverhältnisse aller Dinge ihm aufgeschlossen sind.

Die einfache Grösse dieser Kant'schen Entdeckung musste eine neue Bahn muthigen Forschens für die Speculation eröffnen. Sie zündete begeisternd in Fichte und Schelling. Liegt im menschlichen Geiste (nach Kant) ein selbständiger, überempirischer Quell von Wahrheiten, welche freilich nur, fügte Kant bescheiden hinzu, für die Erfahrung und innerhalb derselben Geltung beanspruchen dürfen: — so wäre es vielmehr die eigentliche Leistung der Philosophie, aus jener Quelle den vermeintlichen Erfahrungsinhalt „abzuleiten", als nothwendig erkennen zu lassen, dass und was er sei, ihn somit als blos Empirisches und Zufälliges ganz aufzuheben. Die Aufgabe der Philosophie ist lediglich „Deduction der Erfahrung", gerade um sie so, wie sie ist und auf dem empirischen Standpunkte als ein Zufälliges erscheint, in ihrer Nothwendigkeit aufzuweisen. So Fichte, und nach ihm Schelling! Hiermit wird ganz folgerichtig das „unerkennbare Ding an sich" beseitigt. Wir erkennen allerdings die Dinge an sich und Nichts als diese, weil in der sogenannten Sinnenwelt nur die Gesetze und die Thätigkeit unsrer eignen Vernunft — so sagte Fichte —, der absoluten Vernunft — so sagte Schelling —, (und diese war für Beide das einzige Ding an sich) uns erscheint. Der „transcendentale Idealismus" ist zugleich „empirischer Realismus."

Hiermit erhielt auch die Bezeichnung des Apriorischen und Aposteriorischen einen ganz andern Sinn, als den sie bei Kant und seinen unmittelbaren Nachfolgern gehabt hatte: — was nicht wenig zur Verwirrung in den damaligen Verhandlungen der Philosophen beitrug. Kant sonderte das Apriorische und Aposteriorische nach seinem Inhalte; was apriorische Wahrheit ist, kann nach ihm niemals ein blos Empirisches werden, wiewohl es zugleich an allem Empirischen sich darstellt und bethätigt. Bei Fichte und Schelling

bezeichnet Beides die verschiedene Art des Erkennens: vom Augpunkte der Erfahrung ist Alles aposteriorisch; er ist der natürlich unmittelbare, in den wir hineingeboren werden; aber er ist der blinde, unerleuchtete, denn er erhebt sich nicht zur Vernunft, als der einzigen Quelle der Wahrheit und Realität. Vom Standpunkte der Speculation oder der „absoluten Erkenntnissart“ ist Alles apriorisch, vernunftnothwendig; denn mit ihrer Erkenntniss ist der ganze Gegensatz des Unendlichen und des Endlichen, der Idee und eines vermeintlich Empirischen ausser ihr, durchaus verschwunden. Nur die Vernunft ist und in ihr ist Alles. Nach Schelling heisst daher die Natur erkennen, sie „erschaffen“ d. h. sich denkend in den ursprünglichen Produktionsact der Vernunft zurückversetzen, aus dem sie objectiv unablässig hervorgeht. Dieser denkend producirende, d. h. das Aposteriorische apriorisirende Act ist aber — dies bleibt die stillschweigende Voraussetzung dabei — dem menschlichen Geiste nur dadurch möglich, dass die absolute Vernunft ohne Rückhalt ihm gegenwärtig ist, dass überhaupt der endliche Geist Eins sei mit dem Unendlichen. Derselbe hat in der „wahren Philosophie“ nicht etwa nur Antheil an Erkenntniss der ewigen Vernunftwahrheiten, wie Kant sagen würde, sondern er ist an sich selbst die bewusst und persönlich gewordene, absolute Vernunft; — eine ungeheure Voraussetzung, welche, um nicht als vollkommen illusorische zu erscheinen, nur auf die besonnenste Selbsterforschung des menschlichen Geistes gegründet werden könnte. Kant allerdings beabsichtigte und versuchte eine solche Selbstkritik, gelangte aber keineswegs zu dem hier behaupteten Ergebnisse, sondern nur zu einem analogen, aber weit bescheidneren Begriffe von den Fähigkeiten des menschlichen Geistes. Seitdem ist jedoch, wenigstens in dem Kreise jener Schule, eine solche Untersuchung niemals wieder aufgenommen, vielmehr nach ihren unerlässlichen Bedingungen hartnäckig zurückgewiesen worden. Dass nämlich Hegels „Phänomenologie des Geistes“

eine solche Selbstkritik der menschlichen Vernunft, eine Untersuchung der Genesis unseres Erkennens nicht sei, braucht, nach so umständlichen Verhandlungen über diesen Punkt, jetzt nicht mehr gezeigt zu werden.

Für Hegel endlich verschwand jener ganze Gegensatz des Apriorischen und Aposteriorischen, dem Principe und dem Interesse nach, beinahe völlig, freilich nicht ohne damit auf eine sichtbare Lücke seines Systemes aufmerksam zu machen. Ihm galt es ja ausdrücklich, das, was ausserhalb des Begriffes liegt und von ihm aus durch immanente Dialektik nicht erreicht werden kann, kurz jenes Mehr als das blos Apriorische und rein Begriffsmässige in den Dingen, möglichst zu verringern, oder ging dies nicht, es als das ganz Werthlose zu bezeichnen. Daher seine Verachtung gegen die Fülle der Spielarten und der individuellen Gestaltungen in der Natur, weil in ihnen die Spuren des Begriffes nicht mehr aufzufinden sind. Aber die allgemeinere Frage blieb von Hegel dabei unerledigt: wie denn, sofern der Begriff seiner Voraussetzung nach Alles sein soll, irgend etwas Ausserbegriffliches überhaupt nur Existenz gewinnen könne? — wodurch eben jene Lücke in seinem Systeme offenbar wird.

Es kann hier nicht darauf ankommen, diese allgemeinen Gesichtspunkte weiter ins Einzelne zu verfolgen und die Unterschiede zu zeigen, welche jenes gemeinsame Erkenntnissprincip in Fichtes, Schellings und Hegels Systemen angenommen hat. Wesentlicher für den gegenwärtigen Zweck ist es, darauf hinzuweisen, dass, der hergebrachten Bezeichnung von den verschiedenen Stadien idealistischer Philosophie gegenüber, nach welcher man Kants und Fichtes Systeme als subjectiven, Schellings und Hegels als objectiven und absoluten Idealismus charakterisirt, für den hier aufgestellten Gesichtspunkt eine andere Unterscheidung treffend erscheinen muss. Kants Idealismus bleibt „reflectirender" Art, Fichtes und seiner Nachfolger ist der „deducirende" oder „producirende". Jener sucht in Selbst-

beobachtung (Reflexion) die Spuren der absoluten Vernunft und Wahrheit im menschlichen Geiste auf; er verlässt nirgends den Standpunkt des Gegebenen und die Gränze bedingter Erkenntniss: er ist kosmo- oder anthropocentrisch. Dieser, die von Kant entdeckte Quelle in Fluss setzend und in's Unbedingte steigernd, stellt sich selber auf den Standpunkt absoluter Vernunft: ist central oder theocentrisch. Er behauptet, die endliche Natur und Bedingtheit des „gemeinen Erkennens" überstiegen zu haben und eines „absoluten Wissens" der Dinge mächtig zu sein. Kann dies Princip sich behaupten, ohne unmittelbar den Eindruck einer ganz unkritischen Ueberspannung darzubieten, so lässt sich dies nur in folgender Weise. Es anticipirt schon auf erkenntniss-theoretischem Standpunkte, in der Behauptung absoluten Wissens, das metaphysische Princip des Pantheismus, des Einsseins des Unendlichen und Endlichen, durch eine offenbare, von ihm übrigens nicht bemerkte oder nicht anerkannte *petitio principii.* Es verleiht schon erkenntniss-theoretisch einer Voraussetzung Wahrheit und Geltung, welche erst nachher, durch metaphysische Untersuchung, begründet und dadurch auch für jenes Gebiet gerechtfertigt werden könnte.

Schelling selber war frei und frank dieses Sprunges geständig; er behauptete, dass die Voraussetzung, welche im Acte der intellectuellen Anschauung gemacht wird, weder bewiesen werden könne, noch eines Beweises bedürfe. Wer zu ihr unfähig sei, dem versage sich eben das Organ der Speculation. Schelling hat eigentlich damit — so haben wir dies Verfahren bei anderer Gelegenheit ausgedrückt — die Behauptung der Theosophie, mit göttlichem Geist und durch Gottes Eingebung das Innere der Dinge auf centrale Weise durchschauen zu können, kurzweg zum gemeingültigen Principe der Philosophie gemacht. Es war ihm ein Vermögen, das ohne alle Weihen und Initiationen leicht zu erringen sei, durch einen vollständigen, von den sämmtlichen

Weltgegensätzen hinwegsehenden Abstractionsact. Dies war kühn, aber aufrichtig; denn Jedermann wusste, woran er war mit der Willkür dieses Erkenntnissprincips.

Weniger können wir die Klarheit und eindringliche Schärfe loben, die Hegel zu diesem Theile seiner Untersuchung mithinzubrachte. Er tadelte jenen Sprung; er forderte Begründung des Principes von der Einheit des Unendlichen und Endlichen: er behauptete als das Ziel dieser Begründung zu zeigen, dass „die ewige Substanz auch Subject sei". Auf welche Weise dies in der Phänomenologie des Geistes geschehen sei, ist ein vielverhandelter Streit. Dass sie wenigstens nicht ein erkenntniss-theoretischer Beweis von der Wahrheit des pantheistischen Princips, dass sie überhaupt keinerlei Erkenntnisslehre sei: dies glaubt der Verfasser in seiner ausführlichen Kritik des merkwürdigen Hegel'schen Werkes so ausführlich — und wenigstens bis jetzt unbestritten — gezeigt zu haben, dass eine Berufung darauf hier vollständig genügt. *)

Weit lehrreicher ist die Bemerkung, dass, historisch betrachtet, noch niemals eine Untersuchung des menschlichen Erkennens auf pantheistische Resultate geführt hat, dass, theoretisch erwogen, sie dies gar nicht vermöge, indem ganz im Gegentheil jede unbefangene Erforschung der menschlichen Geistesvermögen ihre Nichtabsolutheit, ihr Bedingtsein durch die Schranken der Erfahrung, unwiderruflich an's Licht bringen wird, ohne darum das Element der Vernunft in ihnen zu unterschätzen, welches allerdings dem Geiste das Vermögen verleiht, innerhalb der Erfahrung und mittels derselben auch über sie hinaus ein in sich vollendetes und gewisses Wissen zu erlangen.

Was ist nun allem Bisherigen zufolge von dem Gesammtresultate der eben charakterisirten Weltansichten zu halten? Unverkennbar haben sich in ihnen Wahrheit und Irrthum so

*) Vergl. Beiträge zur Charakteristik der neuern Philosophie. 2. Auflage, 1841. S. 785—835.

innig durchdrungen, dass dringende Gefahr vorhanden, mit der Vertilgung des letzteren auch jener wehe zu thun, oder umgekehrt, wenn wir jene nicht preisgeben wollen, auch ihn mit in den Kauf nehmen zu müssen. Wo ist überhaupt hier die innere, scharf gezogene Gränze zwischen beiden? Für den kann sie nicht zweifelhaft sein, der nur fähig ist mit selbständigem Verständniss sie in der Tiefe der Sache selbst zu suchen. Die Verwechslung jener zwiefachen Immanenz, der wahren und der falschen, hat auch in diesem Falle ihre verhängnissvolle Wirkung gezeigt. Wir müssen noch einmal zu Kant zurückkehren, um das richtige, aber auch das ganze Ergebniss seiner Entdeckung zu gewinnen. Der grosse Gedanke der Immanenz menschlicher Vernunft in der absoluten (göttlichen) ist durch ihn gefunden: aber keineswegs bedeutet dies umgekehrt die volle Immanenz der letztern in jener oder die „Einheit" des unendlichen und endlichen Geistes. Kant vermag das tief geniale Wort Hamanns: nicht der Mensch hat die Vernunft, die Vernunft hat ihn; — vollkommen auf seine Lehre anzuwenden, und zugleich hat er es streng begründet. Auch er lehrt und behauptet, dass nur durch den Antheil an derselben der Mensch Vollkommenes zu erkennen, über das Erfahrungsstückwerk hinauszugelangen vermöge. Dies ist das grosse und das rein zu haltende Vermächtniss, welches Kant uns hinterlassen.

Dass diese Vernunft, „das Vermögen der transscendentalen Ideen", andrerseits bei Kant dennoch nur für das Subject und für die Erscheinungswelt gelten, nicht aber im Stande sein soll, jenes über die blosse Erscheinung zum wahrhaften Grunde derselben zu erheben: mit dieser offenbaren Inconsequenz hat der grosse Denker allerdings der Möglichkeit menschlichen Irrthums seinen Tribut bezahlt. Aber es ist nicht die Inconsequenz der Denkträgheit oder eines blos äusserlichen Uebersehens, sondern, wie wir längst anderswo gezeigt haben *), die bewusste Kraft, mit welcher

*) Vergl. Beiträge u. s. w. S. 188 f.

er ein anfänglich unscheinbares Versäumniss standhaft durchführte: die Verwechslung nämlich des Begriffs des Apriorischen mit dem Begriffe des blos Subjectiven. Wie dies nachgewiesener Massen die Wurzel des subjectiven Idealismus in ihm war, eben also hat er sich damit, wenigstens im Bereiche seiner Kritik der reinen Vernunft, die grossen Aufschlüsse selber verschlossen, welche sein Geist mittelbar in den Schlusscapiteln seiner „Kritik der Urtheilskraft“ gewonnen. Indess können wir für den gegenwärtigen Zweck in Betreff aller dieser Kants eigenes System betreffenden Punkte den Leser auf das bezeichnete kritische Werk verweisen.

Diese grosse Ueberzeugung ist es nun auch, welche Schelling theilte und Hegel und die die innigste Seele ihrer Systeme wurde, welche sie aber, den Kant'schen einseitigen Subjectivismus verwerfend, bis in das direct entgegengesetzte Extrem ausbildeten. Der Eifer gegen die blosse Subjectivität und nur endliche Eigenschaft der Vernunft überstürzte sich in den entgegengesetzten Irrthum, den Antheil des Subjectes am Processe der Vernunfterkenntniss und die subjectiven Schranken dabei ganz zu verneinen oder ausser Acht zu lassen. Hegel in seiner Logik, wo er zum subjectiven Begriffe übergeht, würdigt die Mitbetheiligung des erkennenden Ich so wenig, dass er nicht einmal vorübergehend die Frage aufwirft, wie das menschliche Bewusstsein in den logischen Process hineinkomme, oder wie umgekehrt dieser in ihn? Auch Schelling wiederholt es unablässig in den frühern Darstellungen seines Systemes, dass der Satz: ich erkenne, ich denke, der grösste Widersinn und die Wurzel alles Irrthums sei. Wie er jetzt über diesen wichtigen, den Charakter des ganzen Systemes entscheidenden Punkt denke, wird die Zukunft lehren.

Und hier endlich sind wir bei dem Punkte angelangt, wo wir auf die zuerst von uns angeregte Frage eine sichere und entscheidende Antwort geben können, wohin die Ontologie

zu setzen sei? Kann sie die Stellung einer selbständigen, für sich bestehenden Wissenschaft ansprechen, und ist die dialektische Denkbewegung, aus der sie entsteht, von objectivem Charakter, d. h. drückt sie aus oder bildet sie nach einen realen, in den Dingen oder in Gott sich vollziehenden Hergang? Was bedeutet überhaupt jene ontologische Potentialität, in der alle Dinge nicht der Wirklichkeit, wohl aber der Möglichkeit nach umfasst sein sollen? Ist sie als eine wirklich existirende Gedankenwelt und ein potentialer Kosmos in Gott zu denken, aus welchem er, sei es in Folge eines realen Selbsterzeugungsprocesses, oder einer freien Willensthat, die eigentliche Schöpfung, die endliche Welt erst hervorruft? Man wird gestehen, dass wir vollkommene Veranlassung haben, diese Fragen, und zwar ausdrücklich in dieser Fassung, zur Entscheidung zu bringen, da bei Hegel unverkennbar ähnliche, aber dunkler gehaltene Prämissen vorkommen; — ist ihm die Schöpfung (die *creatio* und das *creatum*) doch nur die Weltdialektik eines seine ewigen Gedanken objectivirenden absoluten Denkens; — da ferner, was von Schellings negativer Philosophie bekannt geworden, gleichfalls auf analoge Prämissen zurückzulaufen scheint.

Wir müssen alle diese Voraussetzungen aufs Entschiedenste verneinen, sofern wir mit Besonnenheit des wahren Ursprungs jener ontologischen Gedankenverhältnisse eingedenk bleiben. Sie können nimmermehr die Bedeutung von göttlichen Eigenschaften oder kosmischen Potenzen erhalten, überhaupt den Sinn irgend welcher *Theologumena* gewinnen. Es wäre dies abermals jene kritiklose Vertauschung unseres (des anthropocentrischen) Standpunktes mit dem theocentrischen, welche ausserdem noch, wie wir sattsam gezeigt haben, im Ausgangspunkte, wie im Resultate, nur mit einer pantheistischen Weltansicht verträglich bleibt, schlechthin aber nicht mehr ertragen werden kann, wenn man sich, sei es religiös, sei es durch wissenschaftliche Gründe, über dieselbe erhoben hat. Und diese Einsicht zu unerschütterlicher Ueber-

zeugung zu erheben, scheint uns ein Gewinn von wichtigen, nach allen Seiten entscheidenden Folgen, indem hier allein die wissenschaftliche Gränze gefunden ist, innerhalb deren eine speculative Theologie möglich wird, ohne sich phantastischen Ueberspannungen auszusetzen, dass es wohl der Mühe werth scheint, hierbei noch länger zu verweilen.

Wir fügen desshalb noch eine erläuternde Bemerkung hinzu, entlehnt von dem schon nachgewiesenen Parallelismus zwischen der ontologischen und der mathematischen Formenwelt. Wir nehmen keinen Anstand zu behaupten, dass das Absolute als das allquantitirende, Raum und Dauer (Zeit) unendlich setzend-erfüllende Princip, damit auch die reine Mathesis in ewiger Potentialität in sich trage und zugleich sie unendlich realisire in der ausgeschaffenen Körperwelt. Ja wir können uns bei tieferer Erwägung des paradoxen, aber allein gründlich erklärenden Gedankens nicht entschlagen, dass nicht aus eigenem, menschlich endlichen Vermögen, sondern lediglich durch unser Urverhältniss zum absoluten Geiste (gleichviel, wie dies näher gedacht oder begründet werde) wir der mathematischen Wahrheiten, wie jeder andern in sich vollendeten und ein Unendliches wahrhaft abschliessenden Ueberzeugung theilhaftig werden können. Dies ist zugleich der geheimnissvoll erhabene Charakter, den alle tieferen Denker von Platon an bis auf Kant in der Mathematik, als menschlicher Wissenschaft, und in der mathematischen Evidenz anerkannten. Dass der menschliche Geist einer solchen absolut in sich vollendeten und ein Unendliches einfach zusammenfassenden Einsicht überhaupt fähig ist, dass er „berechnend den unendlichen Weltraum zu durchmessen und den entferntesten Weltkörpern ihre Bahn vorzuschreiben vermag", dies enthält etwas so Bewundernswerthes, so tief Merkwürdiges, dass auch der blödeste Verstand hier von der Ahnung überrascht werden muss, recht eigentlich einen überempirischen Hergang im menschlichen Geiste dabei vor sich zu sehen. Zugleich aber liegt in diesen mathematischen Wahr-

heiten an sich selbst etwas Unschuldiges, Neutrales, keines Missbrauchs und keiner falschen Deutung Fähiges (weil sie über das innere Wesen der Welt und des absoluten Princips noch Nichts präjudiciren), während eine zum Abschluss mit sich gelangte Speculation den letzten Grund auch dieser Thatsache doch immerhin nur in der Immanenz des menschlichen Geistes in der ewigen Vernunft finden kann, und daher gar füglich ihn, in einen umfassenderen Zusammenhang gebracht, zu einem Beweise für das Dasein Gottes zu verarbeiten vermöchte. Um so nothwendiger ist es jedoch, ihn sogleich in den wahren Gränzen seiner Bedeutung zu erkennen.

Man kann die Existenz von mathematischen Wahrheiten in unserm Geiste, wie alles Apriorische, zur Prämisse eines Beweises für das Dasein Gottes machen; nicht aber ist man damit berechtigt, ihren Inhalt sofort zu hypostasiren und in irgend einem Sinne zu Momenten des göttlichen Wesens zu erheben. Gleichwie es daher wohl anerkannter Weise eine falsch ausgedehnte Analogie wäre, zu schliessen: weil unser Erkennen jenes rein Mathematischen fähig ist — was freilich nicht möglich wäre, wenn nicht im Urgrunde der Dinge ein ewiges und ewig urerkanntes System der Raumgestaltungen und Zahlenverhältnisse existirte: — so müsse dasselbe nunmehr auch als reale Potenz im göttlichen Wesen gedacht werden; ganz aus gleichem Grunde wäre es falsch, in analoger Bedeutung jene ontologische Potentialität der Dinge zu einer göttlichen oder kosmischen Potenz zu erheben, blos weil wir sie mit Nothwendigkeit als die allgemeine Grundlage der endlichen Dinge denken müssen. Wir sagen ausdrücklich nicht, dass diese Annahme an sich undenkbar oder logisch widersprechend sei; wir behaupten nur, dass sie weder bejaht, noch verneint werden könne von unserm, dem anthropocentrischen Standpunkte, indem uns zur Entscheidung über das innere Verhältniss jener „Formen- und Gesetzeswelt“ zum göttlichen Wesen und Geiste keinerlei wissenschaftliche Anhaltspunkte gegeben sind. Genug, wenn

nur streng beweisbar ist, dass sie an sich nicht endlichen Charakters sind, sondern ihren Ursprung in der ewigen Vernunft haben. Auch jene Behauptung hängt mit dem, wie wir bereits zeigten, in seinen Folgen verhängnissvollen Missverstande zusammen, Gottes Wesen auf dem Wege immanenter Dialektik oder aus dem reinen Begriffe construiren zu wollen. So gewiss Gott mehr ist, als blos reine Vernunft, so gewiss ist er nur auf indirectem Wege erkennbar: aus seiner Selbstoffenbarung in die Welt und an den Menschen, deren erste und universalste eben die Vernunft in ihm ist, wie nicht minder alles Apriorische im Gebiete des Schönen, des Sittlichen, des Religiösen. Wie es daher im eigentlichsten Wortverstande gilt zu sagen: dass wir in den Vernunftwahrheiten, in der Erzeugung des Schönen, in der sittlichen Begeisterung, in dem religiösen Bewusstsein das Göttliche „vernehmen", dass es die Sprache Gottes in und an uns sei: so ist es dennoch grundverwirrend, dies Alles hypostasiren und als das an sich seiende Wesen Gottes aus uns herausstellen zu wollen.

In diesem Betreff ist daher wiederum die Zucht und Weisung des Kant'schen Geistes uns anzumuthen. Jenes Ontologische, wie sicher es erkannt werde und wie sehr es das Gepräge ewiger Vernunftwahrheit an sich trage, kann doch nimmermehr eine theologisirende Deutung erhalten. Eben so wenig hat die Dialektik, durch die wir jene Wahrheiten wissenschaftlich entwickeln, irgend eine reale oder objective Bedeutung im Wesen der Dinge selber. Sie vollends für die in's Subject fallende Nachconstruction einer objectiven Weltdialektik zu halten, ist eben jene unkritische Ueberstürzung, deren irrthümliches Princip und verhängnissvolle Folgen wir aufgedeckt haben. Mit solcher Selbstberichtigung ist aber nicht auf halbem Wege stehen zu bleiben, sondern entschieden mit jener ganzen Grundauffassung zu brechen.

Damit ist auch die Frage beantwortet, von der wir An-

fangs ausgingen. Die Ontologie, als Erkenntniss der Kategorieen und Ideen in ihrer Reinheit ohne Beziehung auf das Reale, kann nur die selbständige Entwicklung jenes Vernunftinhaltes sein, wie er in unserm Geiste liegt; sie kann daher nur innerhalb der Erkenntnisslehre fallen, in keinem Sinne als Lehre von der Welt oder vom Wesen des Absoluten (als Metaphysik) betrachtet werden. Nur dadurch aber, dass die Erkenntnisslehre zugleich den ontologischen Inhalt vollständig in sich aufnimmt und zum Systeme der reinen, subject-objectiven Vernunftwahrheiten verarbeitet, kann sie zugleich Grundlage der rechten, besonnen einschreitenden Metaphysik werden. Sie beweist eben, wie der menschliche Geist, ohne seine Gränzen jemals überfliegen zu können oder zu wollen, dennoch innerhalb derselben, durch das Vermögen jener reinen Vernunft in ihm, des Eindringens in die objectiven Gründe der Erscheinungen fähig sei, und wie sich ihm darin eine unendliche Erkenntnissentwicklung darbiete. Unmittelbar auf die Welt der sinnlichen Erscheinungen angewiesen, vermag er dennoch dieselben bis zu ihren ewigen Gründen zu durchdringen; und wo auf diesem Wege ein Ewiges, als unbedingt und ursprünglich sich Ankündigendes entdeckt ist, da steht er auf heiligem Boden, da muss er die Selbstoffenbarung eines Göttlichen anerkennen, deren Inhalt er nun mit wissenschaftlichem Rechte zu einer objectiven Erkenntniss Gottes an der Welt und mittels der Welt zu verarbeiten vermag. Dies allein kann als eigentliche und vollständige Aufgabe der Metaphysik betrachtet werden; — wovon sogleich ein Weiteres! —

Damit bleibt auch über die zweite Frage kein Zweifel mehr, wie Erkenntnisslehre und Metaphysik innerlich zusammenhangen, wechselseitig sich bedingen, unterstützen und ergänzen? Schelling findet Schwierigkeit darin, mit dem Negativen an das Positive heranzukommen, d. h. von der blos ontologischen Potentialität zur realen Betrachtung der Dinge den immanenten Uebergang zu finden. Dieser Ueber-

gang kann jedoch selbst kein realphilosophischer sein, in welchem etwa die göttlich-kosmischen Potenzen sich widerspiegeln; — (dies eben ist das Recht jenes Missverstandes, den Schelling aus dem frühern System in seine letzte Entwicklung mit hinübergetragen zu haben scheint; denn bei solchen Behauptungen bleibt nur die Wahl zwischen Pantheismus oder einer trüben, unwissenschaftlichen Gnosis, die beide in der Wurzel getilgt werden durch die von uns aufgedeckte Unterscheidung) — sondern der Uebergang geschieht nur von einer Erkenntnissweise zur andern; es ist der Fortschritt vom reinen Begriffe zur concreten, den Begriff erfüllenden Weltbetrachtung. Wir können daher, ganz einer ältern Bezeichnung Schellings uns bedienend, diesen Uebergang mit seinen eignen Worten charakterisiren: „Ich will nicht das blos Seiende" (die Potentialität) „sondern ich will das Seiende, das ist oder existirt",*) wodurch er selbst darauf hindeutet, dass der Uebergang eigentlich doch nur ins Subject fallen könne, welches von der Evidenz des reinen Vernunftinhaltes ergriffen, aber nicht befriedigt, nunmehr der Betrachtung der Dinge sich zuwendet, um an ihnen in voller Lebenswirkung zu schauen, was es dort nur im blassen, schematischen Vorbilde erkannte.

Hiermit lässt auch für die „Metaphysik" — (von der nach meiner später gebildeten Ueberzeugung die „Ontologie" allerdings völlig abzutrennen ist) — die ihr zustehende Aufgabe rein und vollständig sich bezeichnen. Sie ist nicht Weltbetrachtung für sich, sondern in Bezug auf das in ihm sich offenbarende Absolute; sie ist nicht Lehre vom Absoluten in seinem an sich seienden Wesen, sondern in seiner Erscheinung an der Welt. Sie erkennt Eines am Andern und jedes nur in Beziehung auf das Andere. Hiermit sind einestheils schon principiell die erkenntnisstheoretischen Voraussetzungen abgewiesen, welche durch eine kritik- und besinnungslose Vorentscheidung uns einen trügerischen Begriff

*) Schelling's Vorrede zu Cousin etc. S. xviii.

von der Absolutheit unsers Erkennens vorspiegeln und zugleich damit einem ebenso ungeprüften Pantheismus uns gefangen geben. Anderntheils ist damit ein allgemein methodisches Princip zu Grunde gelegt, welches in keinerlei Weise der Metaphysik ein absonderliches oder künstlich verschrobenes Verfahren aufnöthigt, sondern welches ihr gemeinsam ist mit aller ächten und fruchtbaren Forschung; — das Princip, aus der Beschaffenheit der Folge auf das Wesen des noch unbekannten Grundes zurückzuschliessen. Wenn dasselbe durch ein Grundgesetz alles Denkens im unwillkürlichen Drange jeder Forschung sich bethätigt, so soll es in der Speculation gerade wissenschaftlich gerechtfertigt und erschöpfend durchgeführt werden. Aber auch in der Metaphysik als solcher ist dies ein längst eingeschlagener, nur noch nicht bis an's Ende verfolgter Erkenntnissweg: alle „Beweise vom Dasein Gottes" (den ontologischen ausgenommen, der jedoch aus diesem Grunde eben zu allen Zeiten stark angefochten worden) beruhen auf jenem Principe; und wenn wir ferner unter den Denkern der Gegenwart Umschau halten, wer von ihnen mit dieser Grundansicht über das Wesen der Metaphysik einverstanden sei: so begegnet uns, neben Krause, sogleich Schleiermacher, dem, nach unserm Urtheil, auch sonst das Anerkenntniss gebührt, richtiger und besonnener an Kants Forschungen angeknüpft zu haben, als mancher seiner andern Nachfolger. Wenn Schleiermacher behauptete und in seiner Dialektik es nachwies, dass die Idee des Absoluten im wirklichen Wissen unvollziehbar sei, dass sie nur ein „indirecter Schematismus" für dasselbe bleibe: so ist dies eine vollkommen richtige und in ihrer polemischen Beziehung zu gleichzeitigen Systemen sogar heilsame Einsicht. Dennoch ist sie unvollständig oder unentwickelt sogar nach seinen eigenen Principien. Denn anderntheils schärft er nachdrücklich ein, dass die Idee des transscendentalen Grundes in jedem einzelnen Wissen mitgesetzt werden müsse, indem sie der letzte Grund der Gewissheit

des Wissens, wie nicht minder im Wollen der Grund von der Gewissheit des Gewissens sei. Und indem Schleiermacher heraushebt, dass wir uns niemals Gottes als solchen oder als getrennt von der Welt bewusst werden können, gesteht er demungeachtet wenigstens mittelbar ein, dass wir vom Sein Gottes in der Welt und in uns allerdings wissen können, und ursprünglich, gleichsam bewusstlos, wirklich wissen. Denn das Sein der Ideen in uns, sagt er, ist ein Sein Gottes in uns; ebenfalls ist das Gewissen nach ihm ein solches Sein Gottes in uns. Da nun, nach seiner eigenen Behauptung, die Macht der Ideen und des Gewissens, die beharrliche Einheit in dem Wechselnden unsres Bewusstseins ist, so macht das uns eingeborne Sein Gottes unser eigentlichcs Wesen aus. Somit ist für Schleiermacher jenes Wissen des transscendentalen Grundes kein blos formales, leerschematisches, wie er es behauptet, sondern es erfüllt sich, der wahren Consequenz seiner eigenen Behauptung nach, im Erkennen der Welt und unsrer selbst mit einem bestimmten und scharf gekennzeichneten Inhalte. Derselbe ist ja eben der Inhalt der Ideen und der Gehalt des Gewissens, in welchen beiden Gebieten wir demzufolge eines göttlichen, in die Welt eingetretenen, aber eben damit uns erkennbar gewordenen Inhaltes gewiss sind.

Wenn ferner nach Schleiermacher die Philosophie lediglich Wissen von der Welt „Weltweisheit" zu sein vermag: so setzen wir hinzu, dass es einen Standpunkt der Weltbetrachtung geben könne, wo diese Weltweisheit selber im göttlichen Lichte, in dem an der Welt hindurchscheinenden Wirken Gottes sich verklärt. Ja der Trieb zu einem solchen Wissen liegt ahnungsvoll allem Erkennen zu Grunde: jeglicher begeisternde Reiz wäre dem menschlichen Forschen geraubt, wenn es nicht ein Göttliches, einen verborgen einenden Urgrund in den Erscheinungen zu entdecken hoffen dürfte.

Zum Glück brauchen wir indess mit dem Begriffe einer

solchen Wissenschaft nicht auf blosse, ungefähre Entwürfe, oder auf künftig auszuführende Versuche uns zu berufen. Unsere „speculative Theologie“, die freilich nach unsrer gegenwärtigen Ueberzeugung besser Metaphysik schlechthin genannt worden wäre, ohne dass dieser Mangel übrigens ihre Ausführung für sich selbst wesentlich zu beeinträchtigen vermöchte, ist der Versuch einer solchen metaphysischen „Weltweisheit“, wie sie seit Kant allein möglich, aber durch das richtig verstandene Resultat seiner Theorie sogar recht eigentlich gefordert ist: indess nicht blos durch das Ergebniss seiner Kritik der reinen Vernunft, sondern durch den Gesammtinhalt seiner Transscendentalphilosophie, vor Allem seiner Kritik der ästhetischen und der teleologischen Urtheilskraft.

Die Metaphysik, nach dieser Idee entworfen, ist von Seite des Gegebenen, welches ihr Ausgangspunkt bleibt, Lehre vom Universum, Weltzwecklehre: von Seite des absoluten Princips, in welches sie, durch Rückschluss vom Gegebenen auf seinen Grund, von allen jenen Ausgangspunkten immer tiefer eindringend, oder von da aus es immer concreter und wahrer definirend sich erhebt, ist sie speculative Theologie. Denn alle Universalthatsachen der Welt erweisen sich als Selbstbethätigungen (Offenbarungen) des göttlichen Princips in die Welt; — und die höchste Weltthatsache, — wir weisen sie in der Gottesliebe nach, — erzeugt auch die höchste, wahrste, reichste Definition Gottes. Die ganze Metaphysik kann daher als eine zusammenhangende Reihe von „Beweisen für das Dasein Gottes“ angesehen werden, welche vom abstractesten Beweise beginnt, — wir können ihn dem kosmologischen gleichstellen, indem er aus dem allgemeinsten Begriffe des Universums, als geschlossenen Totalität, auf die Einheit des Absoluten zurückschliesst, — und bis zum ethisch-religiösen Beweise des als heiligen Willen und ewige Liebe am Menschen sich offenbarenden göttlichen Geistes sich erhebt.

Dies sind jedoch keine Schulbeweise in gewöhnlichem Sinne; künstlich ersonnene Argumentationen eines in abgezogenen Begriffen forschenden Denkens. Wir werden vielmehr durch diese Betrachtung mitten in die grossen Weltergebnisse hineingestellt, von den universellsten des Kosmos bis in die tiefsten und geheimsten unsers eigenen Gemüths, die zwar alle längst gewusst worden sind, und gar nicht zweifelhaft sein können, aber unbezogen und darum unverstanden neben einander stehen. Hier werden sie auf ihren gemeinsamen Wesensgrund zurückgeführt, und dadurch in ihrem tief consequenten Zusammenhange begriffen. Die metaphysische Weltbetrachtung, wie sie von uns angestrebt wird, ist daher nur die letzte Besinnung über den Inhalt unsers Weltwissens, das nothwendige Zurückgehen von den vereinzelten Erscheinungen auf ihren innern Grund und eigentlichen Zusammenhang. Die Evidenz daher, die sie zu gewähren vermag, ist keineswegs blos eine logische, durch die Bündigkeit der Folgerungen zu erzwingende; der ganze Geist mit allen seinen Kräften und Erlebnissen nimmt an ihr Theil; er muss sie bestätigend Ja und Amen sprechen. Aber aus gleichem Grunde kann er auch kalt von einer in ihren Resultaten ungenügenden, wenn auch logisch gut gefugten Philosophie sich abwenden, wenn sie das ganze Wesen der Welt und des Menschen weder versteht noch befriedigt. Und dies ist nicht ein Abfall von den Bedingungen der Wissenschaft, eine Vermischung des Wissens mit dem Glauben; es gehört ganz nur zu den formalen Bedingungen, welche durch den hier sich darbietenden Gegenstand der Forschung geboten sind, indem das Absolute nur durch die reichste Auffassung der Welt, wie durch das tiefste Eindringen in uns selbst erkannt werden kann. Je mehr daher der Sinn für die Eigenthümlichkeit der Welterscheinungen sich aufthut, je inniger vor Allem die höchsten Thatsachen unsers Gemüths von uns erlebt werden, desto eindringender und reichhaltiger wird jene Erkenntniss, weil hier der gesuchte Begriff mit der Sache

zusammenfällt. Wenn die Wirkungen des göttlichen Geistes an unserm Gemüthe thatkräftig sich kund geben, so ist die Gewissheit von seinem Dasein zugleich miteingeschlossen, gleichwie wer der wohlthätigen Kraft der Wärme inne wird, an ihrem Vorhandensein nicht zu zweifeln vermag, wenn es ihm auch niemals gelingen kann, mit sinnlich-empirischem Auge die Wärme als solche zu erblicken, oder falls er es dennoch begehrte, von den Kundigen zurechtgewiesen werden würde.

Die Metaphysik daher, wenn sie über jene Thatsachen hinaus einen „Beweis" für das Dasein Gottes erbaut, bringt nur dadurch in uns zur Besinnung und Anerkenntniss, was deren wahre Bedeutung ist; denn nicht Gott ist es, der sich in der Welt verbirgt oder dessen Dasein an sich ungewiss bliebe, sondern wir selbst sind es, die nicht gründlich zu denken gewohnt sind. Und so ist die Philosophie, die Metaphysik in unserm Sinne, kein absonderliches Beginnen oder ein zufälliger Geistesluxus, sondern das allgemein menschheitliche Vollbringen, den Geist von allen Anknüpfungspunkten der Erfahrung aus zu jenem Grunde und Ursprunge derselben denkend zu erheben, wie die Religion durch Bildung der Gesinnung und des Willens es versucht. Bleibt jedoch das Höchste in uns, was uns auch Gott am Eigentlichsten offenbart, für uns selber ein Unerlebtes oder Unbeachtetes: so mögen wir zwar genöthigt werden, jenem Denkverfahren eine gewisse formale Consequenz zuzugestehen, während doch die innerlich ergreifende Evidenz uns fern bleibt. Gott ist dann zwar erwiesen für uns, aber nicht innerlich gewusst oder geglaubt, indem die geistige Thatsache, welche seine eigentlichste Wirkung uns enthüllt — wir nennen sie Religion, lebendigen Glauben — gleich ursprünglich todt und unentwickelt in uns geblieben ist. Desshalb gehört zum Philosophiren nicht blos logischer Enthusiasmus oder analytischer Scharfsinn; sondern gleich dem Dichter bedarf es der Philosoph, alle Höhen und Tiefen des menschlichen Wesens in sich durchzuempfinden und keinem Gefühle, keinem Geistes-

standpunkt fremd zu bleiben; denn jeder enthält oder erzeugt sein eigenthümlich Wahres. Dies gilt jedoch ganz gleicher Weise auch vom Verständnisse eines bestimmten philosophischen Systems: nur Die können selbständig und mitverstehend seinen Sinn sich aneignen, welche sich geistig zu den Prämissen seiner Weltanschauung emporentwickelt haben. Und an dieser Schwierigkeit des absoluten Nichtverstehens oder des schwächern und unvollkommenen Sichaneignens sind, man muss es sich gestehen, gerade die tieferen speculativen Lehren allezeit zu Grunde gegangen. Man nimmt historische Notiz von ihnen und lässt im Uebrigen sie stehen.

Vielleicht ist es ungeziemend, eine gleiche Klage oder gleiche Besorgniss für die vorliegenden Untersuchungen laut werden zu lassen; doch steht der Verfasser lange genug vor dem wissenschaftlichen Publicum, um darüber Erfahrungen gemacht zu haben. Er kann bei aufrichtigster Selbstprüfung nicht finden, dass sein Hauptwerk, die „speculative Theologie“, deren Inhalt auch am Meisten in die gegenwärtige Schrift ergänzend eingreift, nach ihrer eigentlichen Absicht und tieferen Intention bisher die rechte Prüfung und Würdigung erfahren habe. Unterdessen tröstet er sich damit, dass es den ihm verwandten Forschern nicht besser ergangen zu sein scheint.

Jener eben angegebene Gesichtspunkt ist es nun auch, welchen die nachfolgende Untersuchung über das zweite Hauptproblem, die individuelle Fortdauer, geltend zu machen sucht; und dies vor Allem möchte der Schrift noch jetzt in diesen Theilen einigen Anspruch auf Beachtung geben. Sie bekämpft auch in Betreff dieser Frage ganz berechtigt, wie es uns noch immer scheinen will, jedes Gebahren mit blos abstracten Begriffen, vor Allem mit fertigen metaphysischen Voraussetzungen und Hypothesen, welche an den Begriff der Seele und an die Entscheidung über jene Frage blos äusserlich herangebracht werden, statt einfach zu fragen, was ihr eigenes scharf beobachtetes Wesen uns darüber an die Hand giebt.

Die Seele ist keine metaphysische Kategorie, sondern ein sehr reichhaltiges Erfahrungsobject: die Fortdauer oder Nichtfortdauer derselben ist daher auch keine metaphysische Wahrheit oder von dort aus zu entscheiden, sondern nur Gegenstand einer empirischen Untersuchung und Beweisführung, geschöpft aus dem erfahrungsmässigen Wesen der Seele selbst. Ist die Seele an sich endlich sterblicher Natur, so wird sie dies von selbst verrathen durch ihre durchaus nur im irdischen Dasein aufgehenden, und darin ihr Ziel findenden Anlagen, Triebe und Verrichtungen. Ist sie ewiger Natur, gehört sie ihrem eigentlichsten Bestande nach einer übersinnlichen Ordnung von Ideen und Offenbarungen an, so wird sie auch davon ein unverkennbares Zeugniss ablegen: — in ihrer ganzen geistigen Grundanlage, wie nicht minder in dem Bewusstsein, das sie von ihrer Unvergänglichkeit hat. So musste uns auch in der folgenden Untersuchung der universale Menschheitsglaube an dieselbe von vorzüglicher Bedeutung werden — indem man seine Entstehung psychologisch gar nicht anders erklären kann, denn als ein — dem sinnlichen Verschwinden des Menschen im Tode gegenüber — höchst paradoxes Festhalten an der Selbstgewissheit der Person von ihrer Unverwüstlichkeit. Ueberhaupt kann die rechte Beweisführung hiernach gar nicht darauf gerichtet sein, durch irgendwelche metaphysische Gründe die absolute Nothwendigkeit jener Thatsache darzuthun, deren Gegentheil dann ein logischer Widerspruch wäre; — einen solchen Beweis giebt es nicht, und vermag es nach der ganzen Natur der Sache nicht zu geben: — er kann nur darin bestehen, die scheinbar damit widerstreitenden Thatsachen, das Phänomen der Vergänglichkeit und des Todes zu erklären, und es in seiner völligen Nichtigkeit aufzuweisen für das innere Wesen der Seele. Dieser Beweis in seiner negativen Haltung hat dennoch den vollständigen positiven Erfolg: er räumt aus der verdüsterten Vorstellung des Menschen hinweg, was ihn eigen-t

lich hinderte, jener ursprünglichen Zuversicht vertrauend sich hinzugeben.

Diesen für die damalige Zeit schlechthin neuen Gesichtspunkt bei der ganzen Frage vertritt nun unsere Schrift den wohlmeinenden Bemühungen Göschels gegenüber, aus blos metaphysischen Begriffen und allgemeinen Kategorieen etwas einem Beweise für die Unsterblichkeit Aehnliches zu leisten; und hierin hat sie, wie es scheint, ihre Wirkung nicht verfehlt. Nach der entgegengesetzten Seite hin, nämlich gegen den aus gleichen Prämissen geführten pantheistischen Sterblichkeitsbeweis sich zu richten, hat sie damals keine Veranlassung gefunden, weil dieser erst später, am Entschiedensten und Bündigsten von Strauss vorgebracht worden ist*). Wir waren verpflichtet auch nach dieser Seite hin das ganze methodologische Princip in dieser Frage zu prüfen; dies ist in einem spätern, unserer „Zeitschrift für Philosophie" einverleibten Aufsatze geschehen, welchen wir für angemessen hielten, um die Actenstücke über die ganze Frage vollständig zusammenzustellen, hier am Schlusse des Werks im „ersten Anhange" wieder abdrucken zu lassen.

Im „zweiten Anhang" erlauben wir uns dem Leser das Fragment einer frühern Jugendarbeit wieder vorzuführen, in welchem die ersten Keime der auch hier zu Grunde liegenden Weltansicht niedergelegt sind, welche die späteren Schriften des Verfassers wissenschaftlich ausgebildet haben. Sein Werth besteht vielleicht nur darin, dafür Zeugniss zu geben, wie der Verfasser über alle Hauptfragen zu allen Zeiten mit sich einverstanden geblieben, eben weil diese Ueberzeugung nichts Ueberkommenes oder Angelerntes, sondern die ursprüngliche Anschauungsweise seines geistigen Wesens war.

---

*) In seiner „christlichen Glaubenslehre", 1841. Bd. II. §. 109. 110., worin auch auf die gegenwärtige Schrift bestimmt Bezug genommen wird.

II. Seelensubstanz und Materialismus.

Bei der Frage nach dem Wesen der Seele, wie sie am Schlusse des vorigen Abschnitts angeregt wurde, müssen wir sogleich zu einem scharf ausgeprägten Realismus uns bekennen. Er beruht auf unserer Grundansicht vom Raume und der Zeit, als den beiden von einander unabtrennlichen Verwirklichungsformen schlechthin alles Realen, des bewussten wie des bewusstlosen: — nicht aber in dem Sinne, wie wenn Raum und Zeit, sei es subjectiv, sei es objectiv zu fassende, für sich bestehende leere Formen wären, in welche das ursprünglich raum- und dauerlose Reale erst hineinträte, um nun von Aussen her jene raum-zeitlichen Bestimmungen zu erhalten, die sein eignes Ansich eigentlich Nichts angehen: — so bekanntermassen hat Kant seinen eignen, sonst unumstösslichen Beweis von der Apriorität des Raumes und der Zeit gedeutet und dadurch missverstanden; — sondern in dem Sinne ist der Begriff ihrer Apriorität zu fassen, dass beide der unmittelbare Effect der Selbstverwirklichung des Realen sind, und insofern sogar das Apriorische κατ' ἐξοχήν genannt werden können, indem sie schlechthin unabtrennlich bleiben von jeder, in ihrem eigenthümlichen Dasein sich behauptenden (realisirenden) Substanz.

Desshalb sind auch Aus-Dehnung und Dauer (Zeiterfüllung) im tiefsten Grunde unabtrennlich von einander: die unmittelbare doppelseitige Folge des beharrlichen Sichbehauptens (Substantiirens) jedes Realen in seinem Wesen. Dies gilt nun folgerichtig, ja in eminenter Bedeutung, auch von der Seele; sie ist zwar nicht ausgedehnt im Sinne eines todt beharrenden Nebeneinander von Theilen, wie man die Körperphänomene empirisch auffasst, und dies daher für die einzige Art räumlicher Existenz zu halten pflegt. Wohl aber ist uns die Seele eine Sich ausdehnende, in Raumwirkungen realisirende substantielle Einheit, welche,

eben als diese Einheit, ihre Raumunterschiede überwindet in ihrer trennenden Bedeutung. Sie ist nicht im Raume als Theilbares (Körperphänomen), wohl aber ein Raumsetzend-erfüllendes (reales Wesen) und zugleich in seinem Raumunterschiede untheilbar wirkendes, als Einheit in ihnen allgegenwärtiges Wesen (sich organisirende seelische Macht). Wie wir in einem demnächst erscheinenden grössern Werke über Anthropologie zu zeigen suchen, sind allein diese Begriffe im Stande, das Verhältniss von Leib und Seele im Allgemeinen nicht nur, sondern auch in den einzelnen Problemen, die damit im Zusammenhang stehen, gründlich aufzuhellen. Man wird ihnen vielleicht, nach dem seltsamen Vorurtheile, alles das für materiell zu halten, was unter Raumbedingungen wirkt, mit dem Verdachte des Materialismus entgegentreten. Diesen falschen Argwohn müssen wir ertragen, bis man sich an das scheinbar Befremdliche dieser Lehre gewöhnt hat, wo man sodann finden wird, dass sie das kräftigste Gegenmittel und die definitive Widerlegung alles Materialismus, — aber auch alles blossen Spiritualismus enthalte.

Jenen wichtigen Begriff von der raumsetzend-überwindenden (organisirenden) Kraft der Seele hat nun die nachfolgende Schrift besonders nach der Seite ausgebildet, um die gänzliche Nichtigkeit des Todes für die Seele zu zeigen, die ihn als Moment des Lebensprocesses aus sich selber setzt, nicht in ihm untergeht oder sich verliert. Damit werden aber auch zugleich die gewöhnlichen Vorstellungen von der Fortdauer ihrer nebulosen Unbestimmtheit entkleidet. Indem wir nach allen Seiten zeigen, dass die Seele im Sterben schlechthin Nichts von dem verliert, was zu ihrem Wesen gehört: so behält sie vor Allem auch jene organisirende Macht, kraft deren sie während des Lebens in einem sichtbaren Leibe sich darstellte und zugleich dann in diesen äussern Organismus ihre geistige Eigenthümlichkeit immer tiefer einbildete. Nach dem Tode, d. h. nach dem Fallenlassen dieser Sichtbar-

keit, besitzt sie nicht weniger jenes Vermögen, da der Tod sie dessen nicht berauben kann, der selbst ihr Werk und Erzeugniss ist. Auch in dem künftigen Zustande daher vermag sie nicht weniger ihre Raumgestalt (ihr εἴδωλον) aus der Eigenthümlichkeit ihres Innern herauszusetzen, wie im gegenwärtigen Leben, wo sie nicht nur in ihrer äussern Leiblichkeit gegenwärtig ist, sondern auch durch Geberde, Haltung, Gewohnheit und Uebung unablässig ihren geistigen Charakter durch die äussere Stofflichkeit ihres Leibes hindurchscheinen lässt und so recht eigentlich einen geistigen Leib in jenem sich erbaut, der mit seiner Stofflichkeit Nichts gemein hat, durch Beseitigung derselben daher auch nicht alterirt werden kann. Unsere „Gestalt" nach dem ganzen innerlich und äusserlich ihr eingelebten Besitze, das eigentlich Persönliche, nehmen wir mit hinüber; die äusserliche Entleiblichung entzieht es nicht, sie vereinfacht, substantiirt es nur.

Jeder Unbefangene und Einsichtige wird bekennen müssen, dass diese Sätze einen immer höhern Grad innerer Wahrscheinlichkeit gewinnen, je mehr man erwägt, dass sie ganz auf empirischem Wege, ohne Sprung und Lücke, an das Gegebene anknüpfen, um auf dem festen Boden der Analogie stehend im gegenwärtigen Dasein die feuerbeständigen Spuren des künftigen nachzuweisen. Es ist kein metaphysisch-abstracter, lediglich in Allgemeinbegriffen sich bewegender Erweis; es ist ein empirischer, zugleich einer unendlichen Steigerung fähiger, weil wir, einmal aufmerksam gemacht auf diesen Erkenntnissweg, Thatsachen ihm einreihen können, die vollkommen vereinzelt dastanden oder geflissentlich unbeachtet blieben, die aber nunmehr unerwartete Bedeutung erhalten. Der weitere Umstand nämlich wird fürwahr jene Lehre nicht schlechter machen, dass sie nachweislich an den allgemeinen Menschheitsglauben sich anschliesst, ja dass eine Menge von Thatsachen, vor denen die bisherige Wissenschaft und die gewöhnliche Aufklärung entweder vornehm ignorirend oder mit scheuem Stutzen vorübergeht, von hier aus be-

trachtet einen einfachen Aufschluss und eine natürliche Erklärung finden. Es ist eben jener allgemein verbreitete und durch das Christenthum nicht aufgehobene, sondern bestätigte Glaube an die noch fortdauernde solidarische Verbindung der Gestorbenen mit den Lebenden, an das noch nicht gelöste Band zwischen beiden. Dieser trotz alles Kampfes der Aufklärung gegen denselben hartnäckig sich behauptende, jetzt, wo wir dies schreiben, sogar in der abenteuerlichsten Carricatur wieder auftauchende Glaube muss doch ursprünglich auf Thatsachen, auf factische Erweisungen sich gründen. Natürlich kann es uns nicht einfallen, dem gemeinen Wahne der Geistererscheinungen das Wort zu reden, der nur auf einem Missverständniss ganz anders zu deutender Thatsachen beruht. Vielmehr zeigt unsere Theorie den absoluten Widerspruch der Annahme, dass mit dem gewöhnlichen Sinnenapparate, welcher durchaus nur den Gesetzen der phänomenalen Welt entspricht, Perceptionen unsinnlicher Wesen gewonnen werden sollen. Wohl aber ist dadurch die weitere Annahme nicht ausgeschlossen, die freilich erst durch eindringende und von Kritik geleitete Beobachtung sich entscheiden lässt, dass in uns Allen eine Anlage zur Perception unsinnlicher, d. h. den Horizont unseres gewöhnlichen Empfindens übersteigender Verhältnisse vorhanden sei, die unter gewissen Bedingungen eben so entschieden ins Bewusstsein treten muss, — wenn nämlich die sinnliche Perception, das ganze leibliche Empfinden und leibliche Wollen der Seele gebunden, oder, was dasselbe bedeutet, wenn die enge Verbindung der Seele mit dem äussern Leibe gelockert ist; — als überhaupt ein höherer Zustand des Lebens allemal dann eintritt, wenn die niedern Functionen desselben sich in Gebundenheit befinden.

Man wird gestehen, dass dies ganze Gebiet der Vision, allgemeiner der Ekstase, eine eigentlich wissenschaftliche Behandlung noch zu erwarten habe: — wir setzen den Grund hinzu, weil der rechte Gesichtspunkt dafür noch nicht gefunden

war, der unsers Erachtens allein in dem erwähnten Verhältniss der Seele zu ihrem äussern Leibe gegeben sein dürfte. Das angeführte anthropologische Werk wird versuchen, aus dem bezeichneten Gesichtspunkte eine umfassende Theorie jener wichtigen und höchst mannigfaltigen Erscheinungen zu entwerfen, welche dadurch vielleicht mit grösserem Rechte, als es bisher geschah, zum Range wissenschaftlicher Thatsachen erhoben werden dürften.

Als das vorliegende Werk zuerst erschien, wäre es nicht am Ort gewesen, der materialistischen Lehren zu gedenken, die damals, und zwar mit Recht, einer völlig überwundenen Bildungsstufe anzugehören schienen. Die Zeit und ihr Urtheil sind seitdem andere geworden; und nunmehr wird es unabweislich, den Kampf gegen jene ausdrücklich aufzunehmen. Dies ist von uns an einem andern Orte geschehen*) und es muss gestattet sein, hierüber auf die angegebene Abhandlung zu verweisen. Dennoch ist der Materialismus, von dessen überhandnehmendem Einflusse auf die wissenschaftliche Denkweise und die Stimmung der Gebildeten immer entschiednere Zeichen hervortreten, in Wahrheit nur furchtbar als polemische Macht, so lange er seine Protestationen gegen einen ganz ungenügenden Dualismus wendet, gegen die Vorstellung, dass die Seele eine abgesonderte Substanz neben oder ausser ihrem gleichfalls selbständigen Leibe, dass sie irgendwo in ihm ihren „Sitz", oder in einem bestimmten Theile desselben ihr ausschliessliches „Organ" habe, kurz, dass das Aussereinander beider Substanzen die bezeichnende Bestimmung für dies Verhältniss sei. Ehe nicht diese ebenso begriffs- als erfahrungswidrige Hypothese gründlich ausgerottet ist, wird man allerdings immer zu befürchten haben, von den Einflüssen materialistischer Denkweise überwältigt

---

*) „Die Seelenlehre des Materialismus, kritisch untersucht von J. H. Fichte: erster und zweiter Artikel" in der Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. Bd. XXV. 1854. 1s u. 2s Heft.

werden zu können. Wer jedoch dieselbe vollständig in sich beseitigt hat, kann im Materialismus nur einen jener untergeordneten Irrthümer erblicken, welche als Bildungskrisen der Zeit vorübergehende Wichtigkeit erhalten, den grossen Gang der Wissenschaft und der Gesammtbildung aber nicht zu stören vermögen. Und auch in dieser Beziehung darf gegenwärtige Schrift hoffen, zeitgemäss wieder zu erscheinen, als sie eine Ansicht erneuert zur Geltung bringt, vor der jene untergeordneten Gegensätze von selbst verschwinden.

Im Spätherbst 1854.

J. H. Fichte.

Die

Idee der Persönlichkeit

und

der individuellen Fortdauer.

„Das Liebste, und das sind doch unsere Ueberzeugungen, muss Jeder im tiefsten Ernste bei sich selbst bewahren; Jeder weiss nur für sich, was er weiss; — wie er es ausspricht, sogleich ist der Widerspruch rege, und wie er sich in Streit einlässt, kommt er in sich selbst aus dem Gleichgewicht, und sein Bestes wird, wo nicht vernichtet, doch gestört."

Göthe's Wanderjahre, Werke 22. *S.* 181.

Gleich im Beginne seiner Schrift kann der Verfasser nicht bergen, dass sie, nicht zwar ihren Gehalt, wohl aber ihre gegenwärtige Form und Abfassung einer äusserlichen Anregung verdankt. Der ideenreiche Aufsatz C. Fr. Göschels, mit welchem die diesjährigen Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik eröffnet werden,*) gab diesen nächsten Anlass. Bei einiger Erwägung seines Inhalts schien sich mir nämlich zu ergeben, dass unter den „Gegnern" Hegelscher Philosophie, deren daselbst erwähnt wird, und vor welchen die Lehre zu schützen, als Hauptzweck der Abhandlung erscheint, vornehmlich wohl ich selbst gemeint sein möge. Irgend Jemandem muss das dort Gesagte doch gelten! Habe ich nun — meines Wissens allein oder doch zuerst — gerade in solcher Wort- und Gedankenfügung die gegnerischen Einwendungen ausgesprochen, wie sie daselbst (S. 11—12.) angeführt werden: muss ich, selbst abgesehen davon, meine eigentliche Meinung über das beurtheilte System darin wiedergegeben finden; so erwächst mir dadurch das Recht zugleich und die Verpflichtung, den Inhalt jenes Aufsatzes näher auf mich zu beziehen und die mir zugedachte Belehrung, sie benutzend oder berichtigend, zu weiterer allgemeiner Verständigung anzuwenden. Und indem die Göschelsche Abhandlung in der That dem Mittelpunkte des Angriffs entgegentritt, und so mir die Annehmlichkeit gewährt, überhaupt nur einmal auf die Sache gründlich und einsichtig eingegangen zu sehen: so deutet schon das gewählte Motto meiner Schrift darauf hin, dass ich nicht um Widerspruch zu erheben oder neuen hervorzurufen, das Wort nehme. Des

*) Januar 1834. Erster Artikel: Nr. 1—3. Zweiter Artikel: Nr. 17—19.

haltungslosen Geredes von jeder Seite haben wir genug vernommen; und wie es sich mit dem neu aufgesteckten Licht auch verhalte, den höchsten Dank jedes Wissenschaftlichen verdient unser Verfasser, dass er auch von dorther die Stagnation unterbricht, und neues Interesse wie neue Ideen in die Verhandlung bringt.

Zugleich bot mir persönlich noch ein anderer überraschender Umstand dringendere Veranlassung, jenes Wort auf mich zu beziehen. Was nämlich Göschel uns hier als den wahren Geist und Inhalt der Hegelschen Philosophie zu verkündigen beginnt, und was wir Andern freilich — Schüler wie Gegner — darin noch nicht entdecken konnten; — es besteht gerade in demjenigen, was der Unterzeichnete, in den nämlichen Schriften, welche die angeführten polemischen Sätze enthalten, als den höhern, über jenes System hinausführenden Standpunkt dargestellt und wissenschaftlich auszuführen angefangen hat. Es ist nicht nur dieselbe Grundansicht; es sind, wie die nachherige Vergleichung zeigen wird, fast dieselben Sätze, ja dieselbe Wortfassung derselben dort und hier, die bei Göschel in Form einer gelegentlichen Abhandlung freilich nur aphoristisch und andeutungsweise hervortreten können. Indem wir uns nun völlig mit ihm einverstanden zu erklären, und in dieser Gemeinschaft einer tiefen und freimachenden Grundwahrheit ihn zu begrüssen unbedenklich geneigt sind; wird uns diese Freude einiger Maassen durch die Betrachtung gestört, dass er selbst vielleicht an diesem Einverständniss Anstoss nehmen, ja nach dem Rechtstitel unseres Besitzes solcher Einsichten ausser und trotz Hegelscher Philosophie uns fragen möchte. Ihm selbst nämlich scheint wenigstens bis jetzt — wir wissen es von sonsther — die Philosophie schlechthin dergestalt personificirt und Fleisch geworden im Hegelschen Systeme, dass ein solches Bedenken wohl zulässig wird.

Dürfte nun Göschel nach seiner gegenwärtigen literarischen Stellung und bei unverkennbarem geistigem Ueberge-

wichte als Haupt und Vormund seiner Schule, überhaupt als anerkannter Ausleger der Philosophie des Meisters dastehen, welchem die Andern schon wieder nachzusprechen sich anschicken: so erwächst aus dieser neuen Wendung der Sache vor den Augen des Publicums für den Verfasser dieser Schrift, ohne seine Schuld, ein so complicirtes Verhältniss zu der immer vieldeutiger sich gestaltenden Hegelschen Philosophie, dass er seinerseits eilen muss, an den ursprünglichen Stand der Dinge zu erinnern. Gleichwie es nämlich bei verwickelten Kriegsoperationen wohl begegnet sein soll, dass die Stellung der Angriffs- und Vertheidigungsfronten völlig sich umkehrte, und der Angreifende das feindliche Land im Rücken hatte, während der Vertheidiger von Aussen her gegen ihn eindrang: so ist ganz etwas Aehnliches hier begegnet. Nach obigen Erläuterungen nämlich bin ich Hegelianer, ohne es selbst zu wissen oder mindestens es bekennen zu wollen, und das System zu widerlegen meinend, nehme ich Waffen und Kraft nur aus ihm selber gegen ein missgeschaffenes Phantom; während Er der bitterste Gegner dessen erscheint, was bisher mir und vielen Andern für Hegelsche Philosophie gegolten. So widerlege ich thöricht, was ich nicht gefasst, und suche, eben so thöricht, an dessen Stelle zu setzen dasjenige, was gerade im Widerlegten allein vorhanden ist. Schuld all dieses Unwesens ist aber immer wieder das leidige, überall verbreitete — „Missverstehen“!

Nun braucht Einem am Rechthaben oder Behalten nicht so viel gelegen zu sein, um blos desshalb die Feder anzusetzen. Auch wird ein Jeglicher, der eingesehen hat, wie in jedem wahrhaftigen Denker oder Dichter, ja in jeder bedeutenden Persönlichkeit recht eigentlich eine Unendlichkeit der Betrachtung vorliege, in dieser Sphäre, selbst auf die Gefahr hin, Missverstand bekennen zu müssen, jeder frischerzeugten Einsicht und Belehrung offen stehen. Anders verhält es sich freilich mit einem vollständig ausgeprägten Geisteswerke, vor Allem mit einem in strenger Gedankenfolge dargelegten

Systeme der Philosophie: hier muss Jeder wissen, ob er verstanden oder nicht; Jeder kann darüber vollständig mit sich in's Reine kommen, und die Behauptung: ich allein habe verstanden, ist Unbedachtsamkeit oder gröbliche Anmassung. Seltsam genug soll es nun dennoch das Loos jener Philosophie gewesen sein, trotz aller bisherigen Erläuterungen fast allgemein missverstanden zu werden; denn — „nicht blos bei den Gegnern, sondern zum Theil in der Schule selbst ist das System durch die gröbsten Missverständnisse entstellt und verdunkelt worden.“ (A. a. O. S. 9.)

Wie es sich mit den neuen Eröffnungen im Vergleich zum Systeme selbst verhalte, wird sich zeigen: dennoch sind darin Sätze von so entscheidender Wichtigkeit anerkannt und so ausdrücklich dargelegt, dass wir ihnen beizutreten und unsere Einstimmung fast in Allem an den Tag zu legen nicht umhin können. Dadurch schwindet jedoch, was die Tendenz und Absicht des vorliegenden Aufsatzes betrifft, — auch äusserlich die Differenz zwischen Göschel und uns fast zum Unwesentlichen. Wir selbst haben immer behauptet, dass es nicht auf Widerlegung oder Beseitigung jenes Systems abgesehen sei, — denn eine nur wahrhaft speculative Philosophie lasse sich gar nicht widerlegen im gewöhnlichen Sinne, — sondern auf weitere Ausbildung und Ergänzung desselben durch die, in ihm zwar enthaltenen, aber noch nicht völlig entwickelten Begriffsmomente. Aber auch Er bezeichnet es als die Aufgabe seiner Abhandlung und überhaupt wohl seines wissenschaftlichen Lebens, diese Philosophie „im Ganzen und Einzelnen aus ihr selbst weiter zu fördern und zu erfüllen,“ (S. 11.) wonach es scheint, dass sie selbst seiner Meinung nach bisher noch nicht vollendet, noch unentwickelt nach wesentlichen Bestimmungen, geblieben sei.

Käm' es daher auf Namen an, so würde ich, wie Herbart etwa sich Kantianer vom Jahre 1828 genannt hat — mit noch mehr Recht mich zu einem Hegelianismus des Jahres 1832 bekennen können, wobei freilich zum Anstoss aller

Reinen und Ausschliesslichen hinzuzufügen ist, dass ich ebenso nach Kant, Jacobi, Schelling zu nennen wäre, indem meine Philosophie überhaupt das vereinzelt Ausgebildete organisch zusammenfasst und durcharbeitet, wofür die Platten freilich nur den Namen des Synkretismus oder der Eklektik in Bereitschaft haben. Dennoch bewahrt mich die wissenschaftliche Einsicht von dem Wesen der Philosophie eben damit auch vor der hergebrachten Thorheit, ein sogenanntes neues System oder eine ausschliessende Schule anzustreben. Dergleichen wird schon für die nächste Folgezeit nicht mehr möglich sein, und von so beschränkten Vorstellungen gründlich und aus Einsicht zu heilen, dürfen wir als einen nicht unwesentlichen Nebenerfolg unserer Ansichten bezeichnen. —

Hiermit ist aber nur die Eine Seite meines Verhältnisses zum Verfasser dargelegt; die andere, ungleich wichtigere ergibt sich aus folgenden Betrachtungen. — Nichts ist misslicher, als die Bestimmtheit und das Charakteristische der einzelnen speculativen Standpunkte zu verwischen; denn gerade in der Schärfe dieser Unterscheidung liegt die orientirende Klarheit der Einsicht und das weitertreibende Princip, der Lebenskeim derselben. So ist eine der tiefsten, entwicklungsreichsten Philosophieen der neuern Epoche, die Leibnitzische, fast ohne Wirkung auf die Folgezeit geblieben, weil sie, gleich Anfangs vom Urheber unter mancherlei Accommodationen dargestellt, von Wolff nachher vollends in dem trockenen Niederschlage seines Begriffsformalismus getödtet und eingesargt wurde. Noch bedenklicher erscheint mir aber für eine Philosophie, wenn der popularisirende Enthusiasmus sich derselben bemächtigt, wenn man sie mit anderweitigen Lieblingsmeinungen zu versetzen und aufzufrischen versucht. Nun weiss man Alles in Allem wiederzufinden; nun redet Göthe wie Hegel; und die Bibel vollends, wie Alle, und soll zu Jedem Handreichung thun und den Segen sprechen! — Kaum hätte fürwahr der noch frischkräftige, nicht durch mancherlei optimistische Rücksichten geleitete Hegel zuge-

geben, die natürliche, zur Sache gehörende Herbheit seiner Philosophie dergestalt abgesüsst und mit allerlei Beiwerk nach den Modegefühlen der Zeit versetzt, umhergeboten zu sehen, wenn er nicht selbst zuletzt sich von dem Irrthume hätte hinreissen lassen, äussern Einfluss seiner Lehre gewinnen zu wollen, um Allen Alles zu sein. Das Grosse und Auszeichnende derselben, wie es besonders in seiner Wissenschaft der Logik und Rechtsphilosophie, den beiden Ecksäulen und Ehrenpfeilern des Systemes, ebenso dahin gehörig als bewundernswerth hervortritt, ist die Scheidekunst des Begriffes, die auch das Verwickeltste und Verwandteste unablässig sondernd zerlegt; die unerbittliche Schroffheit der Bestimmungen, welche ohne Hass und Liebe, ohne Affect und Antheil der reine Rechtsausspruch des Begriffes vollzieht. Da mit Gemüthlichkeiten einzufallen, oder seinen sonstigen Neigungen geistreich zu indulgiren, wo der reine Logismus seine Rechnung vollzieht, scheint uns ausser allem Gleise. Hier nun vergebe uns der treffliche Verfasser, wenn wir ihn nicht freisprechen können, in mancher frühern Schrift dieser Gattung von Darstellungen Vorschub gethan zu haben. Jetzt ist ein entscheidender Wendepunkt in ihm eingetreten, und damit auch ohne Zweifel ein freierer Ueberblick seiner bisherigen Laufbahn. Er ist, wie zu erwarten war, durch Hegel über Hegel hinausgeschritten: warum will er nicht auch bekennen, auf eigene Gefahr und Rechnung fortzuphilosophiren, da er es factisch doch schon thut? Wesshalb überhaupt noch immer die kleinlich ängstliche Rücksicht, ob etwas Hegelisch sei oder nicht, ob es mit den Paragraphen stimme, da er sich doch schon in deutlichem Widerspruche mit denselben befindet? Oder wäre dies die einzige Form der Pietät und Dankbarkeit? — Wir glauben den speculativen Heros besser zu ehren, wenn wir scharf abscheiden und deutlich würdigen, worin er in Wahrheit einzig dasteht und unübertroffen. Darin aber liegt das Grosse seiner Erscheinung und seine Wichtigkeit für die Gegenwart: was der Begriff, das aprio-

ristisch Nothwendige und sein Dialektik für sich selbst zu bieten vermag in der Philosophie, dies entscheidend und für immer gezeigt zu haben, damit aber auch die absolute Gränze dieser Erkenntnissart nicht minder klar zu bezeichnen. Um das Wirkliche jedoch zu erklären, welches überall und jederzeit einen nur durch Erfahrung zu erfassenden Ueberschuss enthält über die blos metaphysische Nothwendigkeit, bedarf es auch einer andern Methode, als der rein aus sich selber sich entwickelnden Dialektik, und ganz anderer höchster Principien. Das mehr als blos Nothwendige in den Dingen kann in letzter Instanz nur aus einem absoluten Willen, aus den Ideen der Persönlichkeit und Freiheit begriffen werden. Dies ist der neue, durch das Hegelsche System gerade nothwenig gemachte Standpunkt.

Was hilft es demnach unserm Verfasser, wenn er, wie hier geschieht, die Urpersönlichkeit Gottes oder die individuelle Unsterblichkeit nach der Methode des adoptirten Systems zu beweisen sucht? Dies sind nicht mehr apriori nothwendige Begriffe, sondern in bestimmtestem Sinne durch Erfahrungsforschung zu ergründende Wahrheiten. Bei allem Scharf- und Tiefsinne daher, bei der unläugbaren Geschicklichkeit seines Verfahrens fällt doch das Mangelhafte des vorausgesetzten Begriffsapparates zu deutlich in die Augen, und jeder Schritt, jeder etwas kühnere Vorgriff verwickelt ihn in so offenbare Widersprüche und Incongruenzen mit den anerkannten Sätzen des Systemes, dass seine Deductionen schwerlich, weder den bisherigen Anhängern, welche sich dennoch darauf hin der gröbsten Missverständnisse bezüchtigt sehen, noch den Andern ein Genüge thun dürften. Vielmehr sind in jener Abhandlung Grundwahrheiten dargelegt, die, wenn Ernst mit ihnen gemacht, wenn sie wissenschaftlich erkannt werden sollen, eine völlige Umgestaltung auf das System üben müssen, gerade in seinem charakteristischen Nerv- und Wendepunkte. Sie zersprengen das Gefäss, in welchem er bisher sie bergen zu können meinte. Ist ihm

Gott in der That das höchste Individuum, (S. 20.) die absolute Persönlichkeit, Gott-Ich; ist die Welt mithin Creation, That des urdenkenden Verstandes und Willens in Gott; — ist dies für unsern Verfasser nicht blos eine Accommodation, ein Herabsinken zur Sphäre der Vorstellung, sondern als wörtlicher Ernst zu nehmen, woran keineswegs zu zweifeln: so ist damit der ganze dialektische Umkreis Hegels durchbrochen und überflügelt. Das Ergebniss der Logik, ihr Verhältniss zu den concreten Theilen der Natur- und Geistphilosophie, die Lehre vom absoluten Geiste, an's Ende des Systemes gebracht, alles Dies genügt nicht nur nicht mehr, sondern es wird sogar falsch, weil es in dieser Fassung mehr sein soll, denn blos ein wesentlich vorbereitender Standpunkt, wie wir es betrachten. Ist Gottes Person Grund von allem bestimmten Dasein in Natur und Geisterwelt; ist hierin der alleinige Schlüssel zu ihrem Verständniss gegeben: so ist fürwahr jene Idee nicht an's Ende des Systemes zu verstecken; sie ist Mittel- und Höhenpunkt desselben, ja der wahre Anfang, indem jedes Problem doch erst aus seinem Licht- und Augpunkt in letzter Instanz entschieden werden kann. — Aber noch durchgreifender ist dieser Gegensatz: — ist Gott Person, ist Freiheit die Wurzel alles Daseins, so erweisen sich alle blos dialektisch-rationalistischen Systeme als ungenügend: sie können nur noch Vorstufe, formelle Vorerörterung sein; ja unsere ganze bisherige Bildung erhält dadurch einen andern Sinn und eine höhere Aufgabe.

Wird nämlich Gott lediglich als dialektischer Process, absolute Vernunft, Urdenken gefasst in jenem universalen Sinne: so ist auch ein vollständiges dialektisches Erkennen desselben möglich. Der Begriff erschöpft sein Wesen; denn unser speculatives Denken ist nur das Bewustsein jenes göttlichen Urdenkens in uns, in welchem Unendliches und Endliches, Göttliches und Menschliches völlig sich durchdringt oder Gott zuhöchst sich selber erkennt als „alles Sein". —

Dies ist Hegels streng geschlossener Standpunkt, der, wenn er auch aus andern Gründen nicht genügt, doch consequent in sich, jede Accommodation oder Unterhandlung abweist. Man kann ihn widerlegen, d. h. ihn aufnehmen in einen höhern; aber man darf ihm nicht ankünsteln oder einschwärzen, was er nicht hat, noch haben will.

Hat man dagegen, — und dies ist das Entscheidende — sich erhoben zur Idee einer Persönlichkeit der Urvernunft, so reisst hier der apriorische Faden ab. Der Begriff genügt schlechthin nicht allein zur Erkenntniss Gottes, vielmehr muss er sich selbst begreifen als das nur Einseitige, Formelle, Vorbereitende dieser Erkenntniss. Das Freie ist das dialektisch Unberechenbare, in sich Unendliche. Gottes Persönlichkeit kann ich demnach nicht unmittelbar, auch nicht apriorisch, sondern nur mittelbar, in der Bewährung und Wirklichkeit seiner Thaten erkennen. So zeigt sich das ganze Princip des apriorischen Erkennens, der dialektischen Begriffsentwicklung als ein untergeordnetes, ausreichend nur für die Sphäre des Formellen, Abstracten, im wörtlichsten Sinne Unwirklichen. Das Concrete, unendlich Wirkliche, kann sich nur, als aus freiem Schaffen stammend, durch die That bewähren, muss erfahren werden. So ist die Erfahrung — die rechte nämlich — die Bewährung der Thaten Gottes, seiner Offenbarung; denn Nichts ist wirklich in den Dingen, denn diese. Es ist das unendlich Wirkliche und sein Organ, die Erfahrung, in ihre höchste Bedeutung eingesetzt; sie ist nicht mehr Aggregat bedeutungsloser Einzelnheiten, sondern von dem apriorischen Begriffe geleitet und in ihren unwandelbar festen Formen erkannt, die um so gewissere Bewährung einer, innerhalb jener festen Weltformen das Wirkliche frei hervorbildenden, an ihm seinen Willen offenbarenden Macht. — Dies ist das Charakteristische und Fundamentale des neuen Standpunktes; und dennoch blos die nothwendige Consequenz seiner lebendigen Gottesidee. Aber auch dies Princip duldet keine Halbheit oder theilweise

Accomodation: es muss ganz aufgenommen werden, oder man lasse völlig von ihm ab.

Und so bleibt auch für Göschel in diesem Falle nur die Alternative übrig: entweder den versuchten speculativen Excursionen in ein fremdes Gebiet zu entsagen, und sich zurückzuziehen in die ehrenfeste, wohlbewehrte Burg seines Meisters, um diese männiglich zu vertheidigen; oder, falls diese Einfriedigung in der That ihm zu enge wird, völlig herauszutreten und sich neu anzubauen auf freien, blühenden Gefilden. Ein Drittes — ein Heraus und Herein oder ein Hin und Her — giebt es philosophisch nicht, kaum dilettantisch auf die Länge!

Diese Krisis und Selbstorientirung für ihn wie für uns Alle herbeizuführen, schien uns indess ein so wichtiges und in seinen Folgen zugleich so allversöhnendes Ereigniss — denn in der neuen Ansicht schwindet von selbst die Eigenheit und das Geltenwollen abgegränzter Systeme, — dass es sich wohl der Mühe zu verlohnen schien, einen Versuch dafür zu wagen. —

Endlich empfand der Verfasser schon lange den lebhaften Wunsch, über die Idee der Persönlichkeit, und das damit zusammenhangende Problem einer persönlichen Fortdauer, welches tiefer, als man gewöhnlich meint, in dem innersten Geiste einer Philosophie seine Wurzel hat, sich mehr als blos gelegentlich auszusprechen. Dass die sonst üblichen Schulbeweise für dasjenige, was man unbestimmt und abstract genug, Unsterblichkeit der Seele nennt, unzureichend sind, ist ein so anerkanntes Axiom, dass man längst aufgegeben hat, sich um dieselben zu kümmern oder ihnen Gewicht beizulegen. Jetzt tritt unser Verfasser in der angeführten Abhandlung mit einem Beweise ähnlicher Art hervor, indem er gleichfalls mit rein metaphysischen Begriffen, noch dazu mit höchst abstracten Kategorieen, auszureichen gedenkt. Wir werden weiterhin ermitteln, was dieser Beweis eigentlich bedeute, und was etwa an seine Stelle zu setzen wäre. — Aber

derselbe wird versucht, um einen Angriff auf diesen heilbringenden, grundwichtigen Glauben der Menschheit abzuweisen, der auf einer eben so abstracten, nur noch dazu höchst oberflächlichen und seicht pantheistischen Ansicht beruht. Ein so schlechter Angriff und eine wenigstens nicht entscheidend siegreiche Abwehr liessen in einer so wesentlichen Frage nur noch grössere Missverständnisse befürchten; so dass nicht schweigen sollte, wer etwas wissenschaftlich Aufklärendes sagen zu können glaubt, zumal wenn es darauf ankommt, den ganzen Gesichtspunkt der Untersuchung anders zu stellen. Hierüber vorerst nur das Allgemeinste.

Die Frage nach der persönlichen Fortdauer und dem Wie derselben ist nämlich unsers Erachtens gar keine metaphysische, auch nicht ethische; und das Apriori wird sich hier, wie noch in vielen andern Fällen, als ganz ungenügend erweisen. Sie fällt vielmehr in das Gebiet einer vom speculativen Begriffe durchdrungenen und geleiteten Erfahrung: es ist ein physiologisches Problem; die Corporisation der Seele, die Zeugung und der Tod — dies sind die damit zusammenhangenden Gegenstände, aus deren Erledigung sich die Einsicht in den analogen Zustand des geistig-seelisch-leiblichen Individuums, das wir Mensch nennen, nach dem Tode wohl ergeben wird. Freilich lässt sich nicht läugnen, dass wir bei den ersten noch sehr unsichern Anfängen einer speculativ-erfahrungsmässigen Biologie eigentlich erst an der Schwelle des ganzen Problems stehen. Indess scheint es vor Allem nöthig, der ganzen Frage das rechte Gebiet anzuweisen, und von dem ahnungsvollen Schwärmen und den Andächtigkeiten, welche so gern sich zu ihr gesellen, sie vorerst nur zur Natur zurückzuführen. Wer diese zu fragen versteht an rechter Stelle, der darf mancher weitreichenden Antwort sicher sein.

So zerfällt unsere Abhandlung nach Absicht und Plan unter die drei Gesichtspunkte:

I. *Die neuen Erläuterungen über die Hegelsche Philosophie zu prüfen;*

II. *Die eigene Ansicht, in so weit sie bisher dargestellt worden, damit zu vergleichen;*

III. *Aus der hierdurch gewonnenen speculativen Grundansicht endlich die Idee der Persönlichkeit und einer Fortdauer derselben zu erörtern.*

I.

Es ist immer peinlich, auf die Priorität eines Gedankens hinweisen zu müssen, wenn man anerkennt, dass gerade in den höchsten Einsichten ein solches Gedankeneigenthum, und ein persönlicher Besitz derselben gar nicht vorhanden ist. Dennoch nöthigt uns hier die eigenthümlich gestaltete Lage der Sache dazu, mehr noch die Anforderung, strenge Klarheit zu erhalten zwischen meinem wissenschaftlichen Standpunkte und dem bisherigen meines trefflichen speculativen Gegners.

Er beginnt nämlich den Zweck seiner Abhandlung also darzulegen:

„Es ist gegenwärtig an der Zeit, den Begriff der Persönlichkeit" — (der, wie unser Verfasser so eben bemerkt hatte, bisher nur als ein einzelner Gegenstand der Vernunft angesehen worden sei) — „zur Totalität der Philosophie zu entwickeln, und eben sowohl die gesammte Philosophie nach dieser Beziehung immer weiter zu erläutern, zu erfüllen, zu erneuern, zu beleben und zu befestigen." (S. 10.)

Eben so später die nicht weniger charakteristische Stelle: „In allen Sphären ist Nichts und besteht Nichts und bleibt Nichts, als das Einzelne: so gewiss Unendliches und Endliches, als abstract gehalten oder für sich allein, unwirkliche Momente sind: so gewiss ist die Einheit beider in allen ihren unterschiedenen Gestalten wirklich und unzertrennlich: sie offenbaret sich nicht anders, als in Individuen." (S. 132.)

Diese fundamentalen Erklärungen, an sich schätzbar und wichtig, — wobei es jedoch vorzüglich auf ihre specielle Ausführung ankommt, wenn daraus der Philosophie in der That „Erneuerung und Belebung“ erwachsen soll, — sind jedoch, wie dringend nothwendig ihre Erkenntniss Manchen auch sein möge, so wenig neu, oder zuerst von unserm Verfasser angeregt, dass es, um hier von uns allein zu reden, seit den fast zehn Jahren, seitdem wir selbständig philosophirend aufgetreten, der eigentliche Gegenstand unseres Kampfes war, jene Idee der Denkart des Zeitalters gegenüber durchzusetzen. Schon in der Vorschule der Theologie (geschrieben zu Anfang 1824, wo von einer Entwicklung der Hegelschen Philosophie bis zu solchen Erörterungen noch nicht die Rede sein konnte;) wird, in fortwährender Polemik gegen den abstracten, wie den Pantheismus jeder Art, der Grundgedanke der Persönlichkeit und des Individualismus in Gott wie in der Creatur durch die Hauptprobleme der Speculation und alle Stufen des creatürlichen Daseins als das lösende und erlösende Princip nachgewiesen. Darzuthun jedoch, wie seit den beiden grossen Ausgangspunkten der modernen Speculation, Des Cartes und Baco, alle bisherigen Philosophieen positiv oder negativ auf diesen, als den Vermittlungsstandpunkt hindrängen, wie darin zugleich die völlige Ausgleichung von Apriorischem und Aposteriorischem, von Denken und Anschauung auf eine neue und lebendige Weise möglich, damit aber eine höhere Umgestaltung aller Wissenschaft und Bildung uns beschieden sei: — dies war die Aufgabe meiner fernern kritischen Schriften, welche vorbereitend der Darstellung des eigenen Systemes vorausgehen sollten. Besonderes Zeugniss für meine Behauptung anführen zu wollen, wäre überflüssig, indem auch die oberflächlichste Bekanntschaft mit des Verfassers Schriften Jedem Stellen dieser Art vor das Gedächtniss führen muss, da dies ihre einzige Absicht, ja fast ihr ausschliesslicher Inhalt ist.

Indem Göschel nunmehr mit der Verkündigung der

gleichen Wahrheit, als einer neuen und gegenwärtig an der Zeit seienden, hervortritt, und sie gerade uns, den Gegnern, als eine unbekannte oder von ihnen übersehene siegreich zu Gemüthe führt: — möchte er doch immerhin auch dieses! Nur das können wir nicht zugeben, dass er dabei in Halbheit verharre, und meine, die alte abstracte Härte mit der neuen Ansicht ohne Weiteres verbinden, und sie gleichsam als beiläufige Verzierung und Ehrenschmuck jenem Gebäude nur noch aufsetzen zu können. Wir erinnern an die oben ausgesprochene unabweisliche Alternative, und wollen nun eingehen in die Gründe, welche uns nöthigen, dem ganzen vermittelnden Unternehmen unsern Beifall zu versagen.

1) „Die Gegner übersehen, dass das Individuum als das Höchste, als die Wahrheit des Allgemeinen, darum sich erweiset, weil er dieses Allgemeine, dessen Wahrheit es ist, in sich **herübergenommen** hat. Wie sollte es also als die Wahrheit des Allgemeinen diesem so entfremdet sein, dass es wieder in dem Allgemeinen sich **verlieren** müsste, um es wieder zu **gewinnen?**" — — „Das Individuum würde daher die Wahrheit wieder **verlieren**, und selbst wieder **unwirklich** werden, wenn es in dasselbe Allgemeine wieder **zurückgehen** könnte, aus welchem es **emporgestiegen** ist." (S. 13.)

Dies ist der eigentliche Fundamentalgrund des Ganzen, der auch im weitern Verlaufe unter vielfachen Amplificationen immer zurückkehrt. Allerdings müssen wir in ihm den wahren Sinn der Hegelschen Philosophie wiedererkennen, ohne jedoch die besondern Folgerungen zuzugeben, welche der Verfasser daraus ziehen zu können meint. Verstehen wir nämlich jene Sätze nur in grösserem Zusammenhange. — Also lehrt das System:

Das Allgemeine wird im unendlich Einzelnen, Individuellen ohne Rückhalt wirklich; es gebiert sich ganz, ohne irgend ein Jenseits oder ein Besonderes für sich zurück-

zubehalten, in das Einzelne hinein. Somit ist das Allgemeine gar Nichts mehr für sich und an sich — als etwa blos eine leere Gedankenabstraction —: sondern nur im und als Einzelnes ist es wirklich. Es ist die Eingeburt und die Allgegenwart des Ewigen und Unendlichen in dem Unmittelbar-wirklichen, dadurch die Verklärung desselben zur Göttlichkeit und Vernünftigkeit gelehrt und erwiesen.

Dies ist nun eine wahre, tiefe, unverbrüchlich festzuhaltende Seite der dargebotenen speculativen Erkenntniss, welche wir so wenig je in Abrede gestellt haben, dass wir sie an unserm Theile vom Anbeginn unseres Philosophirens ausdrücklich und besonders von der Seite in's Licht zu stellen suchten: wie jeder nur zur Wirklichkeit hindurchgebrochenen Erscheinung, selbst innerhalb der kümmerlichsten Schranken, eine wesenhafte Unergründlichkeit beiwohne: wie in jedes Naturding und geistiges Individuum eine unerschöpfliche Uranlage gelegt, wie ein Unendliches in ihm wahrhaft gegenwärtig geworden; wie man daher in diesem Sinne es ewig nennen könne. Wenn es zugleich gelänge, diesen Begriff zur Universalität zu erheben und zu zeigen, dass jedem erscheinenden Wirklichen eine unvergängliche individuelle Uranlange (Urposition) zu Grunde liegt: so wäre die Untersuchung damit über das Gebiet abstracter Begriffe völlig hinausgerückt, in welchem Göschel sich auf- und abbewegt. Jene Urposition ist weder als abstract Allgemeines, noch als einzelner, flüssiger Moment des Allgemeinen zu bezeichnen: sie ist concrete, endliche Substanz, womit der Begriff des Endlichen überhaupt ein specifisch höherer geworden ist. Dies nun, was vom Begriffe des Endlichen überhaupt gelten möchte, am Seelenwesen, als einer hervorragenden Erscheinung innerhalb dieses Endlichen, zu zeigen, wird ein Nebenerfolg der nachstehenden Untersuchung sein.

Göschel selbst scheint uns dagegen bei seiner ganzen Deduction zu übersehen, dass nach Hegelschen Principien das Einzelne, welches er seinerseits hervorzieht, als solches

eben so wenig wirklich ist, als das Allgemeine. Denn was er Individuelles, Einzelnes nennt, ist selber, also gefasst, nur eine unwahre Erscheinung, die man mit fälschlich isolirender Abstraction herausgerissen und fixirt hat aus dem allgemeinen und ununterbrochenen Fortflusse des unendlichen Werdens, welches (auf diesem Standpunkte der Betrachtung) das allein Wirkliche ist. Ebenso verhält es sich, wenn er von einem „Hervortreten" und „Zurückgenommenwerden", von Entstehen und Vergehen dieses Einzelnen sprechen wollte: weder das Eine findet Statt noch das Andere; es entsteht und vergehet hier in Wahrheit Nichts; sondern beide Vorstellungen vermitteln sich gleichmässig im Begriff des Werdens, des absoluten Ueberganges. Wenn er dagegen eine wahrhafte Einbildung des Ewigen in die bleibende und unvergängliche Gestalt eines Endlichen behaupten wollte, wie er zuverlässig in anderm Zusammenhange das Recht dazu hat: so müsste er jenen ganzen Umkreis Hegelscher Begriffe und abstracter Kategorieen überschreiten. Nur im Gedanken eines persönlichen Gottes und seiner die Creatur durch den Willen der Liebe als ewig bestätigenden Schöpferthat können solche Begriffe ihren Grund finden, ohne sich in Willkürlichkeiten oder Widersprüche zu verlieren. Hier ergiebt sich demnach im Gedankengange unsers Verfassers eine merkliche Lücke, über die es derselbe an aller Erklärung hat fehlen lassen.

Wohl aber findet sich über alle diese Punkte in Hegels System das bestimmteste Bewusstsein, wie der schärfste Ausdruck für dieselben. Wir erinnern blos an den charakteristischen Satz: dass alles Einzelne, Endliche mit dem Widerspruche behaftet sei, der es aufhebt; dass in der durchgreifenden Nachweisung dieses Widerspruches eben das Wesen des dialektischen, von der Endlichkeit befreienden Denkens liege. Die absolute Idee sei weder das Allgemeine noch das Einzelne, aber ebenso wenig die blosse Einheit (Identität) derselben, weil diese die blos abstracte,

ruhig beharrende wäre. Vielmehr sei sie unendlicher Process, die negative Einheit, zufolge deren das Allgemeine über jedes Einzelne unendlich hinübergreift, so das Denken über das Sein, die Subjectivität und Objectivität. (Hegels Encyklopädie 3te Ausg. § 214. 15., in welchen beiden Paragraphen der Kern und das Charakteristische des ganzen Systems ausgesprochen ist.)

Hier gilt daher eben so wenig der Ausdruck, dass das Individuelle, als die „Wahrheit des Allgemeinen", desshalb nicht wieder von ihm zurückgenommen werden könne, als auch sonst nur behauptet werden darf, dass das Einzelne überhaupt an sich existirt. Es ist gar nicht hervorgetreten aus dem Allgemeinen; darum bedarf es auch keiner besondern Zurücknahme desselben. Das Einzelne ist gar Nichts für sich: es ist Moment des unendlich sich erfüllenden, concretisirenden Processes, die stete Selbstvollendung desselben, der doch in keiner einzelnen Gestaltung aufgeht. Schwindet daher auch dieses Individuelle, — welches wir eigentlich erst uns erdacht haben durch eine willkürliche Abstraction: — so ist damit an sich Nichts aufgehoben oder in Wahrheit verschwunden; ebenso wenig als wahrhaft Etwas entstanden war, als diese der unendlichen Gestaltungen hervorquoll. Entstehen und Vergehen, aber eben damit auch eine sogenannte Fortdauer ist völlig sinn- und begrifflos auf diesem Standpunkte: all dergleichen Bestimmungen sind gänzlich widerlegt und für immer überwunden, wenn diese Principien überhaupt die ausreichenden sein könnten zur Erklärung des Wirklichen. Auf dem Gebiete der abstracten, d. h. der rein metaphysischen oder logischen Begriffe bleibt es aber nothwendig bei diesem blos negativen oder, in anderm Sinne, vorbereitenden Resultate. Dabei zeigt sich indess schon vorläufig die Incongruenz des Unternehmens, aus solchen Prämissen irgend einen Beweis für die Fortdauer oder Unsterblichkeit des Individuellen herausklauben zu

wollen. Metaphysische Gründe ausreichender Art gibt es dafür nicht und kann es nicht geben.

Nach dieser durchgreifenden Vorerörterung wird nun auch von den weitern Expositionen Manches in anderm Lichte erscheinen.

2) In der widerlegenden Charakteristik des „sinnlichen oder unwahren Pantheismus" zunächst, wie ihn unser Verfasser nennt (S. 11—15), müssen wir völlig ihm beistimmen. Es ist die abstracteste, im wörtlichen Sinne oberflächliche Auffassung der eben besprochenen Probleme, welche ihn zu Wege bringt. Dass Hegels Lehre weit erhaben über ihm stehe, ist keine Frage, — wohl aber die ist es, ob es ihr selbst, — oder auch unserm Verfasser gelungen sei, das entscheidende Wort auszusprechen, welches jeden Pantheismus überwindet. Dabei ist es nicht ohne Schwierigkeit, von der positiven Ansicht Bericht zu erstatten, durch welche der Verfasser dies erreicht zu haben glaubt. Es sind freilich nur die allgemeinsten Kategorieen und die einfachsten Begriffsverhältnisse, in denen er sich umherwendet; aber sie werden in Vorstellungsweise so mannigfach ausgedeutet, und mit so sinnreichen Analogieen allgemach über ihren eigentlichen Bereich hinaus erweitert, dass man mehr suchen muss, streng abzuscheiden, was in Wahrheit durch sie erwiesen und geleistet ist und was nicht, als dass man der ganzen Tendenz und der guten Absicht des Ganzen sich widersetzen sollte.

Wir fassen daher die Hauptnerven seiner Beweisführung kurz zusammen, schon jetzt uns einzelne Bemerkungen erlaubend, welche allmählig auf die eigene Ansicht vorbereiten sollen.

Jenem sinnlichen Pantheismus, (heisst es S. 15.) ist entgegengesetzt der wahre Pantheismus, welcher Gottes Allgegenwart und Allwissenheit lehrt; mithin Gott nicht allein als unendlich, sondern auch als endlich (?), als bestimmt und bewusst, als absolute Persönlichkeit weiss.

Dieser wahre Pantheismus ist der christliche Glaube, dessen Vermittlung durch den Gedanken die speculative Philosophie ist. — Unendliches und Endliches sind als Momente Desselbigen zu erkennen; und nach einer andern Parallelstelle: Gott ist das höchste Individuum. (S. 20.)

Es ist unschwer zu sehen, wie viel incompatible Kategorieen sich hier übereinanderdrängen: Gott sei der Allwissende, damit zugleich als endlich bestimmt, und doch absolute Persönlichkeit! — Nach Hegels System bestimmt die absolute Idee sich aus dem unendlichen Auseinanderfallen ihrer Momente, als der Natur, dem Unfreien, Nothwendigen, zur Wechseldurchdringung derselben im Geiste fort: so wird sie die Wahrheit der Natur, das freie Selbst, lediglich aber im unendlich Individuellen; denn sie ist auch hier wesentlich Process, unendliches Sichselbstschaffen zum Geiste; das geistige Individuum aber ist Moment dieses Processes, der, schlechthin übergreifend über jeden dieser Momente, durch seine Unendlichkeit hiedurch sich höher entwickelt. Die Individuen dienen dieser Selbstentfaltung des Weltgeistes, in immer erhöhteren Individualitäten zu reicherer und tieferer Selbstanschauung zu gelangen. Der Schauplatz und die geistige Gegenwart dieser Gottesarbeit ist die Weltgeschichte. Das Princip der Perfectibilität ist dabei in vollem Maasse anerkannt: es ist nämlich das Wesen dieses göttlich-geistigen Processes, nicht, wie in der Natur im Kreislaufe zu verharren, sondern jede selbstanschauende Gestaltung zur Stufe einer höhern zu machen.

Diese ebenso scharfausgeprägte als in sich consequente Ansicht duldet jedoch keine Illusion und lässt keine Umdeutung übrig. Wie man daher jenes Thun Gottes seine Allwissenheit nennen könne, wenigstens im schlicht natürlichen Sinne des Wortes, indem ja nur im individuellen Geiste Gott seiner bewusst zu werden vermag, — bleibt uns unbegreiflich; daher denn auch dieser Ausdruck, wenigstens im philosophischen Contexte, bei Hegel gar nicht vorkommt.

Noch weniger zulässig muss es aber erscheinen, diesen Gott ferner als endlich, als bestimmt, und doch zugleich als absolute Persönlichkeit bezeichnet zu sehen, und abermals dann als höchstes Individuum. Was hat der Verfasser gethan, um solche Widersprüche zu überwinden? Indem Gott sich zum endlichen Geiste unendlich fortbestimmt, ist er nicht einmal endlich zu nennen; noch weniger aber ist er darin absolute Person, höchstes, absolutes Individuum geworden. — Genügen nun unserm Verfasser, wie es den Anschein hat, jene Hegelschen Grundbestimmungen nicht mehr — wohlan, so unterbaue er tiefer seine neue Lehre; besonders aber erwäge er, ob man überhaupt aus dem streng geschlossenen Umkreise jener logisch-metaphysischen Kategorieen Hegels, welche nichts Anderes als die ewigen Weltformen darstellen, über solche Fragen entscheiden könne, die das Reale betreffen. Ob das Absolute Gott, d. h. selbstbewusste Persönlichkeit sei, kann nicht Resultat einer metaphysisch-dialektischen Entwicklung sein; nur die Weltthatsache vermag Zeugniss dafür zu geben und der Beweis ist auf einen Rückschluss von ihr aus zu gründen.

Hiermit haben wir aber eigentlich über die folgenden Göschelschen Expositionen hinausgegriffen. Es begegnen uns nämlich darin immer nur wieder dieselben abstracten Unterschiede und Vermittlungen, deren Schlüssel wir schon haben und deren begränzte Gültigkeit wir nachgewiesen. — Es genügt darum blos zur äussern Vervollständigung die Hauptmomente anzuführen:

3) Auf den Grund jenes Begriffes vom Bestimmten ergiebt sich der weitere Unterschied, dass es (das Bestimmte) vorerst sich durch sich selbst bestimmt: damit sich in sich selbst setzt, unterscheidet und vereinigt — Gott. Das Zweite, dass es nach dieser reflexiven Selbstbestimmung als Activum, als Bestimmendes sich erweiset, dessen Passivum die Schöpfung ist, das durch das Bestimmende Bestimmte. Hieraus entwickelt sich der Unterschied von Natur und Geist,

Die Natur ist dies, nur bestimmt zu sein; der endliche Geist besteht dagegen darin, dass er bestimmt ist, selbst zu sein, sich zu dem zu bestimmen, was er an sich ist, — er ist bestimmte Selbstbestimmung. — Abermals zurückgehend wird nun von Neuem bemerkt, dass der falsche Pantheismus eigentlich dualistisch sei, indem er nur zwischen den Gegensätzen des Indifferenten und der Differenz, des hohlen Allgemeinen und des eben so hohlen Besondern verharre, dass Rettung davon nur im Fortschreiten zur Triplicität der speculativen Philosophie zu finden sei, welche auf dialektischem Wege aus der noch unterschiedslosen Einheit durch die Differenz zur vermittelten Einheit gelangt.

In dieser Einheit bestehe 4) endlich die Individualität, die in der stetigen und flüssigen Gemeinschaft des Einzelnen mit dem Ganzen — (ist dies das Allgemeine?) — als dem Mutterschoosse bestehe, — so dass das Einzelne das Ganze ebensowohl in sich als ausser sich hat. — „Dass das Einzelne somit vom Allgemeinen getragen werde, dass es ihm homogen, nicht feindlich ist, darin besteht ferner die Continuität — der concrete Begriff, welche den abstracten Begriff der Einheit bestimmt und erklärt.“ (S. 15. 16. 17.)

Richtig und bedeutend in seiner Sphäre! Es ist die oben von uns dargestellte Eingeburt des Unendlichen in die Gegenwart des Einzelnen und Concreten, und so jenes All-Gegenwart im unendlich Concreten der Schöpfung; das Fortwallen und Ueberfliessen aus Jedem in Jedes, und das flüssige Leben Aller in dieser gemeinsamen, durchdringenden Einheit, die sich freilich damit noch nicht zur absoluten Person, so wenig wie das Endliche zur unvergänglichen Persönlichkeit, zu concreter Substanz, verklärt hat.

5) Die Differenz und Einheit zwischen Subject und Object beruht auf der Differenz und Einheit von Sein und Denken. — „Diese Einheit erweiset sich als Individuali-

tät, indem das subjective Moment das polarische Uebergewicht behauptet. Dieses Uebergreifen der Subjectivität, welches die speculative Logik lehrt, ist der Unterschied derselben vom gemeinen Pantheismus, und sichert dem Subjecte die Fortdauer, die es nur im Objecte einbüssen könnte; denn das Object erweiset sich als der dem Subjecte angeeignete Leib, als der Gegenstand des Subjectes, welcher diesem unterworfen ist.“ (S. 18.)

So kann zwar diese oder jene Form des Individuum wechseln; aber das Individuum selbst bleibt dasselbe, weil mit der äussern Form nicht die dem Inhalt immanente entweicht, sondern diese bleibt, so aber, dass sie sich dem Inhalte immer mehr und mehr aneignet, indem sich dieser selbst entwickelt. (Es ist damit die übrigens richtige, nicht aber auf dem Wege blosser Begriffsdialektik zu erhärtende Ansicht ausgesprochen von der absoluten Einheit von Seele und Leib, und einer immer tiefern Selbstgestaltung der Seele in ihre Leiblichkeit hinein, die sich damit immer mehr vergeistigt, der Seele immer eigener wird.) So — fährt der Verfasser fort — ist nach der äussern Form Alles eitel, vergänglich, ungöttlich: nach der innern wesentlichen Form dagegen bestehet Alles: was Gott gemacht, bestehet immer, weil es fortgehet und sich entwickelt; und es gehet fort, weil das Bestimmende Gott ist, der Sich bestimmende.

Nach diesen Erörterungen besteht das Individuum darum, weil es 1) von dem, was ausser ihm ist und wovon es nicht lassen kann, nicht abstract getrennt ist, sondern sich ihm verbunden weiss: 2) weil es auch in sich selbst sich unzertrennlich Eins weiss — Seele und Leib ist Eins. (Dazu wird citirt Hegels Encyklopädie aus seiner Lehre von der „wirklichen Seele“, §. 411 u. 412, wo sich Hegel schon ganz im Gebiete des Concreten, Erfahrungsmässigen befindet, aber weder hier, noch an andern Stellen seiner Lehre vom „subjectiven Geiste“ irgend Etwas für den Beweis von der Substantialität der individuellen Seele leistet.) — 3) Das Wie

der Einheit von Seele und Leib beruht auf der übergreifenden Superiorität der Subjectivität oder der Innerlichkeit, welche ebensowohl im einzelnen Subjecte, als ausser ihm im absoluten Geiste den Verband sichert. — „Die Leiblichkeit ist darum das Ende der Wege Gottes, weil sich damit die Superiorität des Geistes als Subjectes offenbaret, und der Leib dem Subjecte als sein Organ in letzter Durchdringung adäquat wird." (S. 17—21.)

Hierin die Grundzüge des neuen Beweises für die Unsterblichkeit, welche im zweiten Artikel *) noch durch folgende Zusätze verschärft und erweitert werden sollen.

Das Allgemeine, Unterschiedslose, Unendliche wird durch seine (unendliche) Individuation selbst ein Individuum, in dem ein Unterschied gesetzt ist. — Dieser Gedanke wird späterhin an dem Beispiele näher erläutert, dass ein Volk, in welchem ein bestimmter Volksgeist sich manifestirt, z. B. das römische, damit selbst „Person sei", — Charakteristisches, Unterschied zeige. So gewiss nun der Geist eines Volks kein leerer unwirklicher Begriff zu nennen, so gewiss seien auch die Glieder in ihm „aufgehoben" d. h. aufbewahrt. — Dies an sich schon schwache Localargument wird noch schwächer durch seine Anwendung auf das allgemeine Begriffsverhältniss. Denn vernehmen wir nur weiter:

„Das durch jene unendliche Individuation gesetzte Individuum kann daher nicht wieder in das unterschiedslose Allgemeine zurück; denn dieses ist nicht mehr, es ist selbst ein Individuum: das Nichts ist heuristisches Princip: das Nichts selbst ist gar nicht. Durch diese gegenseitige Bestimmung und Verwirklichung ist aller Rückgang, und mit dem Rückgang aller Untergang ausgeschlossen: denn wenn das Individuum zu Grunde geht, ist es in seinem Grunde aufgehoben, weil dieser selbst nicht unwirklich ist." (S. 135) — Ge-

*) A. a. O. S. 131 ff.

wiss kann das Individuum nicht zurück in's Allgemeine, weil es nie als Besonderes aus ihm aufgetaucht ist. Das Allgemeine ist selbst ja, wie wir nach Hegel vernommen, die unendliche Individuation, das Fortfliessen, die Continuität durch dies unendlich Individuelle, wo denn nun alle Vorstellungen von „Rückgang" oder „Untergang" des Einzelnen verschwinden müssen. Alle beruhen nämlich auf der von Hegel gerade gänzlich abgewiesenen Vorstellung, dass ein Einzelnes als solches überhaupt nur existire, wahrhaft hervorgetreten sei und bestehen könne ausser dem Allgemeinen. Wäre es in Wahrheit entstanden, so müsste es auch vergehen: denn Entstehen setzt unabweislich Vergehen voraus, und umgekehrt. Beides ist aber nur eine erscheinende, unwahre Bestimmung für das Thun des absoluten Processes, die Fülle des unendlich Concreten in sich vorüberzuführen und darin gegenwärtig zu sein. Indem dergestalt dies Individuum, als Moment seiner absoluten Individuation, verschwindet, ist damit eigentlich Nichts vergangen, weil Nichts für sich vorhanden war; und vergebens müht sich der Verfasser, uns die Furcht vor einem solchen Vergehen auszureden, weil er zunächst uns in diesem Sinne den Beweis unserer Existenz zu führen hätte. Wir stehen noch immer auf dem Gebiete rein metaphysischer, an's Wirkliche nicht heranreichender Begriffe; und so lange der Verfasser nicht Anstalt macht, uns gründlich über dieselben hinauszusetzen, d. h. einen realen Beweis von der Substantialität des Endlichen zu führen, ist auch der Beweis einer Fortdauer des Individuum unmöglich; weil er wohl den dialektischen Moment des Individuellen abgeleitet, keinesweges aber zugleich damit das Individuum als Substantielles und Dauerndes uns nachgewiesen hat, — welches unverkennbar zwei ganz verschiedene Dinge sind.

Von gleichem Werthe sind die folgenden Beweisgründe, die sich, unter dieser oder jener besondern Anwendung, immer an dem Wechselspiel seiner Hauptkategorieen, des All-

gemeinen und des Einzelnen, der Einheit und des Unterschiedes u. s. f. hin- und herbewegen.

„Das einzelne Bewusstsein kann sich nicht im allgemeinen Bewusstsein verlieren, sondern nur verjüngen, indem dieses, wie es selbst, auf der Individualität beruht, welche in unzertrennlicher Einheit besteht.“ (S. 135.) — „Der Untergang des Bewusstseins im Bewusstsein ist eine *contradictio in adjecto*: das Bewusstsein ruhet auf dem Unterschiede, und bestehet eben darin, dass es alle Unterschiede des Einen und selbigen Subjects bewahrt und verinnert. Es ist nur Ein Selbst, Ein Bewusstsein: aber diese Einheit ist nicht numerisch, sondern vermittelt — durch die Mehrheit, in welcher das Wesen dieser vermittelten Einheit besteht.“ — Richtig; aber daraus würde in diesem Zusammenhange der Begriffe nur folgen, dass der absolute Geist (Bewusstsein) der unendliche Process ist, sich selbst zur „Mehrheit“ zu vermitteln, und in ihr und deren unendlichem Wechsel sein Selbst wie seine Wirklichkeit sich zu geben. — Wäre daraus auch nur ein Fünklein von Unsterblichkeitshoffnung zu ziehen?

Endlich noch der höchste Licht- und Gipfelpunkt, welchen Göschel für diesmal erstiegen:

„Gott ist das höchste Bewusstsein und Denken, dass es die Unterschiede, die es denkt, die Subjecte, die es innerlich objectivirt, auch wirklich behält und aufbewahrt. — Gott ist somit das Gedächtniss selbst, welches die objectivirten Subjecte bewahrt, und die Erinnerung, welche sie als nicht gewesen, sondern als für ihn und für sich seiend, weiss, so dass sie selbst in dieser Erinnerung fortleben. — Die Erinnerung Gottes ist die höchste, lebendigste, die Alles zu der ihm verliehenen Bestimmung belebende Erinnerung.“ (S. 144.)

Dann sind aber die Naturwesen eben so unsterblich, weil in Gott gedacht, und bewahrt in dem Gedächtnisse Gottes; und wie es vor Gottes Geist eine wahrhafte Suc-

cession, ein Vorher und Nachher nicht giebt, wie Alles vor dem göttlichen Auge Eins und zumal ist in seiner unendlichen Verkettung, so kann man Allem, in diesen göttlichen Idealismus versenkt, Unvergänglichkeit zuschreiben, — womit wohl allenfalls die „Mystik," — ein sehr mannigfaches und vieldeutiges Vorstellungsgewebe — als deren „reflectirtes Bewusstsein" die Hegelsche Philosophie erklärt wird (S. 144.); nimmermehr aber die speculative Vernunft und die eigentlich christliche Erkenntniss zufrieden gestellt werden kann in dieser Frage, indem hier abermals das specifisch Entscheidende vermisst wird, der Realbeweis nämlich, dass der menschliche Geist als ein unvergänglicher gesetzt sei, somit auch im „Gedächtnisse Gottes" also gewusst werden könne.

So bleibt unter den noch nicht beleuchteten Beweisgründen allein die „übergreifende Subjectivität" zurück, welche die speculative Logik lehren soll; — überhaupt eine Lieblingskategorie des Verfassers, die auch sonst schon bei ihm allerlei bewerkstelligt hat. Und so werden auch in diesem Falle derselben besondere Kräfte zugeschrieben. Es ist nämlich nach seinem Urtheil vor Allem die übergreifende Subjectivität, welche das Individuum als Person vor dem Untergange bewahrt. Die Persönlichkeit ist zunächst die „innere Macht," welche der Natur nur äusserlich ist; daher auch diese daran stirbt, und hiermit in ihre Wahrheit übergeht, welche der Geist ist! „Kann die persönliche Fortdauer noch deutlicher ausgesprochen, noch bestimmter aus dem Begriffe abgeleitet werden?" (S. 140.) — Die bestimmte Form des Körpers vergeht; aber jenes Uebergreifen sichert dem geistigen Subjecte seine „Unverwüstlichkeit:" dies überdauert jenen Uebergang; — und der längst versuchte Beweis ist hiermit gerade durch die Philosophie überraschend leicht gelöst, welche man einer heimlichen Läugnung der Unsterblichkeit bezüchtigte!

Hier ist nun — wie wir bereitwillig eingestehen, — was den

Inhalt betrifft, eine wahre und wichtige Lehre zur Anerkenntniss gebracht: — der Geist, das substantielle Geistwesen, erzeugt sich selber seinen „Leib," seine zeitlich-räumliche Erscheinung; verhält sich daher als „innere Macht," als „übergreifende Subjectivität" zu derselben: ein Fallenlassen dieses Leibes kann sein inneres Wesen nicht antasten. Wir halten diesen Satz für völlig richtig und zugleich bei der vorliegenden Frage von entscheidender Bedeutung; und wir werden im Folgenden den thatsächlichen Beweis davon zu führen suchen. Aber aus dem blos metaphysischen Begriffe des Geistes als übergreifender Subjectivität kann er nicht geführt werden, zumal da dieser Begriff bei Hegel ursprünglich nur vom Absoluten gilt und gelten kann.

Es lohnt sich daher der Mühe zu untersuchen, einestheils: ob durch „speculative Logik" (Metaphysik) überhaupt ein solcher Beweis zu Stande gebracht werden könne; — was allerdings ein in der Geschichte der Philosophie Epoche machendes Factum, ein wunderähnliches Vollbringen wäre; — andererseits aber auch: was die Hegelsche Logik mit der übergreifenden Subjectivität eigentlich gelehrt und gemeint habe?

Die betreffende Stelle findet sich in einer Anmerkung zu §. 215 von Hegels Encyklopädie, welchen wir schon oben mit dem Bemerken angezogen haben, dass in ihm und in dem vorhergehenden §. der Kern von Hegels Logik enthalten sei. Ueber den Sinn beider Paragraphen, somit auch jenes erläuterungsweise in einer Anmerkung beigebrachten Ausdruckes kann übrigens bei denjenigen, welche Hegel überhaupt nur verstehen, kein Zweifel sein.*)

---

*) Hier die Worte des §. und der Anmerkung, welche sich in der ersten Ausgabe der Encyklopädie noch nicht findet, in ihrer wesentlichen Vollständigkeit:

„Die Idee ist wesentlich Process, weil ihre Identität nur insofern die absolute und freie des Begriffs ist, als sie die absolute Negativität und daher dialektisch ist. Sie ist der Verlauf, dass der Begriff, als die Allgemeinheit, welche Einzelnheit ist, sich

Erwägt man nämlich die unten vollständig mitgetheilten Worte in ihrem Zusammenhange mit dem Frühern und Spätern des ganzen Systems: — so erkennt man darin eine der bedeutenden Stellen, in denen Hegel das Charakteristische seines Standpunktes selbst auf das Schärfste ausgesprochen hat. Darin eben, dass er Gott als die absolute Idee, als den unendlichen Process, kurz als Lebendigen bestimmt, liegt dies Charakteristische desselben, und sein Vorzug gegen andere Philosophieen; aber auch der absolute Rückstand gegen die höchste Anforderung. Gott ist ihm nicht blosse Substanz (was er als den charakteristischen Ausdruck der Spinosischen Philosophie selbst bezeichnet hat;) noch die mattentfärbte Indifferenz oder todte Identität des Subjectiven und Objectiven: sondern eben der lebendige Process der Subjectivität, sich selbst das unendlich Andere und doch darin Eins und selbst zu sein: das absolute Fliessen des ewig gesetzten und gerade darin wieder aufgehobenen und versöhnten Gegensatzes. Er ist nie erschöpft oder geht auf in einer dieser Selbstgestaltungen, sondern greift über jede derselben unendlich hinüber, die in ihm dadurch als ein

---

zur Objectivität und zum Gegensatz gegen dieselbe (die Allgemeinheit) bestimmt, und diese Aeusserlichkeit, die den Begriff zu ihrer Substanz hat, durch ihre immanente Dialektik sich in der Subjectivität zurückführt." — (Anmerkung:) „Weil die Idee *a*) Process ist, ist der Ausdruck für das Absolute: Einheit des Endlichen und Unendlichen — falsch: u. s. w. Weil sie *b*) Subjectivität ist, ist jener Ausdruck ebenso falsch; denn jene Einheit drückt „(blos)" das Ansich, das Substantielle der wahrhaften Einheit aus." (Die wahrhafte Einheit nämlich ist nicht nur als Substanz zu fassen, als Ansich, sondern ebenso sehr als Subjectivität als Für sich-seiendes; was sogleich folgender Gestalt bezeichnet wird:) — „Aber in der negativen Einheit der Idee greift das Unendliche über das Endliche hinüber, das Denken über das Sein, die Subjectivität über die Objectivität. Die Einheit der Idee ist Subjectivität, Denken, Unendlichkeit, und dadurch wesentlich von der Idee der Substanz zu unterscheiden, wie diese übergreifende Subjectivität, Denken, Unendlichkeit von der einseitigen Subjectivität, dem einseitigen Denken, der einseitigen Unendlichkeit, wozu sie sich urtheilend, bestimmend herabsetzt, zu unterscheiden ist." (Encyklop. 3te Ausg. S. 207.)

Ideelles gesetzt ist. Es ist eben damit die allgemeine Macht des „Denkens", worin dieses System den Realgrund von Allem, die absolut schöpferische Thätigkeit findet. Gott ist ihm nicht blos blindwirkende Weltseele, sondern absolute Vernunft, welche die Dinge als gegliederte Gedanken aus sich erzeugt. Sicherlich ist dies ein sehr hochstehender und innerlich berechtigter Idealismus; jegliche blinde Nothwendigkeit wie aller vernunftlose Zufall ist ausgeschlossen von dieser Welt: der „Begriff" ist das einzig Waltende, alles Wirkliche ist vernünftig", oder die Vernunft allein ist „wirklich." Diesen Vorzug des Systemes haben wir, die man von dorther beschuldigt, die Hegelsche Lehre übelwollend zu misdeuten, nicht nur anerkannt, sondern schon mehr als einmal sorgfältig in's Licht gestellt. Aber einer andern, und zwar der entscheidenden Bestimmung, entbehrt diese Weltansicht: wir können in ihr, nach ihrer doppelten Beziehung, den metaphysisehen und den realphilosophischen Moment unterscheiden. In jener Hinsicht hat sich Hegel nur bis zur Kategorie der „unendlichen" Subjectivität, der allgemeinen Vernunft, kurz der abstracten Geistigkeit erhoben. Wie jedoch eine durchgeführte ontologische Untersuchung an ihrem Orte zeigen wird, ist nur in der Bestimmung des Ich oder des Selbstbewusstseins der Begriff des Geistes nicht mehr abstract, unwirklich, sondern wahrhaft und vollständig gedacht. Jener unendlich übergreifenden Subjectivität ist das einfache ruhende Auge des Selbstbewusstseins noch einzufügen. Erst dies ist die höchste und damit allein wahre Kategorie des Geistes. Hierzu hat aber noch ein ganz anderer, ein realer Beweis zu treten: dass Gott nur in jener höchsten Kategorie des Geistes wirklich sei; d. h. dass er sich in der Welt als der persönliche Gott offenbare, was nur eine realphilosophische, durch den Begriff der wirklichen Welt vermittelte Beweisführung zu leisten vermag. Jenes, wie dieses, fehlt dem Hegelschen Standpunkte um so entschiedener, als er das Reale, Concrete in das abstract

Metaphysische zurückbildet, und so auch die endliche Welt nur als das an sich Ewige und Nothwendige zu fassen vermag, d. h. pantheistisch mit dem Wesen Gottes zusammenfallen lässt. Damit aber hängen alle Härten und Incongruenzen zusammen, welche wir an dem Systeme aufgewiesen haben. Desshalb geht bei ihm erst innerhalb des endlichen Weltprocesses Gott als der Geist sich auf und wird er erst im Menschen zum Selbst, zur einzelnen Persönlichkeit; bis er endlich im absoluten Geiste des Menschen, zuhöchst in der Philosophie, der sich selbst in der Totalität seiner Unterschiede wissende und geniessende göttliche Geist zu werden vermag. So erzeugt sich Gott hier nur innerhalb des Weltprocesses als den Geist: er ist Resultat, und zwar das höchste seiner absoluten Schöpferthätigkeit, somit auch Ziel der Weltgeschichte, wie des ganzen Systemes; und so erst schliesst sich der Inhalt der drei letzten Paragraphen in der Encyklopädie (§. 576. 77. 78.) zusammenhangend und mit überzeugender Consequenz an das in der Logik Entwickelte: die logische Idee hat sich durch alle Unterschiede der Natur und des Geistes hindurchgeführt und bestätigt. Der ganze Standpunkt ist damit consequent vollendet und beschlossen, und trägt für Jeden, der ihn also gefasst, in sich selbst die Gewähr, ihn verstanden zu haben; und jede andere Deutung müsste man für Missdeutung erklären.

Blickt man aber vollends zurück auf die Frage: ob mit jener Lehre von dem Uebergreifen der absoluten Idee etwas einem Beweise Aehnliches für die Unsterblichkeit der Seele geschehen sei: so wird man kaum ein Lächeln unterdrücken können über den Missgriff eines so unbedingten Enthusiasmus, der aus einer rein metaphysischen, für eine ganz andere Sphäre geltenden Begriffsbestimmung, Wer weiss welche ahnungsvollen Wahrheiten sich herausliest; eine mystische Verehrung und Vergötterung, die wir auch schon Andere den Hegelschen Kategorieen haben erweisen sehen.

Wenn Hegel irgendwo von der Fortdauer hätte reden

wollen oder können: so wäre es in dem Abschnitte vom Leben gewesen (Encyklopädie, §. 216 ff.). Da lautet der Bescheid aber ganz anders und für das begehrte Resultat nicht eben günstig: Das Leben in seiner Unmittelbarkeit ist dieses einzelne Lebendige: diese Endlichkeit hat aber den Charakter, dass damit Seele und Leib trennbar, d. h. das Lebendige sterblich ist. Da aber Seele und Leib die lebenbendige Identität, Momente des Einen sind; — (daher es ausdrücklich heisst: „nur insofern das Lebendige todt ist, sind jene zwei Seiten der Idee“ (Seele und Leib) „verschiedene Bestandstücke“: S. 208) — so sind beide in ihrer Trennung absolut negirt, d. h. die Seele existirt nicht mehr nach der Trennung. Aus einer spätern, gleichfalls schon wunderlich interpretirten Stelle: („der Tod der nur unmittelbaren, einzelnen Lebendigkeit ist das Hervorgehen des Geistes“: Encyklopädie S. 210.) Aehnliches herausdeuten zu wollen, wäre das gleiche Missverständniss. Aus der Idee des Lebens, ist die Meinung des Philosophen, erhebt sich dialektisch die des Geistes: und der Tod des einzelnen Lebendigen bewährt eben die absolute Macht des unendlichen Geistes, übergreifend über jede seiner unmittelbaren Selbstgestaltungen, sie in sich zurückzunehmen, d. h. als ein Ideelles in sich zu setzen. (Vergl. §. 221. u. §. 375. 76.) Wollte man daher auch wirklich aus so allgemeinen Bestimmungen eine Folgerung wagen auf einen so speciellen Gegenstand, wie die Frage über die Fortdauer ist: so würde die Entscheidung in jedem Falle, nach dem allgemeinen Geiste des Systemes, wie nach den einzelnen Lehren, eher gegen als für dieselbe ausfallen. —

Und so haben wir für diesmal, bei allem guten Willen von beiden Seiten, von unserm Freunde wenig Neues erfahren. Vielmehr hat sich abermals ergeben, was für Viele allerdings belehrend sein könnte, dass gewisse Ideen, der Natur der Sache nach, dem besprochenen Systeme durchaus jenseitig und unzugänglich bleiben; welcher Mangel ihm, wie

es nun einmal ist, freilich nicht zur speciellen Verschuldung angerechnet werden soll. Nur gedenken wir auch nicht zuzugeben, dass es gerade desshalb präconisirt werde, weil es selbst diese Vorzüge im glänzendsten Maasse besitze.

Noch belehrender aber wär' es, wenn bei dieser Gelegenheit mancher in der dialektischen Form Verfangene sich zur entscheidenden Klarheit brächte, was der weitere Fortgang unserer Schrift noch mehr aufhellen wird:

Dass die Schemen der speculativen Logik nicht weniger leer und unwirklich, ebenso nur unvollständige Abschattung der Wirklichkeit und Wahrheit sind, als etwa sonstige Schemen und Abstractionen, mit denen wir das Wirkliche, Concrete uns abbreviren. Die Begriffe: **Allgemeines, Besonderes, Subjectivität, Objectivität, unendliche Idee, absoluter Process**, mit welchen wir im Vorhergehenden besonders verkehrt haben, sind gleichfalls nur von **abstract symbolischer Bedeutung, Hülfsmomente** zum Begreifen der Wirklichkeit, für sich selbst aber nichtig: und täuscht man sich über diese Beschaffenheit, so erhält man nicht weniger eine hohle, gespensterhafte und abstracte Schemen verworren apotheosirende Speculation, als es die halbmystischen, mit sich selbst Versteckens spielenden Versuche moderner Scholastik sind. Die speculative Logik oder nach unserm Sprachgebrauch die **Ontologie**, als die Lehre von den abstracten, an sich unwirklichen Urformen des Seins und des Denkens, ist nur **Vorwissenschaft**, hinweisend und einleitend auf die concreten Disciplinen der Philosophie, am Wenigsten aber Urwissenschaft oder **letzte Instanz**, um über die Wirklichkeit und Wahrheit der Dinge und des absoluten Wesens zu entscheiden.

II.

Der vorige Abschnitt ist, wir müssen es bekennen, nicht ohne Ueberwindung von uns niedergeschrieben worden. An sich schon hat das tadelnde Durchmustern einer fremden Ansicht, wenn die That des Bessermachens nicht sogleich zur Seite treten kann, etwas Unerquickliches. Zerstört man dabei noch ein erfreuendes Resultat, eine vielleicht mühevoll erkämpfte Beruhigung: so wird die Verneinung doppelt zurückstossend. Zudem war ich genöthigt, einem Denker entgegenzutreten, dessen Gemüth und Gesinnung nicht nur mir immer eine Art verwandtschaftlicher Zuneigung einflösste, sondern der specieller noch demselben Ziele des Forschens, nur freilich auf anderer Bahn, sich zubewegt. Am Wenigsten endlich ist Polemik, rein um ihrer selbst willen, meiner Neigung oder wissenschaftlichen Denkweise angemessen. Vielmehr dürfte sich mit der Zeit wohl bewähren, wie gerade ein freies Geltenlassen und Anerkennen jeglichen Bildungsstandpunktes in seiner Sphäre, wie Einsicht über die eigenthümliche Berechtigung eines jeden, damit aber höchste Ruhe und Parteilosigkeit die reifste Frucht der wissenschaftlichen Gesinnung ist, zu der meine Philosophie heranbildet. Sie bekämpft die Particularitäten nur insofern, als sie sich zum Universellen hervordrängen wollen, zugleich jedoch sie in dem eigenthümlichen Interesse hegend und bestätigend, das sie gewähren können. Aber dies erregt gerade den Hass von entgegengesetzten Seiten: denn wer weiss nicht und erfährt es täglich, dass die gegenwärtige Bildung oder Unbildung gerade darin besteht, sich in Einseitigkeiten jeder Art zu verhärten und für die seinige sich zu fanatisiren! So bin ich auch der Partei, als deren Vorkämpfer man Göschel gewöhnlich anzusehen pflegt, absonderlich missfällig: denn halb bewusstlos fühlt sie wohl, dass in unserer Lehre eine Macht ihr entgegentritt, die ihre leere Langweiligkeit mit dem Ende bedroht, dass uns die Zukunft

angehört. — Ganz anders ist mein Verhältniss zu Göschel, der immer zu gut war für jene Gesellschaft, welche sich ihm angedrängt. Nicht gegen ihn kämpfe ich, sondern mit ihm und für ihn; denn einzig darin besteht unsere Differenz, dass er seinem bisherigen Standpunkte noch allzuviel zutraut und Unmögliches von ihm verlangt. Wenn ich jedoch im Vorhergehenden dies lebhaft nachdrücklich aufgewiesen: so geschah es im Interesse eben jener höhern Ueberzeugungen, in denen ich mich innigst ihm verbunden weiss, und auf die wir Beide wohl allein entscheidenden Werth legen.

Von all diesen historisch-persönlichen Beziehungen kann ich jetzt absehen, rein von der Sache redend und meine positiven Ueberzeugungen vertretend.

Um jedoch über die im Vorigen angeregten Punkte mich gründlich erklären zu können, wird es nöthig, auf den Anfang meines Systemes zurückzugehen, um besonders die innige Verkettung zu zeigen, welche darin zwischen der Theorie des Erkennens und den nachfolgenden ontologischen Untersuchungen Statt findet, die ihre Bürgschaft und Festigkeit erst von dorther erhalten.

Der erste Einschritt des philosophirenden Denkens kann nur darin bestehen, das eigene Wesen dieses Denkens zu ergründen: denn sich selbst und den ursprünglichen Gesetzen seiner Natur kann es nicht entfliehen, oder sich selber überspringend in ein Anderes sich verjenseitigen. Selbsterkenntniss ist daher die nächste Aufgabe alles Philosophirens und speculative Denk- oder Erkenntnisslehre die erste in der Reihe der philosophischen Wissenschaften.

Hierbei kann sich nun dem sich selber ergründenden Denken nicht verbergen: dass in ihm, seinem eigentlichen Charakter nach, ebenso der Unterschied des Individuellen, wie der Gegensatz des Subjectiven und Objectiven, welche beide auf der Stufe des Empfindens und des Vorstellens in

aller Kraft noch walten, schlechthin aufgehoben seien. Nicht der Einzelgeist besitzt sein Denken als individuelle Eigenschaft; in jedem gelungenen und vollendeten Denkacte ist das blos Individuelle und Persönliche vielmehr verschwunden. Die allgemeine Vernunft hat entschieden und den Einzelnen über seine individuelle Schranke hinausgehoben. Ebenso ist der also gewonnene Denkinhalt keineswegs blos ein subjectiv gültiger Gedanke oder eine unvorgreifliche Meinung („Vorstellung") von der Sache, sondern er drückt das objective Wesen der erkannten Dinge aus. Das Denken erweist sich durch seine eigene Natur und sein Vollbringen als allgemeine Macht über alles Subjective und Objective und als das einzig Vermittelnde von beiden. Daher sind die Gesetze und Formen dieses Denkens ebenso Gesetze alles Seins, wie umgekehrt das Existirende insgesammt der Denkbarkeit angemessen, ein innerlich Vernunftgemässes und somit dem denkenden Erkennen Durchdringliches sein muss.

Dennoch ist damit für den Einzelgeist die Gränze seines Denkens und Erkennens nicht aufgehoben; — was Denjenigen gesagt sei, welche im Missverstande jener Principien vermeinen, dass in irgend einem Individuum, in irgend einem einzelnen Systeme, ein „absolutes Wissen" sich vollziehen könne. Die Vernunft, welche der Welt eingebildet ist und in deren Erkanntsein die Wahrheit besteht, kann menschlicher Seits nur durch die Gesammtheit aller erkennenden Geister aus ihrer Potentialität zum Actus erhoben werden. Der erkennende Einzelgeist steht daher in der allgemeinen Wahrheit; sie trägt und umfasst ihn: was er selbst aber erkennend aus ihr zu Tage fördert, ist nothwendig gebunden an die zeitlichen und räumlichen Bedingungen seiner Auffassung. In jener Hinsicht ist es die historische Bildung, in welche er gesetzt ist; in diesem Betracht der individuelle Bereich von Erfahrungen, der sich ihm darbietet. Ueber sein Zeitalter, über die individuellen Anregungen seiner Erfahrung kann sich auch der Denker nicht völlig erheben.

Dies erzeugt in ihm die Einseitigkeit, nicht zwar eines durchaus wahrheitswidrigen Irrthums, — von solchem bleibt er befreit, wenn er nur nicht — eigensinnig oder frivol — dem Objectiven der Vernunft sich verschliesst, — wohl aber eines der Ergänzung bedürftigen Mangels an Totalität der Wahrheit, welche ihn an die Gemeinschaft der übrigen Geister verweist. —

Die Entwicklung dieses, das Objective mit dem Subjectiven vermittelnden Denkens erzeugt nun den Erkenntnissprocess. Denken heisst Aufheben der (erscheinenden) Zufälligkeit: Erkennen des Einzelnen nach seinem Wesen und nach seinem Grunde: so vermag es nicht stehen zu bleiben bei dem Einzelnen, unmittelbar Gegebenen, eben weil dies hier noch als ein Vereinzeltes, Zufälliges erscheint. Schon indem es die einfachste Frage erhebt: was dies sei; warum es also sei? wird darin die Vereinzelung als solche aufgehoben; das Dies wird einem höhern Allgemeinen untergeordnet: das einzelne Dies ist nur die Verwirklichung, Selbstdarstellung eines Allgemeinen, in jenen Unterschieden Gleichbleibenden. Und wenn ich in der einfachsten Form des Urtheils sage: dies ist ein Thier, ein Mensch; so ist darin das vereinzelte Dies vernichtet, um darin ein Allgemeines, die Thier- Menschheit specialisirt zu erkennen. Ebenso ist jede Frage nach dem Warum eine Aufhebung der Vereinzelung, ein Hineinweisen in die unendliche Verkettung von Begründungen, welche zuletzt und definitiv nur in der Idee des Urgrundes (des Absoluten) ihren Abschluss finden können. Alles Begründen daher, auch das untergeordnetste und geringste, ist in seiner Art ein Sicherheben und Suchen nach Gott; — aber nicht ein sehnsüchtig ungewisses Suchen nach ihm, wie nach einem unbekannten oder zweifelhaften Gut: vielmehr ist in den unendlichen Begründungen der Urgrund der gegenwärtige, wirksame, sich selbst darstellende. So ist alles Denken und Begründen ein bewusstloser Beweis vom Dasein Gottes; denn jede einzelne That des Begründens führt

unbewusst, d. h. im einzelnen Falle beharrend, und, weil sie ihren Umkreis nicht vollendet, sich und ihr Thun auch nicht verstehend, diesen Beweis für den höchsten Urgrund. Denken ist daher überhaupt die Aufhebung des Einzelnen als solchen (als eines für sich Bestehenden, Abgerissenen), um ein Anderes, das Absolute, als darin sich bewährend, gegenwärtig zu sehen.

Jene Denkentwicklung nun durch alle ihre Stufen und Momente hindurchzuverfolgen, würde überflüssig sein: die Aufgabe hat der erste Theil unseres Systemes gelöst. *) Die Ruhepunkte dieser Entwicklung bilden sich zu den Kategorieen: jeder concrete Denkact, jede vereinzelte Kategorie ist daher bewusstlos oder mit ausdrücklicher Einsicht (— wo diese sodann eine philosophische wird —) ein Beziehen auf's Absolute, ein in Verhältnisssetzen mit ihm, wodurch jegliches Einzelne begründet, d. h. aufgehoben ist. Dies hat unsere Theorie an allen Kategorieen aufgewiesen, oder dieselben vielmehr aus dem Erschöpfen dieses Verhältnisses hergeleitet. Gott kann daher und bedarf nicht durch ein Einzelnes bewiesen zu werden, indem er vielmehr die Urbeziehung selbst, das Urbeweisende ist, zufolge dessen jedes andere Beweisen möglich wird. Die Idee des Absoluten ist der schlechthin erste und allen andern Begriffen zu Grunde liegende Urgedanke, innerhalb dessen erst jedes bestimmte Denken und Begründen möglich wird: der allgegenwärtige geistige Raum, wie wir uns an anderer Stelle ausdrückten, in welchem alles einzelne Denken und Bestimmen sich bewegt. (Grundzüge a. a. O. §. 210.)

Die speculative Erkenntnisslehre geht daher an ihrem Schlusse in die einfache Gewissheit von der Idee des Absoluten zurück. Wie der Begriff des Endlichen, Bedingten, Verursachten nicht gedacht werden kann, ohne ihn auf die Idee des Unendlichen, Unbedingten, Sichselbstbegründenden

*) Grundzüge zum Systeme der Philosophie. Erste Abtheilung: „das Erkennen als Selbsterkennen." Heidelberg, 1833.

zu beziehen, welche somit der erste, allem andern Denken eines Bedingten, schlechthin vorauszusetzende („apriorische") Urgedanke ist: — ebenso wird das Dasein eines Bedingten nur dadurch denkbar, indem es auf das Sein eines Unbedingten zurückgeführt wird. Alles Bedingte ist nur, so gewiss „Gott", ein absolutes Wesen ist. Die Idee des Absoluten trägt daher ihre Realität in sich selbst; denn indem sie zum Dasein jedes Bedingten (stillschweigend oder ausdrücklich) mitgedacht werden muss, als die absolute Bedingung desselben, kann das Absolute zufolge seiner Idee nur als seiend gedacht werden. Dies ist die vom ganzen Wesen des Denkens unabtrennliche Folgerungsweise, wie sie historisch in der kosmologischen und ontologischen Beweisführung zu ausdrücklicher philosophischer Reflexion gelangt vor uns liegt. Aber nicht die philosophische Reflexion erzeugt diese Beweise, oder ein einzelner Denker hat sie „erfunden", sondern es ist das Eine, allgemeine Denken, welches in ihnen auf seine Urgewissheit sich besinnt und dieselbe zu ausdrücklichem Bewusstsein erhebt.

Im kosmologischen Beweise geht es vom Endlichen, Bedingten als dem Gegebenen aus. Die „Welt" wird zunächst noch abstract als Begriff der endlichen Dinge gedacht und nun zeigt der Beweis ausdrücklich, was im Triebe des Denkens immer höher zu begründen, unbewusst enthalten ist: dass in keinem Endlichen der wahre und höchste Grund für irgend ein anderes Endliche gefunden werden könne. Desshalb ist ein Absolutes als Urgrund zu denken nothwendig. Hier bleibt jedoch das Absolute zunächst noch ein ganz unbestimmter Gedanke; er schliesst sogar die Möglichkeit einer Mehrheit von absoluten Wesen nicht aus; wenigstens kann dieselbe blos aus diesen Prämissen nicht widerlegt werden.

Der ontologische Beweis vereinfacht und vertieft zunächst jenen Gedanken des Absoluten, indem er den Begriff des endlich und des unendlich Wirklichen auf den gemeinsamen Begriff des „Seins", der Wirklichkeit schlechthin, zurück-

führt. Diesen Begriff analysirend findet er sodann die Idee eines Urwirklichen, indem der Gedanke der Wirklichkeit überhaupt auf ein Urwirkliches schlechthin zurückführt. Dadurch hat sich der Begriff des Absoluten selber gesteigert und gereinigt. Das Absolute, wie es im ontologischen Beweise gefasst wird, kann nun nicht mehr als unbestimmte Mehrheit gedacht werden: es ist das Urwirkliche in allem Sein, der Eine Urgrund in allem Wirklichen: — ein zwar zunächst noch abstracter, aber durchaus in sich bestimmter und befestigter Fundamentalbegriff.

Mit diesem Resultate wird die speculative Untersuchung nunmehr an die zweite grosse Frage gewiesen: was jenes absolute Wesen sei, von dessen Existenz ihr die ursprüngliche Gewissheit aufgegangen ist. Hiermit beginnt das „metaphysische“ Gebiet in eigentlichem Sinne; das Wesen des schlechthin überempirischen, über alle „Physis“ hinausliegenden Princips soll in ihm erforscht werden.

Auch für diese Untersuchung ist der feste Erkenntnisskanon in den Bedingungen alles Denkens gegeben, welches zeigt, dass immerdar aus der Beschaffenheit des Begründeten die Natur des Grundes erkennbar sei. In der „Welt“, dem Inbegriffe der endlichen Dinge, müssen auch die Eigenschaften ihres Urgrundes zur Offenbarung kommen. Alle wahre, sich selbst verstehende Metaphysik ist Erkennen des Wesens Gottes durch nothwendigen Zurückschluss von der Wirkung auf die höchste Ursache; oder was dem Resultate nach dasselbe bedeutet: das Begründen der Welt und ihrer Beschaffenheit aus dem absoluten Wesen oder aus Gott. Aber auch bei diesem ganzen Verfahren wird das allgemeine Denken seiner ursprünglichen Natur nicht entfremdet, oder in's Willkürliche gesteigert: Metaphysik in unserm Sinne entsteht aus keinem künstlichen oder beliebigen Reflexionsacte des Denkens; sie enthält nur das bewusst durchgeführte und sich selber durchsichtige Verfahren, welches unwillkürlich und unvollständig jedes empirische Denken

wenn es im Bereiche gewisser Thatsachen das gleichbleibende und ewige Gesetz derselben aufsucht. Wo wir auf ein Ewiges stossen in den Dingen, da berühren wir die Schwelle des Metaphysischen, da haben wir mit einer Erweisung des Göttlichen zu thun.

Offenbar kann es dieses Orts nicht sein, den Gang dieser metaphysischen Denkentwicklung vollständig hier darzulegen, zumal da der Verfasser dies in andern Werken ausreichend versucht hat. *) Der Zweck des Gegenwärtigen ist lediglich in kritisch-polemischer Absicht den bisherigen abstracten Gotteslehren gegenüber zu zeigen, wie nur in der Idee der Persönlichkeit die höchste und allein wahre Definition des Absoluten gefunden sei, d. h. wie die wirkliche Beschaffenheit der Welt das metaphysische Denken nöthige, bis zu jenem Begriffe als dem abschliessenden aufzusteigen. Der Theismus gewährt die einzig gründliche Welterklärung; denn er entzieht dem zu Erklärenden, der Welt, keine Eigenschaft und kein Problem, das erst in jener Idee seine vollberechtigte Lösung findet: und je eindringender die Forschung die höchsten geistigen Erscheinungen am Menschen erwägt, je tiefer sie in die innern Fügungen der Weltgeschichte eindringt, desto sicherer und geradezu unabweislich wird der Rückschluss auf das Dasein einer „Vorsehung", eines allbewussten, allleitenden Geistes, welcher seinen Willen der Liebe als den zuletzt siegreichen offenbart.

Bei den nachfolgenden Andeutungen ist nun von einer Bemerkung auszugehen, deren Iuhalt nicht blos für unsre Lehre, sondern für jede metaphysische Forschung massgebend sein muss.

Es ist schlechterdings ein Missverständniss zu meinen, dass die Philosophie aus der einfachen Idee des Absoluten

*) Ontologie 1836, und speculative Theologie oder allgemeine Religionslehre 1846.

die endliche Welt „deduciren“ entweder könne oder solle; und wenn sie es nicht vermöge, dass sie damit ihrer Unfähigkeit zur Speculation oder zur metaphysischen Welterklärung überwiesen sei. Was wir erklären oder begreifen, begründen oder ableiten können, steht schon innerhalb jener Urbeziehung des Absoluten und Endlichen: jederlei Begründen setzt schon das Dasein eines Endlichen voraus, welches zwar seine definitive Begründung nur im Absoluten findet, nicht aber in seinem ursprünglichen Entstehen aus ihm eigentlich erklärt, gleichsam auf der That seines Entstehens überrascht werden kann. Denn wo wir überhaupt nur nach einem Entstehungsgrunde fragen können, wird schon jene Urbeziehung vorausgesetzt, weil wir, selbst nur im Augpunkte des Endlichen stehend, aus uns selbst lediglich über uns hinausdatiren können. Daher gelangt auch die Philosophie nicht aus diesem Urverhältniss heraus: sie findet sich in ihm und hat es zu verstehen; nicht aber kann sie es deduciren — etwa dergestalt, dass sie aus dem Absoluten, als dem Ansich, jenes Nicht-Ansich des Endlichen herzuleiten, aus dem Einen Gedanken die zwei zu machen vermöchte. Schon daraus geht hervor, wesshalb die Frage: warum Gott Endliches geschaffen, für uns völlig bedeutungslos ist. Sie fällt schlechthin jenseits unseres Horizontes, weil wir uns nicht apriori in Gott versetzen, oder ihn an sich selbst zum heuristischen Deductionsprincip machen können. Dies ist, bei einiger Besinnung, an sich selbst klar, und wird nicht zum ersten Male von uns erinnert; dennoch hören Manche nicht auf, Anforderungen an die Speculation zu machen, oder sich selbst in Fragen und Untersuchungen einzulassen, die ein gänzliches Misskennen des wahren Augpunktes der Speculation voraussetzen.

So lässt sich in näherer Bestimmung der Inhalt der Metaphysik vielmehr dahin bezeichnen: dieses Verhältniss des Absoluten zum Endlichen zu entwickeln und zu erschöpfen. Dies ist zugleich die ontologische Deduction der Katego-

rieen, indem jene apriorischen Denkformen nichts Anderes ausdrücken, als die im Denken allmählig sich vollendenden Stufen dieses Verhältnisses. Sie bezeichnen alle daher Relationen, Unterordnungen eines Endlichen unter ein (relativ für dieses) Absolutes, worin sich schon laut dem Vorhergehenden das Wesen des Denkens gefunden hat. Die erschöpften Ur-Relationen sind daher die möglichen Kategorieen, die in ihrer Reinheit und Allgemeinheit aufgefasst, ein Grundverhältniss zwischen dem Absoluten und Endlichen, in ihrer concreten Fügung irgend eine einzelne, abbildlich jedoch auf jenes Grundverhältniss hindeutende Gedankenbeziehung enthält. Aus dieser Deduction ergeben sich daher die gesammten metaphysischen Standpunkte und die Principien der verschiedenen Religionen, entsprechend dem Werthe und der Bedeutung der einzelnen, in den Kategorieen ausgedrückten Grundverhältnisse zwischen dem Absoluten und dem Endlichen.

Schliesslich jedoch stehen die Kategorieen nicht gleichgültig und gleichbedeutend neben einander, sondern sie vollenden sich, in einander übergehend, so dass die niedern nur untergeordnete Bedeutung haben, nur Momente, einzelne Seiten der Wahrheit sind, welche erst in ihrer Zusammenfassung — in der höchsten Kategorie ihre Gültigkeit erhalten. Demnach bietet auch nur der höchste, dieser Kategorie entsprechende philosophische Standpunkt die vollständige, alle Momente umfassende Erkenntniss, und die vorausgehenden, in ihm vereinigten Systeme sind dessen Vorbereitung und Erweis, weil sie selbst, wie prophetisch, auf ihn hindeuten und sich in ihm vollenden.

So sind wir an der Stelle, die Idee der Person als die höchste und ontologisch schliessende im Zusammenhange unsers Denksystemes aufzuweisen. In diese, wird sich ergeben, laufen die gesammten Kategorieen, wie die einzelnen ihnen entsprechenden philosophischen Standpunkte zurück.

Die Anknüpfung zum Behufe jener Deduction, welche wir an gegenwärtiger Stelle freilich aus einem sehr vermittelten Begriffszusammenhange herausreissen müssen, kann doppelter Art sein: blos historisch, indem wir von irgend einem vorhandenen Systeme ausgehen, welches der Idee der Persönlichkeit am nächsten gekommen ist; oder dialektisch, indem die unmittelbar vorauszusetzenden Kategorieen oder dialektischen Momente, auch nur voraussetzungsweise, zu Grunde gelegt und die Deduction von ihnen angehoben wird. Der Vortheil äusserlicher Klarheit veranlasst uns, beiderlei Verfahren zu vereinigen, und, den Begriff aufweisend, zugleich an seine historische Ausführung zu erinnern.

Unter den Grundbestimmungen nämlich, nach denen die neuern Systeme Gott oder das Absolute gefasst haben, möchte eine derselben bisher viel zu wenig erwogen worden sein, welche uns die rechte Grundlage zur Idee der Persönlichkeit zu bilden scheint, und überhaupt auch sonst in die Tiefe zu leiten verspricht. —

Das Absolute, als Urgrund alles Begründeten, als Ursubstanz aller accidentellen Modalitäten, als absolute Idee des unendlich Concreten, — ist, nach einem durch alle diese Verhältnisse hindurchwaltenden Grundbegriffe, darin zugleich die absolute (organische) Einheit eines unendlichen Mannigfaltigen; was zunächst allerdings auch noch ein abstracter Ausdruck wäre, dessen innere, wahrhaftige Bedeutung und Consequenz zu entfalten wir uns jetzt zur Aufgabe machen.

Wir können vorerst, zu schärferer dialektischer Fassung jenes Begriffs, an die geläufige Wendung erinnern: dass die absolute Idee, als Einheit, sich gliedert in das System unendlicher Ideen; für deren Erweis der hier vorausgesetzte ontologische Zusammenhang zu sorgen hat. Uns genügt eine blosse Analyse dieses Satzes.

Zuerst nämlich ist die Idee Einheit, einfache Untheilbarkeit, Identität mit sich, auf sich selbst Beziehung, ein, für sich genommen, abstracter und sogar widersprechen-

der Begriffsmoment, indem die weiteren analytischen Bestimmungen desselben insgesammt auf ein Verhältniss des Einen zu sich selbst, auf innere, selbstgegebene Mannigfaltigkeit, kurz auf eine Ergänzung durch den Gegensatz des Nichteinen hinweisen.

Und so ergiebt es sich auch. Die absolute Einheit ist in sich Unendlichkeit, eben weil sie die absolute ist. Als leere, abstracte Einfachheit wäre sie gar nicht, weder Einheit, noch absolut: jenes nicht, weil das zu Einende, die Bestimmtheit, ihr gebräche; dieses nicht, weil das leere Eins nicht einmal wirklich, geschweige denn absolut, zu sein vermöchte. So ist der zweite, zu jenem Begriffe hinzutretende Moment — die Mannigfaltigkeit: die Einheit trägt sie schlechthin in sich befasst, welche ihrerseits lediglich der Inhalt der Einheit, ihre Insichbestimmtheit und lebendige Wirklichkeit ist. Einheit und Mannigfaltigkeit sind nur Momente, unterscheidbare Seiten desselbigen Wesens, welche sich dennoch ewig voraussetzen und durchdringen.

So giebt sich drittens die absolute Einheit selbst ihre Unendlichkeit oder ist dieselbe. Sie faltet sich organisch in unendliche Bestimmtheit auseinander, giebt sich selbst den Unterschied, in dessen Unendlichkeit sich ergiessend sie daran als System, lebendige Harmonie sich darstellt. Die Kraft der durchwaltenden Einheit bewährt sich gerade an der unendlichen Fülle des Gegensatzes, der von ihr getragen, beherrscht, bewältigt, in das Ganze hineingeschlungen, ihre alldurchdringende Macht bezeugt. Die absolute Idee ist organische Einheit der in ihr gesetzten unendlichen (Welt-) Unterschiede.

Viertens ist die unendliche Mannigfaltigkeit der Unterschiede abermals als System von Ideen zu fassen. Ueberall demnach, im Ganzen wie im Einzelnen, am Absoluten wie am Bedingten, offenbart sich das gleiche Princip: die Einheit, die durch sich selbst und solche bleibend, ein Mannigfaltiges in sich enthält. Dies wäre daher als Grundform alles

Daseins zu bezeichnen: jede Einheit zur Mannigfaltigkeit auseinandertretend, jede Mannigfaltigkeit in (organischer) Einheit befasst; Beides unterscheidbar im Denken, wiewohl der Wirklichkeit nach schlechthin einander durchdringend.

(Wir können, um diesen Gedanken in seiner umfassenden Bedeutung darzulegen, nur an seine nächste Anwendung erinnern: die Seite der Einheit möchte dasjenige sein, was wir Seele, den organischen oder bewussten Lebenspunkt der Dinge nennen; die Mannigfaltigkeit, zu welcher die Einheit sich auseinander setzt, das Leibliche, die Wirklichkeit jener Einheit; Beides unterschieden, aber nicht zu trennen.)

An sich selbst nun wäre mit diesen Begriffen, welche bei der gegenwärtig vorauszusetzenden speculativen Vorbildung sogar ziemlich geläufige Vorstellungen enthalten, weder etwas besonders Neues, noch absonderlich Fruchtbringendes gewonnen, wenn es uns nicht gelingt, sie aus jeder abstracten Form bis zu ihrem concretesten Begriffe fortzuführen.

Wir halten uns dabei an die zunächst allein darin zu unterscheidenden Momente der Einheit und der Unendlichkeit. Die Seite der Einheit möge nachher verfolgt werden. Jetzt ist zu erwägen, was in der Unendlichkeit liegt.

Die absolute Idee, als durch sich selbst sich zum unendlichen Unterschiede vollziehend, hat daran ihre Wirklichkeit. Sie ist allwirksame, schöpferische; unendlich aus sich selbst quellendes Leben. Diese leichte, aus dem Vorherigen unmittelbar sich ergebende Bestimmung erhält nur dadurch Interesse, dass sie durch eine naheliegende Wendung dasjenige in sich aufweist, was wir Princip von Raum und Zeit nennen müssen, — beide ebenso unabtrennlich von einander und nur verschiedene Seiten desselbigen Einen, wie sich dies so eben an den Begriffen der Einheit und Unendlichkeit ergeben hat, indem dies ergänzende Verhältniss von Zeiträumlichkeit ohne Zweifel nur eine besondere Gestaltung und Anwendung jenes Urverhältnisses ist.

Die absolute Idee daher, indem sie die Sphäre des Seins

unendlich erfüllt, ist darin schlechthin zugleich und in Einem Schlage ihrer Wirklichkeit — ebenso ein unendlich Anderes, Auseinanderweichendes, als ein unendlich Eines, die Continuität, welche nie abbricht, das unendlich Andere in sich zu verbinden, und in einander überzuführen, die wirksame Verkettung des unendlich aus einander Liegenden. Sich sondernd und ausspannend in ein absolutes Nebeneinander, ist sie damit zugleich die energische Dauer der im Wechsel eines Nacheinander sich behauptenden Wirklichkeit. Die absolute Idee ist, als wirkliche, extensive und intensive Unendlichkeit.

Dies ist der ontologische Ursprung von Raum und Zeit, als schlechthin unabtrennlicher. — Die absolute Selbstvollziehung der Wirklichkeit ist daher nur zu denken, als der unendliche, qualitativ erfüllte Raum: wobei jedoch das gewohnte Missverständniss abzuhalten ist, wozu selbst unser Ausdruck Veranlassung geben möchte, als wenn der Raum in seiner Leerheit Etwas für sich sei, als ob die Füllung als irgend ein zweiter Moment erst dazutrete. Vielmehr ist die energische Fülle, das sich expandirende Auseinandertreten, das Sichsondern der Mannigfaltigkeit in ein absolutes Nebeneinander, wie es vom Begriffe der qualitativen Insichbestimmtheit unabtrennlich ist, Princip seiner Füllung wie Räumlichkeit: der leere, unerfüllte ist nur eine unwirkliche Abstraction, welche sich (wie in den bekannten Zenonischen Beweisen gegen die Bewegung und neuerdings von Herbart gezeigt worden ist,) bis zum innern Widerspruche treiben lässt.

Darin ist aber unmittelbar auch schon die Zeit abgeleitet. Es wäre nämlich derselbe Irrthum, hier bei der einseitigen Anschauung des Raumes stehen zu bleiben, welche Abstraction abermals für sich in einen Widerspruch auslaufen müsste, — als etwa vorher bei der blossen Unendlichkeit, ohne sie in ihre Einheit aufzunehmen. So ist das qualitativ unendliche Aussereinander nicht allein das ruhende, un-

bewegte — sondern eben damit auch die Dauer, der sich entwickelnde Fortfluss, die unendliche qualitativ erfüllte Zeit. Beide combinirt geben erst die vollständige Anschauung der Wirklichkeit, des Insichbestandes der unendlichen Bestimmtheit. (Was mit dem letztern Begriffe eigentlich bezeichnet werde, kann freilich erst der weitere Fortgang aufhellen.)

Die Bedeutung dieser Sätze kann nicht zweifelhaft sein, und lässt sich sogar in fasslichster Weise aussprechen. Alles Wirkliche, welcher Gestalt, Höhe, Vollendung es auch sei, ist ein Zeit-räumliches; und wir gedenken von dem Sinne dieses Satzes in seiner weitesten Bedeutung Nichts nachzulassen. Der Geist ist nicht weniger räumlich zu denken, als Gott, der Urwirkliche, desshalb auch der Allzeitlich-Allräumliche ist: d. h. er ist nicht in Zeit und Raum, irgendwo und wann; sondern alles Wo und Wann setzend und thatkräftig erfüllend. Die Zeit ist aber nicht geschieden von der Ewigkeit, sondern nur die sich auswirkende, gliedernde Ewigkeit selber, und beide fallen niemals auseinander. — Erst damit wird aller spiritualistischen und leer idealisirenden Halbheit gründlich ein Ende gemacht, wiewohl wir freilich wissen, dass es immer noch, aus missverstehendem Wahn oder aus Zaghaftigkeit, für eine speculative Ketzerei gehalten wird, zu behaupten: der Geist sei räumlich, weil man sofort damit dem Materialismus verfallen zu sein glaubt; oder Gott sei in Raum und Zeit das energisch Gegenwärtige, weil man ihn dadurch zu einem „endlichen“ Wesen herab zu setzen meint. Dennoch behaupten wir, wiewohl die Vorurtheile der gegenwärtigen Bildung noch hartnäckig darin verharren, dass sich bei der vermeintlichen Raum- und Zeitlosigkeit beider noch Niemand etwas Vernünftiges, nicht einmal etwas Vorstellbares hat denken können, weil es ein Widerspruch ist gegen den Grundbegriff der Wirklichkeit überhaupt. Gott zum Ausserzeitlich-räumlichen machen heisst, ihn zum Unwirklichen herabsetzen, in die Sige der Gnosti-

ker zurücktreiben; den Geist in irgend einer Form seiner Existenz als räumlich unwirklich und unwirksam sich vorstellen, bedeutet nichts weniger als ihn zur innern Substanzlosigkeit verurtheilen. Ein so abstracter, kraftloser Spiritualismus ist in dringendster Gefahr, dem entschiedensten Materialismus zur Beute zu werden, welcher die Existenz eines so utopisch undenkbaren Wesens, wie der Geist hier geworden ist, zu läugnen das Recht hat. Vielmehr dünkt es uns der Triumph des — hiermit erst vollendeten — Idealismus, alles Dualistische bis in seinen letzten Schlupfwinkel zu verfolgen und auszurotten, darin zugleich aber auch dem trüben, zaghaften Zweifeln an der Möglichkeit einer Erkenntniss Gottes, welches mit jener Verjenseitigung desselben enge zusammenhängt, für immer ein Ende zu machen. Nirgends hat man, aus falschem Glauben einer Ehrerbietung vor dem Heiligen, so viel verschrobene Künste gebraucht, um Gott recht weit von sich in die Ferne zu rücken, und ihn damit in's Unklarste und Undenkbarste zu verwandeln, als in unsern abstracten oder hohlgefühlsglaubigen Gottestheorieen. Das Tiefste und Umfassendste ist eben desshalb auch das Nächste, natürlich Offenbarste, weil in der That Alles nur seine Bethätigung ist. Wie die Idee des Absoluten dem speculativen Denken das Gewisseste bleibt und ihm der Grund aller andern Gewissheit ist: wie sollte es doch in der wirklichen Welt diese Offenbarung nicht wiederfinden können? Es sänke sonst tief unter den unmittelbaren Glauben zurück, der in kräftiger Zuversicht Gottes als des „Allgegenwärtigen“ sich getröstet.

So weit, nach oben dargelegter Grundunterscheidung, die Seite der Unendlichkeit an der absoluten Idee. Jetzt zur Betrachtung ihrer Einheit.

Zunächst ist diese nicht zu denken als abstracte Einheit, vor aller Besonderung: vielmehr ist sie damit die To-

talität der in ihr gesetzten Unterschiede; dergestalt aber, dass sie selbst diese sich giebt. Die Einheit ist nur als sich öffnende, entfaltende, zu dem unendlichen Unterschiede auseinandertretende zu denken. Aber dies Sichunterscheiden ist ebenso sehr das Einen, oder in Einheit Festhalten (Bewahren) der Gegensätze, die durch die gesammte Unendlichkeit ausgeprägter Unterschiede fortwaltende Harmonie. — Hierin ist das wichtige Princip anerkannt, was Hegel die „unendliche Negativität" nannte, dass Gott seinen Gegensatz sich selbst giebt; oder aus dem Abstracten in's geistig Wahre übersetzt: dass er in seinem Andern, der Schöpfung, als seinem Werke, Sich selbst und sein Wesen kennbar macht. Der grosse Gedanke einer Offenbarung des göttlichen Geistes liegt sich vorankündigend, oder abstract symbolisirt, in jenem Begriffe; und wir haben diese Hülle der Abstraction nur immer weiter davon hinwegzuarbeiten.

Indessen muss noch in anderer Rücksicht erwogen werden, was im Begriffe der absoluten Einheit liegt. Sie ist bezeichnet worden als Selbstfassung und Selbstbewahrung in unendlicher Insichtheilung: lebendig ordnende Einheit (System) eines unendlich Concreten. Dies ist die andere, tiefere Seite im Begriffe der schöpferischen Selbstbestimmung, die uns dem Gedanken eines schaffenden Urbewusstseins näher bringt. — Das Einzelne ist in die Einheit unendlich hineingebildet, indem Jedes Jedem eingepasst ist und ein einender Zusammenhang Alles durchdringt.

Aber dies schaffend Ordnende, abermals nur als blosse Einheit, als blind Einendes gedacht, wäre noch abstract und darum widersprechend. Es ist nur zu denken als das, Eines in Alles hineinschauende, Jedes in Jedem wissende, mit absoluter Klarheit durchdringende Princip. Keine wahrhaft durchdringende Einheit ohne durchschauendes Bewusstsein des Geeinten: die absolute Einheit ist diese nur als die ordnend mit Bewusstsein durchdringende, schaffend all-wissende. Erst dadurch ist sie ausgedacht, d. h. von jedem

Widerspruche und jeder Abstraction befreit. Jener erste Begriff der All-Einheit vollkommen entwickelt, (vom Widerspruche zur Denkbarkeit erhoben, worin gerade das dialektisch weitertreibende Princip der Betrachtung liegt,) endet daher nothwendig in dem letzten Begriff des Allbewusstseins. — Gott ist daher auch nicht blos objective (bewusstlose) Vernunft, — im höchsten Begriffe sogar der höchste Widerspruch — oder auch nur der absolute Geist, die allgemeine geistige Substanz (ein νοερόν), wie durch Trägheit des Denkens und Gewöhnung an Abstractionen zu haften, der lebendigste Gedanke wiederum ertödtet worden ist: sondern in dem Einen Selbst auch unendliches Bewusstsein, womit wir endlich dicht vor dem Begriffe der göttlichen Persönlichkeit stehen. Denn auch hier ist eine Bestimmung nur noch ausdrücklicher hervorzuheben, die im Vorigen unentwickelt schon enthalten ist. Blieben wir nämlich stehen lediglich bei der Unendlichkeit des göttlichen Bewusstseins: so wäre abermals der Begriff der Einheit gefährdet, oder nicht zu vollständiger Anerkennung gelangt. Der vorherige Gegensatz von Einheit und Unendlichkeit im Absoluten, der sich immer höher auszugleichen hatte, ist erst hier, im Begriffe des Bewusstseins, überhaupt völlig ausgeglichen. Ist nun die Unendlichkeit nur in der Einheit: so läuft auch das unendliche Bewusstsein in das Selbstbewusstsein zurück, und ist nur in diesem zu denken; weil die Einheit selber, völlig ausgedacht, nur als die bewusste begriffen worden ist. Und dies endlich ist uns Person und absolute Person zu nennen erlaubt: es ist der höchste, völlig abschliessende Begriff für alles Vorhergehende. Aber wir haben ihn nicht zusammengesetzt aus Theilen, was nimmermehr Einheit, viel weniger Persönlichkeit geben würde, sondern unsere Einsicht hat sich entfaltet bis zum letzten, die innere Verkettung jener Untheilbarkeit schliessenden Momente. — Person ist die sich bewusst durchdringende, in Bewusstsein fassende, begreifende, geniessende Einheit,

welche Einheit aber nur in Verhältniss zu dem in ihm bezogenen, umfassten Mannigfaltigen ist, an welchem sie zum Selbst wird. — Gott aber ist die absolute Person, weil er nicht blos Unendlichkeit, sondern darin absolute Einheit ist, und solche Einheit, speculativ entfaltet, d. h. von allem Widersprechenden, Räthselhaften, Wähnenden befreit, und in Klarheit gesetzt, nur dies bewusste Selbst der Unendlichkeit sein kann. Gott hat sich uns aus dem abstracten Es zum persönlichen Er = Ich verklärt, lediglich darin, dass wir den Gedanken seiner Wirklichkeit als Einheit gänzlich erschöpft und ausgedacht haben. So ist der Begriff der Person nicht nur überhaupt der höchste, sondern der des wahrhatt und vollendet Wirklichen. Wir können ihn daher nicht blos als Begriff haben, sondern zu seiner vollständigen Einsicht gehört wesentlich, dass wir ihn erleben und sind. Nur dadurch, dass wir Person sind, begreifen wir die Persönlichkeit, — ja sie ist uns das Leichteste und Fasslichste, wiewohl in apriorischer Begriffsreihe der letzte und schwierigste Begriff: — somit können wir auch die Urpersönlichkeit Gottes begreifen, wiewohl uns anderer Seits dennoch die anschauende Vergegenwärtigung derselben versagt ist; — ein wesentlicher Punkt, den wir wenigstens vorübergehend hier nicht unerwähnt lassen wollen.

So läuft alles Vorhergehende endlich in die Gipfeleinsicht zurück: d. h. es wäre nicht wahr oder widerspruchslos ohne seine letzte dialektische Ergänzung. Nur in Gottes Person sind alle Abstractionen, Zweifel, Widersprüche ontologischer Betrachtung getilgt: die reale und ideale Seite des Absoluten, seine Existenz als Einheit und Unendlichkeit, wie wir auch im Vorhergehenden sie mannigfach zu vereinigen suchten, ist dennoch erst hier vollständig vermittelt, im höchsten Sinne verständlich geworden. Nur das persönlich Bewusste, die sich zum Selbst verklärende Einheit kann Mannigfaltigkeit sein, und doch, sie durchleuchtend, über ihr stehen, ihr Selbst zugleich darin wie darüber haben

und unvertilgbar behaupten. Ohne göttliches Selbstbewusstsein ist Nichts erklärbar, Nichts verständlich, Alles ein immer tiefer sich verwirrendes Räthsel. Wie aber das Universum selbst ein ungeheuerer, in jedem Acte des Schaffens sich erneuernder Widerspruch wäre ohne diesen lösenden Gedanken: so kehrt durch ihn auch in die Philosophie erst Klarheit und Evidenz ein. Man hat ein vollkommen begreifliches Erklärungsprincip gefunden, während alle untergeordneten Gottesbegriffe, tiefer durchdacht, nur unvollkommene Abstractionen — Vertröstung oder Umhüllung für den letzten entscheidenden Aufschluss bleiben; auf ihn hinzuleiten geschickt, für sich selbst aber von keiner befriedigenden Bedeutung.

Hiermit dürft' es uns nun gelingen, was wir bisher nur vorbereitend und von bestimmten Seiten her in Vereinzelung zeigen konnten, auf den Gipfel gelangt, zusammenzufassen, und herabsteigend in seine Vermittlung aufzunehmen.

Gott hat sich in seiner Einheit als absolutes Selbstbewusstsein, Urich, absolute Persönlichkeit erwiesen. (Absolute sagen wir zunächst, denn höchste Persönlichkeit dürfte er erst dann mit Fug zu nennen sein, wenn wir ihn in Verhältniss zu andern, endlichen Persönlichkeiten gedacht haben.) — Aber der Begriff der Persönlichkeit setzt Selbstconcentration, Begränzung, Entgegensetzung in sich selbst zu Anderm, bewusste Beziehung auf Anderes voraus. Mit Einem Worte: es ist der höchste Verhältnissbegriff, in ganz gleicher Weise, wie auch, blos auf niederer, abstracter Stufe, das Unendliche sich als nur im Verhältniss zum Endlichen denkbar gezeigt hat. Hiermit scheint sich aber ein Widerspruch in dem Begriffe der absoluten Persönlichkeit hervorzuthun, den wir nicht übersehen dürfen. Person ist Insichbestimmtheit, zusammenfassende Selbstigkeit gegen Anderes, welches sie damit ausschliesst und von sich abtrennt. Absolutheit dagegen ist das Umfassende, Unbedingte, negirt mithin alle Begränzung

und bedingende Ausschliesslichkeit; durch den Begriff des persönlich Sichabgränzenden schiene daher das Absolute in ein endliches Wesen verwandelt zu werden. Und dies in der That war von je der Stein des Anstosses, warum die scharfsinnigsten Denker, gerade um ihres Scharfsinns willen, sich weigerten, das schlechthin unbedingte Wesen als ein Persönliches, damit in sich Begränztes, mit Schranken Behaftetes, zu fassen, und so entweder in die dürftige Abstraction des Substanzbegriffes nach irgend einer Fassung, zuhöchst der unpersönlichen Vernunft, zurücksanken, oder jenen Begriff nur dadurch retten zu können meinten, dass sie das Absolute (pantheistisch) zum unendlichen Processe des Persönlichwerdens, zur unendlichen Selbstverendlichung im Menschenbewusstsein herausgestalteten.

Scheiden wir von jenen beiden Gegensätzen die eigene Ansicht auf's Bestimmteste: auch sie muss jenen Widerspruch lösen, aber nicht dadurch, indem sie auf ihn einzugehen vermeidet, sondern indem sie ihn vollständig und bis zu Ende denkt. Dennoch muss diese Einsicht im Vorhergehenden schon vorbereitet sein, indem am Ende der Ontologie keine neuen, noch nicht abgeleiteten Grundbestimmungen hinzutreten können.

Hier ist nämlich an das Verhältniss der Freiheit zum Begriffe der Persönlichkeit zu erinnern, wie es im Obigen abgeleitet worden. Freiheit ist nicht blos einzelne Eigenschaft der Person, sondern Element, Grundbedingung derselben. Das Selbstbewusstsein, in welchem recht eigentlich der Entstehungsgrund der Persönlichkeit liegt, ist nur die That des über sich selbst sich erhebenden, seine Substanz objectivirenden Geistes, der sonst, dumpf in sich verborgen, in blosser Potentialität verharren würde. In jener Freiheitsthat, die unablässig das Selbst, das Bewusstsein erzeugt, ist ebenso sehr die „Entgegensetzung", Unterscheidung von dem Andern, welches der Geist doch selber ist, als das Wissen um die Einheit dieses Gegensatzes gesetzt. Das Selbst-

bewusstsein, seiner absoluten Form nach, ist Selbstunterscheidung, Sonderung in Gegensätze, die eben als solche gewusst werden, und zusammenfassende, wissende Einheit derselben in Einem und demselban Acte, der eben darum nur Act der Freiheit, der Selbsterhebung des Geistes aus seiner blossen Substantialität sein kann.

Darin ist jedoch der obige Gegensatz schon überwunden; d. h. er wird nicht ausgelöscht, oder eine der Seiten, aus denen er erwuchs, hinweggeworfen; vielmehr wird er, als vorhandener, durch die absolute Persönlichkeit thatkräftig und unendlich ausgeglichen. Die Einheit bleibt in ihr, das lebendige Band, dic Concentration in sich: aber ebenso auch die Unendlichkeit, das zu Bindende, durch lebendige Vermittlung im Bewusstsein zu Einende. Gott selbst, als Person, versöhnt jenen Widerspruch, indem er sich selbst unendlich zum Gegensatze mit sich macht. So ist Gott, als Einheit — das absolute Selbst; aber diese Einheit ist nicht die einfache, todte, da sie wieder ein Abstractum würde, ein wesenlos Unwirkliches, — sondern die unendlich Einende, was sie wieder nur im Bewusstsein kann. Die unendliche Bestimmtheit der Unterschiede und Gegensätze, deren Wirkung wir in der endlichen Welt hervortreten sehen, ist nur dadurch die geeinte (nicht Chaos und Unvernunft), weil sie vom Geiste durchwaltet, in Gottes Geist vermittelt ist. Gott ist in seiner Unendlichkeit die geistige Allgegenwart, — die All-Wissenheit, welche abermals nicht zu trennen ist von seinem Selbstbewusstsein, und doch nicht dasselbe mit ihm: ihr Band ist seine Persönlichkeit, und in ihrer Vereinigung gründet das unendliche Leben des Geistes Gottes, die Wurzel aller eigentlich persönlichen Eigenschaften in ihm, welche eine vollständige speculative Theologie zu entwickeln hätte, von den allgemein geistigen des Selbst- und Allbewusstseins an bis zu den innersten, gemüthlichen der Liebe, deren substantieller Gehalt sich in Allem offenbart, was wir in den Dingen und im mensch-

lichen Bewusstsein das Gute nennen, und von deren universellem Walten gerade die Welt in ihren allgemeinsten Gesetzen wie in ihren kleinsten Fügungen das offenkundigste Zeugniss bietet; — so dass es in Wahrheit nur einer Trägheit des Denkens verglichen werden kann, solchen Weltthatsachen gegenüber noch immer an einem unpersönlichen Urgrunde sein Genügen zu finden.

Damit muss aber auch der Grundbegriff der Welt um eine Stufe höher sich steigern. Sie kann weder gedacht werden (deterministisch-spinozistisch), als das Product einer mechanischen oder blindwirkenden Nothwendigkeit, noch auch (pantheistisch) als das eigene, ursprüngliche Wesen Gottes, sondern als das Werk eines unter Möglichkeiten entscheidenden, denkenden und wollenden, absoluten Geistes, — so gewiss wir nirgends in den Weltgesetzen und Weltverhältnissen blosse (metaphysische) Nothwendigkeit walten sehen, deren Gegentheil unmöglich oder ein absoluter Widerspruch wäre, sondern vielmehr statt dessen eine allerdings nothwendige Verkettung von Weltgesetzen und Bedingungen, welche an sich aber auch anders gedacht werden könnten, so aber, wie sie in ihrer festen Bestimmtheit dem Erkennen sich bieten, der Form nach unverbrüchlich den Charakter innerer Zweckmässigkeit, dem Inhalte nach das Gepräge des Guten an sich tragen.

Mag nun auch immerhin jene intelligente That in Gott, die wir unabweislich zu Grunde legen müssen einer solchen Weltbeschaffenheit, nach ihren bestimmten psychologischen Modalitäten dem menschlichen Erkennen nothwendig eine unergründliche bleiben; mag sodann es auch der Forschung eine unendliche, im Einzelnen oft unerfüllbare Aufgabe sein, jene göttliche Weisheit des „Guten“ in der Welt, bis in die einzelsten Züge und Verhältnisse derselben hinein, siegreich aufzuweisen: — so viel ergiebt sich dem speculativen Erkennen mit entschiedenster Zuversicht: einestheils, dass in untergeordneter, abstracter Gottesbegriff mehr genügt,

sondern nur die Idee einer absoluten Persönlichkeit, um das Räthsel der Weltverkettung überhaupt sich gründlich zu deuten; — anderntheils dass auch in Bezug auf die Erkenntniss der Welt so viel von offenbar gewordener göttlicher Liebe und Weisheit in ihr uns vor Augen liegt, dass der Rest des Dunkeln oder noch Unerklärten dagegen in ein ohnehin sich immer verkleinerndes Minimum verschwindet. Der Theismus ist die Weltansicht der Gründlichkeit und Klarheit; zugleich der Antrieb zu einer unendlich fortschreitenden Forschung. Wo man in den Dingen Tod, Chaos, blinden Zufall, Unorganisirtes zu sehen wähnt, da hat man ihr Gesetz, den innern Zusammenhang eben noch nicht erkannt. Wie weit das Erkennen vorrückt, so weit trägt auch der Theismus den Sieg davon.

Diese Betrachtung macht sich von einer andern Seite her noch dringender geltend. — Die Persönlichkeit als in sich verschlossenes Selbst, ist die geheimnissvolle, dem Andern unergründliche. Nur durch die That ihres Willens, durch Aeusserung, Selbstoffenbarung, in solcher Weise, wie dieselbe in der Machtvollkommenheit der Person liegt, kann sie bekannt — erfahren werden. (So liegt in allem Thatsächlichen ein Mehr als blosse Nothwendigkeit, ein Unberechenbares, nur durch Erfahrung zu Erlebendes. Erst sie, nicht der blosse Begriff, giebt die vollständige Erkenntniss.)

So verhält es sich mit Gott, wie mit der Creatur; und die verschiedenen Weisen dieser Selbstoffenbarung des creatürlich Persönlichen oder auch nur Lebendigen — möchten die verschiedenen Lebens- und Vollkommenheitsstufen im Dasein der Creatur ausmachen.

Jenes Sichkundgeben der göttlichen Persönlichkeit nun hat mit gewiss nicht zufälliger Ursinnbildlichkeit die alte Theosophie das Sprechen Gottes, das Wort genannt, das schöpferische, aus dem alle Dinge sind. Gottes

Person hat in der That der Welt (sprechend) sich erschlossen. Von jenem Urwillen zeuget das Urfactum der Welt, wiewohl diese — abstract dialektisch genommen, auch nicht sein könnte, ohne darum die zufällige zu sein; und wiewohl Gott der Welt nicht bedarf zu seiner Genugsamkeit.

Ergiebt sich daraus nun abermals und von einer andern Seite, wie sinn- und begriffslos es wäre, unserer Seits, d. h. von unserm unverrückbaren Erkenntnissstandpunkte aus, — weil wir ja nimmer in Gottes Selbst uns hineindenken können — nach einem einzelnen oder besondren Zwecke zu fragen, welchen sich Gott bei seiner Schöpfung oder Selbstoffenbarung allenfalls vorgesetzt haben könnte: so braucht man darum doch nicht wieder das hier ebenso bedeutungslose Extrem einer abstracten Nothwendigkeit des Schaffens festzuhalten; als ob es mit unserer Philosophie eben auch nur hinauslaufe auf offenbaren oder, lieber noch, auf verborgenen Pantheismus und Determinismus: denn solche Verborgenheiten auszuspüren und an's Licht zu ziehen, ist mancher Scharfsinnigen besonderes Geschäft. Hier möchte über die Sache selbst kaum etwas Verborgenes oder Unklares zurückgeblieben sein; sie ist schlicht zu verstehen, wie die Worte lauten. Denn das Tiefste, in sich Unergründliche oder nicht zu Erschöpfende ist, weil es das überall Bewährte und Wiederkehrende, ein stets sich offenbarendes Geheimniss bleibt, dennoch, recht ausgesprochen, das Evidenteste und die Wurzel aller andern Einsicht: was dagegen gewöhnlich für tief, mystisch, überschwänglich gehalten wird, ist in der Regel nur das Nebelhafte, aus Abstraction oder aus phantastischer Verwirrung Unverständliche, das jede rechte Evidenz und Einsicht gerade ausschliesst; und die indische Religion z. B. ist mystischer, geheimnissvoller, wenn man will, als das klare Licht des Christenthums, weil sie das in die Breite verschwommene Abstracte ist.

Und so können wir auf die ausdrückliche Frage, welche man uns etwa entgegenhalten möchte: ob Gott aus freiem Willen die Welt geschaffen? — ebenso unumwunden als einfach verständlich mit Ja antworten, so gewiss in jedem Weltwesen und Weltverhältnisse jenes „Mehr als blosse Nothwendigkeit“ sich gegenwärtig zeigt, das jedes blinde Wirken im höchsten Principe absolut ausschliesst. Dennoch liegt darin keinerlei Veranlassung, jenen Willen Gottes zur Welt nur als einmal wirkenden, damit aber für immer abgeschlossenen und vollendeten zu denken. („Gott schuf die Welt durch einen Act seiner Allmacht; und nun erhält sie sich nach den ihr eingepflanzten Gesetzen“.) Auf Grundlage der Weltthatsache ist dies zu verneinen: jener Wille zeigt sich daran als der innerlichst gegenwärtige und stets fortwirkende in der Welt; denn nirgends in der grossen Geschichte der Schöpfung sehen wir blos todte Gesetze sich vollziehen in monotonem Kreislauf, sondern ein stetes Hervorbilden des Vollkommnern aus dem Unvollkommneren. Und wenn das grosse Räthsel der gegenwärtigen Naturforschung: wie die spätern vollkommnern Weltbildungen, mit einem neuen Schöpfungsanfange recht eigentlich „aus dem Nichts“, entstanden sein können? — eine gründlich verständliche Erklärung finden soll: so wird man unvermeidlich an jenen Begriff des „Schaffens“ anzuknüpfen haben. Aber aus gleichem Grunde bleibt es irrthümlich und ungenügend, die göttliche „Allmacht“ in gewohnter abstracter Weise als die unbestimmt unendliche oder „schrankenlose“ zu fassen. Sie ist innerlich begränzt, vergeistigt durch den Willen des Guten, oder sie ist selbst nur dieser Wille: die wollende Allmacht ist zugleich absoluter Verstand oder Weisheit; denn nicht anders zeigt sie uns die Welt. Und was hier der Begriff in einfacher Allgemeinheit ausspricht, und was Dir in dieser Allgemeinheit vielleicht fern, zweifelhaft, unfasslich schiene, falls Du überhaupt kein Zutrauen hättest zu dem Begriffe und seiner Apriorität: dies vermagst Du zugleich als gegen-

wärtig zu sehen und bewährt an jedem Naturdinge oder in Dir selbst. Der unendlich schaffende göttliche Verstand und der Wille des Guten sind so wenig etwas Problematisches oder eine nur metaphysische Hypothese, dass sie in jeder Wohlordnung des Einzelnsten wie des Ganzen wirksam und gegenwärtig sich darstellen; und es ist nur die Halbheit oder die Unreife der geistigen Ausbildung, von welcher die Philosophie gerade zu heilen und daraus wieder herzustellen hat, wenn man, was im Einzelnen energisch uns vor Augen steht, nicht zum Allgemeinen zu erheben und als Universelles auszusprechen vermag. Der Geist Gottes umgiebt, durchwirkt uns so andringlich und allgegenwärtig in allen Dingen, dass — wüssten wir, was wir sind und was wir sehen, — sein Dasein uns nicht blos nicht zweifelhaft, sondern das allein und Urgewisse sein würde.

Aber bleibt hiermit nicht ein desto dringenderes Bedenken gegen den Pantheismus dieser Lehre zurück? Je nachdem man den Begriff des Nichtpantheistischen fasst! Versteht man darunter die Ausserweltlichkeit Gottes oder die Aussergöttlichkeit der Welt; so müssen wir uns, dieselbe entschieden abweisend, in diesem Sinne zu einem Pantheismus bekennen, aus dem einfachen Grunde, weil bei jener Trennung sich Keiner noch etwas Deutliches zu denken vermochte; weil sie zudem nicht minder irreligiös als antispeculativ ist. Nur ein ganz oberflächliches oder auf jede Erkennbarkeit Gottes ausdrücklich verzichtendes Philosophiren kann ihr Raum geben oder dabei verharren, weil sie eigentlich nur ein Negatives, das Nichterkennen Gottes in seinem Verhältniss zur Welt ist. Schon der einfache Gedanke der göttlichen Allgegenwart, welcher dem religiösen Bewusstsein gerade der liebste und zuthätigste ist, nöthigt auch philosophisch zu dem Geständnisse, dass, nur die Welt in Gott und Gott in der Welt gedacht, er wahrhaft Gott ist.

Das Bedenken übrigens, welches jenen Einwürfen gegen den Pantheismus dieser Lehre eigentlich zu Grunde liegt, erachten wir selbst damit noch nicht erledigt: ob nämlich Gottes Dasein und Wirklichkeit in der endlichen Welt aufgehe, ob er nichts Anderes, specifisch Höheres sei, denn nur dies All, diese Summe aller Daseins- und Lebenskräfte, die die Weltexistenz ausmachen? Und zu bekennen ist allerdings, dass in gewissen Philosophieen die Sache ganz solchen Anschein gewinnt. Vornehmlich jedoch bei uns kann dieser Vorwurf noch dringender zu werden scheinen, da wir Gott ausdrücklich als den Zeiträumlichen, als intensiv und extensiv unendlich sich auswirkenden bezeichnet haben, und diese unumwundene Hervorhebung sogar eine charakteristische Seite unserer Lehre bleibt. — Aber gerade in dieser Beziehung müssen wir hinzusetzen, dass, wenn wir nicht die Seite des Gegensatzes, der unendlichen Wirklichkeit in Gott, so ohne Scheu und Zagen zu ihrem Rechte hätten gelangen lassen, es uns unmöglich geblieben wäre, auch der einenden Macht in ihm, dem Begriffe seiner Persönlichkeit, so nahe zu dringen. Das Wunder des Bewusstseins erledigt jenes Bedenken vollständig, und durchbricht den pantheistischen Zirkel. Gott ist nicht das All — der bekannte Ausspruch: Eins und Alles bleibt, als dem Irrthume der Abstraction verfallen, für immer abgewiesen: — sondern er ist in Allem, und seine Allgegenwart nur die geistig wirkende, d. h. wollende: — ein Anthropomorphismus Gottes, wie es vielleicht scheinen möchte, während umgekehrt vielmehr einzusehen ist, wie jene Eigenschaft im Begriffe des Geistes überhaupt, nicht blos des menschlichen, liegt, dass der Mensch vielmehr, indem er Theil hat an dieser Gabe des Urgeistes, theomorphisirt worden.

So ist Gott in der Welt der schaffend-erhaltend allwirksame, weil diese ihm schlechthin durchsichtig ist. Seine Weltgegenwart ist seine Allwissenheit, die abermals sich

gründet in seinem geheimnissvollen, unnahbaren Selbst. Er ist auch nicht mehr die Substanz der Welt zu nennen — selbst dieser zum Pantheistischen sich hinneigende Ausdruck zeigt sich als ungenügend und schief; — die Substanz ist vielmehr vom Geiste durchdrungen, alles blind-mechanisch Fatalistische ist völlig ausgetilgt und in Bezug auf die endliche Welt zum frei handelnden Willen verklärt, der eben damit, ohne Widerspruch, ebenso sehr als unendlich in Allem, wie schlechthin über Allem zu denken ist. So wird nicht die Creatur vergöttert, noch Gott in der Creatur erst zur Existenz gebracht: weder die Summe des Endlichen etwa ist Gott — welche flach pantheistische Auffassung schon durch die vorhergehenden Grundbestimmungen von der unendlichen Einheit in Gott abgewiesen sein müsste; — noch ist irgend eine Form creatürlichen Daseins, etwa der menschliche Geist, als adäquaterer Ausdruk für seine Existenz anzusehen, so dass er in jenem vorzugsweise wirklich wäre: sondern sein Begriff steht schlechthin ausserhalb der ganzen Reihe creatürlicher Vollkommenheiten.

Dies die Eine Seite des speculativen Verhältnisses zwischen Gott und der Creatur, wodurch allein schon allen pantheistischen Ausflüchten und Gedankenüberbleibseln in dieser Sphäre vollständig und für immer ein Ende gamacht worden zu sein scheint. Möglich wurde dies jedoch blos dadurch, dass wir in der niedern Sphäre dem Pantheismus sein gründliches Recht haben widerfahren lassen, dass er nicht abgewiesen, sondern aufgenommen worden in einen höhern, zugleich ihn rechtfertigenden wie beschränkenden Zusammenhang. — Dennoch lässt sich anderer Seits das Verhältniss und der Gedanke, wie Gott Eins ist mit der Creatur und doch von ihr ewig unterschieden, nur dadurch vollständig aufhellen, indem wir auch erwägen, wie sich umgekehrt die Creatur zu Gott verhält. Es wird sich nämlich nicht nur in Gott, sondern auch im vollständig erfassten Begriffe der Creatur ein Princip dieser Scheidung finden lassen, was da

vollends jedem pantheistischen Dünkel der Creatürlichkeit ein Ende macht. *)

---

*) Auch ich stimme ganz dem Urtheile bei, welches der wackere Günther in seinem Sendschreiben an mich („Januskköpfe", 1833, S. 371—413.) über den Pantheismus ausgesprochen: „es giebt keinen wildern, giftigern Irrthum, als den der wesentlichen Gleichsetzung (Identificirung) der Creatur mit dem Schöpfer!" Indess erwäge mein trefflicher Freund selbst einen Augenblick, was bessere Aushülfe gegen dies gefährliche Ungethüm verspricht, — wenn man, sogar Kryptopantheismus überall auswitternd, ihn kurzweg blos niederschelten möchte, oder wenn man ihn in seinen, nicht nur unschädlichen, sondern wahren und bedeutungsvollen Anfängen, in seiner untergeordneten Wahrheit gelassen anerkennt, um ihn in höhern, eigentlich christlichen Theismus wiedererstehen und sich verklären zu lassen. — Vielleicht gelingt es ihm jetzt besser, als vorher, wenn er dem oben Entwickelten einige Aufmerksamkeit schenken will, einzusehen, warum eine absolute Trennung von Schöpfer und Geschöpf, wie er sie früher, und neuerdings abermals, zur antipantheistischen Radicalcur in Vorschlag bringt, und sogar bis zur „formalen Contradiction und objectiv realisirten Contraposition" der Creatur gegen Gott verschärfen will, nicht nur speculativ durchaus unhaltbar, sondern ebenso sehr antitheistisch und unchristlich sein würde, — falls man in der That wüsste, was man damit behauptet hat. Nur der Teufel ist in Contraposition mit Gott, oder vielmehr, er will in seiner Selbstverhärtung sich ihm contraponiren, ohne es doch je zu vermögen: und so könnten wir allenfalls unserer Seits aus seiner Creationslehre sogar eine seltsame Krypto-Diabolodicee herauswittern, wenn wir nicht solchen philosophischen Barbarismen und Solöcismen, wie sie einer etwas verworrenen Kraftsprache leicht begegnen, eine mildere Auslegung angedeihen zu lassen gewohnt wären. All diese Wirrnisse haben jedoch ihren eigentlichen Grund in der ganzen Manier dieses umhervagirenden Philosophirens auf gutes Glück, ohne systematisches Zurückgehen auf die Anfänge, selbst ohne deutliche Definition der gebrauchten Hauptbestimmungen, und vollends ohne dialektische Entfaltung und Steigerung der Begriffe, was ihnen sogar ein Gräuel ist, da es, wie sie wähnen, nur auf heimlichen Fatalismus und Determinismus hinausführen würde. Ihr Philosophiren besteht eigentlich blos in einer psychologischen Berichterstattung, wie es jeweilig in ihrem Geiste aussieht, welche Vorstellungen sie sich gebildet über die wichtigsten Lebensfragen, — welche denn auch bei sonst guten Köpfen, wie im gegenwärtigen Falle bei Günther, interessant, wahr und tief sein mögen. Was übrigens von versuchter Gedankenentwicklung darin noch vorhanden, ist ein blosses Wiederansetzen, ein neuer Anlauf, ob es jetzt besser gelingen wird, Sich auszusprechen, indem sie sich manchmal erst vor sich selbst in's Klare schreiben müssen. Ueberall kommt es ihnen daher

Endlich müssen wir zum Schlusse noch an die Stellung erinnern, welche in der gesammten Uebersicht der Erkenntnissstandpunkte dem rein apriorischen Begriffe überhaupt

---

blos darauf an, über ihre eigene Meinung kurz und bündig Bericht zu erstatten, was die Glücklichen können, wir Andern leider nicht, deren Lehre aus gar vielseitigen Bestimmungen und Gesichtspunkten besteht, die sich nur in mühsam-schwerfälliger Begriffsentfaltung darlegen lassen. Bei solcher philosophischen Bequemlichkeit, die sie auch uns gern gönnen möchten, finden sie es dann z. B. unbegreiflich, warum ich bei vorliegender Frage über das Verhältniss des Pantheismus zum Theismus nicht lieber geradezu ausgesprochen, „dass es mir mit meinem Neste pantheistischer Eier gerad' ums gerade Gegentheil zu thun sei.“ (Sendschr. S. 375.) Und selbst jetzt weiss ich nicht, ob unser Verfasser, der, als er dies Argument zu Papier brachte, ohne Zweifel von der niederbeugenden Gewalt desselben durchdrungen war, die Seltsamkeit dieser Anmuthung ganz erkennt, indem er ernstlich beherzigt, dass in einem wissenschaftlichen Zusammenhange von Erklärungen über persönliche Meinung und Absicht nicht füglich die Rede sein könne. Hier von Meinungen zu reden, hielten wir für die überschwänglichste Arroganz, und selbst seine, die persönlich-güntherischen Ansichten wünschen wir nicht zu vernehmen bei dem Studium seiner Werke, sondern seinen Genius, die Person in ihm gewordene allgemeine Wahrheit, die man philosophirend am Reinsten freilich dann vernimmt, wenn man, der persönlichen Vorbedingnisse und Vorurtheile sich entschlagend, vertrauensvoll der wissenschaftlichen Entwicklung des allgemeinen Bewusstseins sich überlässt. — Dies erstreckt sich sogar auf wissenschaftliche Verhandlungen über einzelne Fragen, und so glaube ich auch die Bedenken, welche Günther in seinem Sendschreiben erneuert zur Sprache bringt, nur in Form einer Abhandlung erledigen zu können, und die vorliegende Schrift hat zugleich diesen Nebenzweck, — während eine vereinzelte Entgegnung abermals nur meine Meinung gegen die seinige gestellt hätte zu einer endlosen, immer tiefer verwirrenden Antithese. Bei obschwebenden Differenzen ist das einzige Mittel ihrer Lösung eine streng wissenschaftliche Behandlung derselben im Ganzen des Systemes; wo sich dann die vermeintlichen Gegensätze in der Regel weit geringfügiger zeigen, als man Anfangs es meinte. Und so dürfte es auch im gegenwärtigen Falle sich verhalten! Hätte endlich unser Freund bei der Erwiederung auf unsere Erinnerungen schärfer abgeschieden, was darin dem Inhalte und der Tendenz seines Philosophirens gilt, und was der einmal von ihm gewählten Form und Darstellungsweise; er hätte vielleicht auch unsere eigene Theorie mit günstigern Augen angesehen. Mag meine frühere Charakteristik seiner philosophischen Art und Kunst, welche ich auch jetzt nach erneuerter Erwägung und nach Kenntnissnahme von seinem Sendschreiben, in keinem Theile

zugewiesen worden. Wir dürfen nämlich zuvörderst nicht vermeinen, darin etwa Gottes inneres Wesen *apriori* erkannt zu haben, was von der Einen Seite eine sinnlose Behauptung, von der andern etwas so Anstössiges sein würde, dass es mit Recht unserer ganzen speculativen Weisheit das Garaus zu machen drohte: — sondern wir haben lediglich seine Idee uns vollständig entwickelt nach den Bedingungen und Anhaltspunkten, wie sie der Weltbegriff bietet.

Sodann haben wir nicht aus einzelnen Gründen oder in formeller Syllogistik die Idee Gottes etwa erwiesen, — wie man es nach gewöhnlicher Auffassung versucht und verlangt; als wenn dies ein Theorem persönlichen oder beliebigen Erkennens, oder nur unsere besondere Entdeckung wäre. Vielmehr haben wir das Denken und das gesammte Bewusstsein lediglich zurückgeführt auf seine Grunderkenntniss: es besitzt schon dies Bewusstsein Gottes, aber noch nicht in ausdrücklicher Anerkennung; unser Beweis ist nur der Rückgang in jenes Grundbewusstsein, die vollständige Entwicklung seiner ursprünglichen Voraussetzung. Wir könnten nach keinem Grunde, keinem Warum fragen, d. h. Nichts könnte Zusammenhang haben in der Welt, während doch schlecht-

---

zurücknehmen kann, für ihn etwas Einschneidendes gehabt haben, welchem lästigen Gefühle er im Sendschreiben Luft machen zu wollen schien; so war doch schon damals deutlich genug ausgesprochen, wie unendlich höher ich ihn selber stelle, und seinen richtig leitenden religiös-speculativen Tiefsinn, trotz der seltsamen Umhüllung und der fragmentarisch-willkürlichen Gedankenfassung, deren Ungenüge sich ihm selbst ja manchmal nicht verbergen konnte. Aber auch jetzt noch erkenne ich in ihm eine der bedeutendsten Geistesgestalten der Mitwelt, fast mittelalterlich in Wort und Geberde, und doch mit tiefer Einsicht eingreifend und rüttelnd an den Grundgebrechen der gegenwärtigten Bildung, den Extremen hohler Abstraction und vereinzelter, abgestorbener Empirie. Und so zolle ich seinen positiven Ueberzeugungen nicht nur Achtung und kalte Anerkenntniss, sondern ich theile sie ausdrücklich in den eigentlichen Lebenspunkten und bekenne mich zu ihnen, wenn er dabei nur zu abstrahiren vermag von seiner Ausdrucks- und Fassungsweise; so dass hier der vielfach auch sonst von mir erlebte Fall eintritt, dass ich zwar mit ihm einverstanden bin, er aber nicht mit mir!

hin Alles zusammenhängt, Jedes in Jedes unendlich hineingeordnet ist, wenn Gott blos Urgrund, nicht Urbewusstsein wäre. Diese immanente Gedankenentfaltung ist der Beweis für das Dasein des göttlichen Geistes, d. h. der Nothwendigkeit, ihn als Geist wirklich zu denken, wenn wir überhaupt nur denken, Einzelnes auf einander beziehen, in Causalitätszusammenhang bringen wollen.

Um ferner das Grundwesen der Creatur richtig zu fassen — zu welcher Betrachtung wir uns jetzt hinwenden — ist zunächst daran zu erinnern, was sich im ontologischen Begriffe des Wirklichen als das Durchwaltende gezeigt hat: Einheit, die sich zur Mannigfaltigkeit entwickelt, einfaches Principsein, das, sich verwirklichend (selbstschöpferisch), in das innere Verhältniss eines Vielen zu sich selbst sich auseinandersetzt. Nur nach dieser allgemeinsten Grundbestimmung ist Etwas als wirklich anzuschauen.

Zuvörderst schliesst damit der Gedanke der positiven Wirklichkeit, der durchschaffenen, real erfüllten Schöpfung, in diesem Gebiete alles nur Abstracte aus. Das Wirkliche ist nicht das leere, diese formelle Gedankenbestimmung und weiter Nichts — sondern das qualitativ Bestimmte, die unterschiedene Qualification, welche in dieser Bestimmtheit nur erlebt, erfahren, in keinem Sinne *apriori* deducirt werden kann; welche factisch jedoch schon in einzelne Verbindungen und Complexionen eingegangen, nirgends rein und einfach uns begegnet. (Alles, auch das scheinbar Geringste, ist absolut qualirt, in's Unendliche bestimmt, weil die Welt bis in's Kleinste eigenthümlich gestaltet, mit Bildungen erfüllt sich zeigt. Das Leere in jedem Sinne ist ein Abstractum und drückt nur dieses Rückschreiten oder Verharren in irgend einer mangelhaften Abstraction aus.)

So liegt allem Mannigfaltigen, Verbundenen, Geeinigten letztlich ein Einfaches — jedoch qualitativ Einfaches zum Grunde: es ist die Basis, die einfache Urposition alles Wirklichen, — das letzte oder erste Elementare, von dem nicht abstrahirt werden kann im Begriffe des concret Wirklichen überhaupt. — (Nebenbei kann es als das Verdienst der Herbartschen Philosophie angeführt werden, diesen Begriff einfacher dynamischer Qualitäten, als Basis aller Realität, nach Leibnitz wieder zuerst in die Philosophie zurückgeführ tzu haben. Durch sie kann erst der nihilistischen Verflüchtigung des Concreten gründlich ein Ende gemacht werden, in welcher sich andere Systeme, namentlich das Hegelsche, verfangen. Die ganze Lehre vom „Endlichen" ist dadurch eine andere geworden, wenn erkannt wird, dass im scheinbaren Entstehen und Vergehen desselben ein beharrliches Reale zurückbleibt, welches weit davon entfernt das „Absolute" zu sein, zunächst nur als ein Vieles an sich einfacher Qualitäten bezeichnet werden kann.)

Dass diese dynamischen Qualitäten demnach als zeiträumliche zu denken, versteht sich nach den allgemein ontologischen Vorbegriffen von selbst: jede Urposition giebt sich quantitative Wirklichkeit, aber als Ausdruck der ihr eigenthümlichen Qualität. Jedes Wirkliche daher (das „geistigste", wie das „materiellste") giebt sich seine Raumerfüllung (Verleiblichung), seine Zeitdauer, und bestimmt sich aus sich selbst zu den Veränderungen, die aus seiner Wechselwirkung mit den andern Urpositionen hervorgehen. Ebenso ergiebt sich, dass sie, als das ursprünglichst Einfache, Elementare, in dieser einfachen Bestimmtheit schlechthin unvergänglich sind; — was eigentlich nur identisch ist mit dem Begriffe einfacher, gleichbleibender Qualität. So vergeht wahrhaft und in eigentlichem Sinne Nichts; denn die Urqualitäten, aus denen Alles ist, sind ihrem Begriffe nach das schlechthin Bestehende: vielmehr was wir als Entstehen und Vergehen, eigentlicher als Wechsel anschauen, das unendlich ver-

schlungene Lösen und Binden dieser Qualitäten, ist darin der einzig wahrhafte Vorgang. Ein eigentliches Untergehen und Entstehen ist nicht nur ontologisch, wie sich schon bei Charakteristik des Hegelschen Standpunkts ergab, sondern noch mehr realphilosophisch eine völlige Ungereimtheit, wiewohl die, des innern Einheitsprincipes, welches wir Persönlichkeit nennen, entbehrenden Naturgebilde in ihre Elemente zerstäuben können, ohne dass damit Etwas vergangen wäre.

Dennoch genügt dieser Begriff einfacher qualitativer Urelemente keineswegs, um die endlichen Dinge darauf zurückzuführen. Ueberhaupt sind sie in keinem Sinne ein Letztes, Unbedingtes, bei welchem das Denken stehen zu bleiben vermöchte, ohne eine höhere Begründung für sie zu suchen. Sie sind, dialektisch ausgedrückt, abermals nur Moment eines umfassendern Begriffes, und weisen so über sich hinaus. Sie stehen nicht blos in jenem beziehungslosen Nebeneinander, sondern sind schlechthin nur im innern Verhältnisse unter sich selbst zu denken: die Einheit ist ihnen die immanente. (Und dieses zweite, erst ergänzende und selbst die Annahme unendlicher Urqualitäten erst fruchtbar machende Princip innerer Einheit und Urbezogenheit ist es, das der Herbartschen Philosophie ebenso entschieden abgeht. Die Beziehung der einfachen Realitäten auf einander ist bei ihm nur äusserlich, zufällig, ein factisch Anzunehmendes, weil sie im gegebenen Zusammenhange der Dinge sich factisch vorhanden zeigt; nicht wird sie in ihrem innern Verhältnisse und nach ihren tiefer liegenden Bedingungen nachgewiesen, welche offenbar darin bestehen, dass dasjenige, was nicht schon innerlich, auf ewige Weise, einander eingeordnet ist, unmöglich auch factisch, auf äusserlich vorübergehende Art, in Wechselwirkung gerathen könnte.)

Es kann dieses Orts nicht sein, jenen ontologischen Beweis hier vollständig zu führen: nur zeigt sich im Vorhergehenden schon der dialektische Uebergang zur Deduction eines Princips des lebendig Einenden, einer die qualitative

Mannigfaltigkeit bewältigenden, zur Einheit zusammenschliessenden, und in der bewältigten Mannigfaltigkeit sich verwirklichenden Kraft, welche wir bisher nach ontologisch abstractem Ausdrucke als den Moment der Einheit zur Mannigfaltigkeit bezeichneten. Jetzt wird sie sich uns auf verschiedenen Stufen ihrer concreten Wirklichkeit als vereinend Gestaltendes überhaupt, (organisches Princip,) als Individuelles, (Seelisches,) zuhöchst endlich als creatürliche Persönlichkeit (als seelisch-Geistiges) ergeben.

Dies im Allgemeinen die ontologischen Lehnsätze, deren wir bedürfen, um die Frage nach der Fortdauer der Individualitäten gründlich zu erörtern. — Uebersichtlich können wir indess hier noch die charakteristischen Hauptbegriffe hervorheben, worauf unsere Lehre vom endlichen Geiste gegründet ist.

Es ist leicht einzusehen, wie der ontologisch gefundene Begriff der Einheit als Mannigfaltigkeit in specieller Durchführung auch auf den Satz führen wird: dass der individuelle Geist nur in seelisch-leiblicher Verwirklichung existiren könne. Reiner Geist ist ein Abstractum, wie reine Einheit; ebenso nicht minder absolute Mannigfaltigkeit, ein nicht auf den innerlich bindenden, seelischen Mittelpunkt bezogenes Vielfache. Dieses Wechselverhältniss ist überall festzuhalten; aber die Seite der Einheit ist die höhere, das herrschende Princip; die Mannigfaltigkeit das Dienende, Stoffliche, absolut unterworfen jener in ihm sich darstellenden Macht. Nur im creatürlichen Geiste hat Gott die Welt geschaffen, und in wahrhaftem, vollständigem Sinne existirt nur dieser; denn nur dasjenige Weltwesen besitzt Existenz im vollen Sinne, welchem Selbstgenuss, Bewusstsein derselben beschieden ist: — wo man bei solchem allgemeinen Satze jedoch die unberechtigte Folgerung abzuhalten hätte, dass der creatürliche Geist nur im Menschen seinen Repräsentanten finde. — Alles Andere, die niedern, bewusstlosen Kräfte, welche man Natur oder Materie zu nennen gewohnt ist, sind Vorbe-

dingung, Elementares, Werkzeugliches für dessen Corporisation, auf dass sie das geistige Princip überwältigen, sich zum Dienste assimiliren möge in seiner leiblichen Existenz. Die speculative Naturbetrachtung hat näher zu zeigen, wie dieser sich steigernde, dem Geiste entgegenkommende Naturläuterungsprocess stufenweis vollzogen wird. Dabei ist jedoch die grundverkehrte Vorstellung neuerer Naturphilosophie gänzlich zu beseitigen, als ob jenes Natürliche oder Elementare selbst sich allmählig zum Geiste hinaufläutere, und der letztere nur eine verklärte oder gesteigerte Naturpotenz, die höchste Naturerscheinung sei, nichts schlechthin Neues und Jenseitiges. Es entsteht dies abermals nur aus einer Einseitigkeit, aus dem isolirt und oberflächlich festgehaltenen Begriffe der Evolution, der sich vielmehr mit dem ergänzenden, wiewohl zugleich schon in ihm enthaltenen Momente der Metamorphose zu durchdringen hat. Keine, auch die scheinbar einfachste Entwicklung aus Vorhandenem ist ohne absolute Um-Gestaltung, Eintritt eines schlechthin Neuen, noch nicht Vorhandenen; und selbst in den unmittelbarsten Naturprocessen genügt es nirgends, einen so allmähligen, stufenweis etwa nachzuweisenden Uebergang anzunehmen; vielmehr wird, wenn man diese Vorstellung festhalten will, — wie bisher freilich hartnäckig genug geschehen ist — alle natürliche Umbildung in ein absolut Räthselhaftes und Unbegreifliches verkehrt; ja die ganze Natur starrt uns wie ein verschlossenes Räthsel entgegen. Keine Erzeugung lässt sich aus blosser Composition oder einzig und allein aus den Bedingungen des Vorausgegebenen erklären: sie ist der absolute Einschlag eines vorher noch nicht Vorhandenen (Ideellen, Potentialen) in's Sein: der sich bewährende Sieg des Ideellen über das Reale; und wie paradox der Gedanke zunächst auch erscheinen möge, bei jeder Erzeugung eines wahrhaft neuen (geistigen) Individuums lässt sich der Gedanke einer Präexistenz desselben gar nicht umgehen.

In dem Begriffe dieser, also sich verwirklichenden,

und — da Zeit und Raum sich als die absoluten Grundformen des Wirklichen erwiesen haben — zeitlich-räumlich sich ausbreitenden, das Niedere sich assimilirenden Creatürlichkeit ist nun zugleich das Princip der Individualität gegeben, als die Wurzel alles für sich bestehenden, in sich geschlossenen (nicht blos elementaren) Daseins. Es ist die in ihrer Mannigfaltigkeit sich selbst darstellende Einheit, Individuum; (keineswegs jedoch darin schon Persönlichkeit.) — In ihr zu unterscheiden, wiewohl untheilbar Eins, ist die Seite der Einheit, das Centrale, Harmonisirende, aus welchem alle Lebensactionen fliessen und in das sie wieder zurückgehen: — Seele im allgemeinsten Sinne; wie die Seite der Mannigfaltigkeit, das stets sich erneuernde Product dieser sich darstellenden Lebensactionen und darin zugleich (da sie nicht jenseits ihres Productes bleiben) die Wirklichkeit derselben, — der Leib. Diese Untheilbarkeit des seelisch-Leiblichen, wie wir es in jeder abgeschlossenen Organisation von der Pflanze bis hinauf zu den höhern Thieren in Abstufung zu denken haben, nennen wir Individuum. Es tritt damit ursprünglich in den Gegensatz und das Verhältniss zu Anderm, d. h. jedem ihm Aussercentralen; welchem gegenüber es das sich selbst setzende Centrum wird, dessen Peripherie (Anderes) das ganze Universum bildet, innerhalb dessen es sich als das untheilbar Eigenthümliche behauptet. Es kann sich innerlich abschwächen, allmählig von Innen ersterben, wenn sein Lebenselement verzehrt wäre; aber von Aussenher ist es nicht zu überwältigen, indem es, bei der gewaltsamsten Einwirkung wie unter den ungenügendsten Lebensmedien, dennoch seine Eigenthümlichkeit nicht fahren lässt, und, noch so verkümmert und entstellt, sie doch immer als ein Ganzes, Harmonisches, (auf das innere Urbild Hindeutendes) herauszuleben sucht. (Wir erinnern dabei nur an die Geschichte der organischen Missbildungen, in welchen die neuere Morphologie den normalen Urtypus des Lebens nachzuweisen vermag,

nur durch äusserlich widerstrebende Bedingungen verkümmert oder gehindert in seiner gesunden Entwicklung.) Und selbst bei aller Abschwächung des individuellen Keimes, durch fortgesetzte Zeugungen oder durch Zertheilung, zeigt sich dieser Typus der Eigenthümlichkeit auch äusserlich als etwas so Unverwüstliches und niemals ganz Auszurottendes, dass die umfassendste Erfahrungsanalogie ebenso sehr, wie ohnedies schon der apriorische Begriff, für die absolute Uebermacht des Individuellen über alles Abstracte oder blos Elementare Zeugniss ablegen.

Dies Princip der Einheit und Selbstconcentration, zugleich als das von Aussen nicht zu Ueberwältigende, möchte für den weitern Verlauf im Auge zu behalten sein. Es ist jedoch noch kein Erweis für die persönliche Fortdauer des Geistes, weil wir darin weder den Begriff der Persönlichkeit noch des Geistes gefunden; es ist ebenso gut damit blos die Unvergänglichkeit desjenigen Naturindividuums abgeleitet, das wir Gattung nennen, und das nur durch wechselnde Zeugungen sich erhält und verwirklicht; was also in keinem Sinne Unsterblichkeit zu nennen ist. Wohl aber dürfte sich die erste Vorankündigung eines solchen Beweises in der angedeuteten Naturanalogie allerdings gefunden haben.

Zum Geiste, was zunächst seine Form betrifft, — (da wir von dem specifischen Inhalte des Geistes, den Ideen, hier absehen) — wird jenes seelisch-leibliche Individuum, indem es innerlich erwacht, zuerst zur Selbstempfindung, dann sicherer und erstarkter zum festen Bewusstsein dieser Selbstigkeit: die in dem Mannigfaltigen ihrer Verwirklichung sich behauptende Identität ist es nicht mehr blos für uns, den draussen stehenden Beobachter — sondern für sich selbst. Dieses absolute Sich-fassen, der Quellpunkt des Bewusstseins, das sich selbst nur voraussetzt und erklärt, ist deshalb keine blosse Vereinigung einzelner Vorstellungen, kein allmähliges Verschmelzen derselben zum „Ich“ (wie Herbart die Sache vorzustellen versucht), indem

ja das Ich, der bewusstwerdende Mittelpunkt, bei solcher Erklärung immer stillschweigend vorausgesetzt wird, diese also im Zirkel befangen bleibt: — sondern die Einheit des Individuellen, die überall vorauszusetzende Grundform des Realen, geht in sich selbst sich auf, erfasst, durchleuchtet sich selber.

Damit nimmt der Geist das System seiner leiblich-seelischen Kräfte in sein Bewusstsein auf, und wird so ihre ideale Macht. Sie sind in ihm als besondere aufgehoben und verschlungen in seiner sich selbst durchdringenden Einfachheit; er wird das freie Vermögen derselben, die Gewalt, von jeder derselben zu abstrahiren oder sich ihr hinzugeben. Dies ist endlich, was wir Person nennen, das von allem Aeussern schlechthin Emancipirte, frei auf sich selbst Gestellte und in sich Ruhende, das reine Selbst: es kann abstrahiren von jeder seiner Einzelnheiten, weil es sie durchdringt, besitzt. Es ist in ihm kein blos organisch unwillkührlicher, noch weniger ein mechanischer Abfluss von Thätigkeiten, — alles Dies wäre ein Rückfall in eine schlechthin überwundene Begriffssphäre, und nicht einmal die geringste leiblich organische Thätigkeit lässt sich aus blossem Mechanismus, ohne immanente Zweckthätigkeit, begreifen: — sondern die Person ist freie Selbstbestimmung, dies zu sein oder sein Entgegengesetztes, sich einer Richtung zu öffnen oder zu verschliessen, weil sie absolute Herrschaft hat über ihre Gegensätze, welche in ihr zu blossen Vermögen derselben, in die Potenz und Idealität eines geistigen Seins erhoben sind. Sie ist diese alle, ohne doch aufzuhören damit das einfache Selbst, absolut frei von ihnen zu sein; und es wiederholt sich, nur in niederem Gleichnisse, dasselbe Verhältniss, wie es sich im göttlichen Urgeiste fand, als die unendliche Allmacht und Allgegenwart in Jeglichem, dennoch das absolute über Allem erhabene Selbst zu bleiben.

Dies jedoch scheidet auch formell den creatürlichen Geist von dem absoluten auf unendliche Weise, dass er zum Be-

wusstsein dieser Selbstigkeit nur erst erwachen kann; dass er damit ein Dunkel der Bewusstlosigkeit hinter sich, wie sich unmittelbar gegenüber behält. Letzteres nennt er in allgemeinster, aber verworrener Zusammenfassung seinen Leib. Er ist sich überhaupt nur in dunkel-leiblicher Vorexistenz und durch sie getragen, als der von Bewusstsein nicht völlig durchdrungenen Bedingung seines geistigen Daseins, bewusst gegenwärtig. Daher die sinnlich allerdings naheliegende Vorstellung, dass der Mensch aus Geist und Leib, als aus Zwiefachem, bestehe.

So ist der Mensch auch nach unserer Ansicht ein Mittelwesen, weil er sich nur halb durchsichtig ist, weil das Geistige in ihm sich nicht völlig in seine Gewalt bekommt. Er gleicht einem Gebilde nächtlicher Art, das nur auf dem Gipfel erleuchtet und lichtdurchdrungen wäre, während eine Menge von Beziehungen, Anlagen, Kräften in dem dunkeln Abgrunde unter ihm liegen, ohne in seinem unmittelbaren Dasein zum Licht emporzukommen. Aber diese bewusstlose Seite des Menschenindividuums schliesst gerade den verborgenen Reichthum, das Geheimnissvolle seiner Natur in sich. Hier liegen die unendlichen Fäden, durch welche er in das gesammte Universum verflochten ist; ein Zusammenhang, der im gewöhnlichen Bewusstsein nur nach den allgemeinsten Umrissen klar wird. Und so wenig man diese verborgene Seite unseres Daseins über unser waches Leben in bewusstem Denken und Handeln hinaufsetzen darf, — eine jetzt fast vorübergegangene geistestrübe Richtung der psychologischen Wissenschaft: — ebenso wenig soll man die formelle Klarheit des Denkens und seinen gemein-empirischen Standpunkt für das einzig Menschliche und wahrhaft Substantielle desselben ausgeben, und was in dieser Wasserhelle nicht auflösbar ist, sofort ignoriren oder geradezu abläugnen. — Denn das ist ferner das Eigenthümliche des Menschen, dass in seinem untheilbaren leiblich-geistigen Dasein die Gränze des Bewusstlosen und Bewussten gar nicht so scharf gezogen

und unverschiebbar ist, wie es die abstracte Psychologie und die platte empirische Skepsis meint: denn der ganze Leib ist zugleich seelisch, daher dem Geiste zugänglich und durchwohnbar. Dies halbdämmernde Hervortauchen gewöhnlich unbewusster Anlagen und Beziehungen in's Bewusstsein macht überhaupt das Gebiet des Ahnungsvollen aus, das vom Menschendasein unabtrennlich ist, oder desjenigen, was man die verborgenen Kräfte des Menschen nennen kann, für deren Bereich und Gränze in Ferneinsicht oder gesteigerter Wirksamkeit wir *apriori* eigentlich keinen Maassstab haben. Hier entscheidet lediglich die erprobte, wohlbegründete Erfahrung, die ebenso weit entfernt von renommistischer Zweifelsucht wie von Aberglauben, die reine Thatsache zu ermitteln hat. Es zeigt sich jedoch schon in dem unbegabtesten Geiste eine solche Fülle gährender, dem Bewusstsein sich entgegendrängender Kräfte, denen es im gegenwärtigen Zustande niemals gelingt, sich zu verwirklichen, d. h. in's Bewusstsein zu treten, dass wir zu diesem Abgrunde verborgener Geistesmacht in Jedem, der im Dunkel sich verhüllenden Wurzel seiner Persönlichkeit, wohl Ehrfurcht und Vertrauen hegen sollten. Jeder ist unendlich reicher, als er selbst es weiss, oder als er, in dem vereinzelten Spiel seiner Kräfte, jemals in seine bewusste Gewalt bekommt; und, nach diesem innern Menschen die Menschheit beurtheilt, ist die Abstufung scheinbarer Vollkommenheit bis zum Unvollkommensten herab, auf welche man neuerdings so grossen Werth legt, um die Menschen sogar in sterbliche und unsterbliche Individuen abzutheilen, als äusserst gering anzuschlagen. Die rechte Lebensfülle des Menschen liegt vielmehr unter seinem Bewusstsein, in einem spärlich geöffneten, nach seiner Tiefe nicht einmal ermessenen Schachte; und erst der Inbegriff dieses bewusstlosen wie bewussten Gesammtdaseins macht die Uranlage des Menschen aus, welche er durchzuleben, vor sich zum Bewusstsein herauszusetzen hat: denn im Gebiete des Geistes existirt nur dasjenige und hat Realität, was in's

Licht des Bewusstseins getreten. Sich selbst aber dergestalt auszuleben, seine gesammte Uranlage also zu verwirklichen, ist die Grundbestimmung jeder Creatur, des natürlichen wie des Geisteswesens. Es hat keinen andern Inhalt und kein Princip des Daseins, als dieses allein: Alles, was in diesem Lebenssamen enthalten ist, und in seiner Verborgenheit schlummert, aus dieser Umhüllung zu entfalten. Dies ist das Gesetz alles Daseins, den ihm eingebildeten Lebensumkreis zu vollenden, seine Individualität vollständig aus dem Verborgenen in's Sichtbare darzustellen.

Hier drängt sich nun die Frage hervor, ob in dieser Hinsicht vom Menschen behauptet werden könne, dass er — ausdrücklich abgesehen von allen ethisch-religiösen Beziehungen, und seine geistig-seelische Gesammtmacht im Auge behalten — dass er seine Uranlage, d. h. nicht was ihn zu diesem Einzelnen, sondern zum generellen Menschenindividuum macht, in seinem gegenwärtigen Dasein völlig auslebt oder nur ausleben kann? Wir meinen damit endlich auch nicht die subjectiven Anforderungen der Einzelnen an die Welt, die etwa unerreicht gebliebenen Plane und Wünsche, für deren supplementare Erfüllung man sich ein anderes „besseres" Leben ausgedacht; vielmehr bitten wir diese subjective Nebenbeziehung ganz fern zu halten von jener allgemein psychologischen Frage.

Hier dürfen wir nun wohl eine nicht ganz oberflächliche Beobachtung auf die geistige Tiefe hinweisen, die in jeder, und gerade in der ungebildetsten Persönlichkeit oft am Ueberraschendsten, uns entgegentritt. Ein Dasein kündigt sich an, im Hintergrunde des erwachten, in Bewusstsein und Reflexion aufgehenden, das erst erfüllend und begabend in unser Wachen hineinscheint; und wie arm und öde wäre dies ohne jene Erweisungen aus der eigenen nächtlichen Tiefe unserer Persönlichkeit! Alles, was wir Einfall, Eingebung, Talent, Genialität nennen, von den unbewachten Aeusserungen einer schlichten Individualität, die wir natür-

lich, naiv, oft tiefsinnig finden müssen, bis zu den gewaltigsten Conceptionen und Entdeckungen des Genius, ist ein durchaus Unwillkürliches, nicht durch freie Reflexion herausgezwungen, und sogar fast unzugänglich der eigenen Willkür. Es deutet hin auf diese verborgene Macht unserer Persönlichkeit, die nicht physisch, noch auch blos seelisch-organisch, sondern geistig ist, unablässig in's Bewusstsein strebend, nie aber ganz gefasst in dem gegenwärtigen Umfange des erwachten Ich; aus welcher jedoch wir leben, ja die unser wahrhafter Lebensstoff und verborgene Nahrung ist. Und es kommt nur aus der hochmüthigen Gewohnheit unserer reflectirten Bildung, dies zu übersehen und blos das für vorhanden zu achten oder als eigentlich menschlich zu erkennen, was diese Reflexion selbst ausgeboren, welche sogar ihren etwanigen Erwerb an künstlich angebildeter Erkenntniss und Tugend so hoch anschlägt, um in diesem ärmlichen Ertrage die Tiefe des Menschen erschöpft, sein ganzes Dasein enthüllt zu wähnen. Wenn man vielmehr oft genug bemerken kann, dass der Mensch, so weit er aus Besonnenheit lebt und handelt, schlecht und verworfen, oder schwach und zweideutig ist; und dass allein da, wo der Enthusiasmus, die innere bessere Natur ihn überwältigt, auch der Gewöhnlichste gross erscheint, und der Schwächste stark; so wird man vielmehr zu dem entgegengesetzten Urtheil getrieben: nur der verborgene Mensch, wie er plötzlich hervorgerufen, fast unwillkürlich sich verräth, ist der wahre, ganze, ungebrochene, mit gewaltigen schlummernden Kräften, gegen welchen der Reflectirte, Gebildete, überall zersplittert und unsicher, seiner Dürftigkeit sich schämen muss. Und was erfreut uns am Kinde, was erscheint uns merkwürdig an den Naturvölkern, wie wir sie nennen, als dass in ihrem unentwickelten Dasein, im wundervoll sichern Tacte ihres Empfindens und Handelns diese verborgene Persönlichkeit noch unverhüllter hindurchblickt, die dann immer mehr durch Besonnenheit und Absicht übersponnen wird. — Je unent-

wickelter daher eine Individualität, müssten wir im directen Widerspruche mit der gewohnten Ansicht behaupten, desto gewisser hat sie ihr wahres Dasein noch nicht erreicht; desto sicherer bleibt ihr ein noch nicht verzehrter Lebensrest zurück. Und wie die Pflanze der Frucht entgegenstrebt, wie wir jedes Naturwesen unaufhaltsam seine Lebensbahn vollenden sehen: so müssen wir auch, wo eine Creatur in ihrer Gegebenheit diese Erschöpfung ihres Daseins nicht erreicht, kraft des apriorischen Begriffes und nach durchwaltender Naturanalogie, ihre Lebensentwicklung, auch wo sie abgebrochen erscheint, als noch nicht abgelaufen erachten, aus dem durchgreifenden Grunde: weil ihr Lebensvermögen noch nicht erschöpft ist. (Und wie dies vom Menschen nach obigem Gesichtspunkte unläugbar ist, weil er in keiner vorgebildeten, grossen wie geringen Bestimmung sich auslebt, keine als sein ausschliessliches Ziel betrachtet werden kann: so scheinen mir, worüber jedoch das Urtheil dahin gestellt bleibe, selbst die höhern Thierexistenzen nicht frei von der Vorankündigung eines jetzt noch ihnen Jenseitigen, einer aufdämmernden Intelligenz, die sich von allen Seiten zusammendrängt, irgend einmal die entscheidende That des Ich, des Sichfassens, in ihnen zu vollziehen, nicht um dereinst ein Menschenich zu werden, sondern um ein eigenthümlich persönliches Dasein weiter hinauszuführen.)

So stehen wir selbst nur am Anfange unserer erwachten Existenz, damit eine neue, noch unausgemessene Lebenssphäre betretend, während die in's Erwachen mitgebrachte, bewusstlose Seelenmonade vielleicht sich tief in die Anfänge der Schöpfung hineinziehen mag. (Vielleicht sterben wir einmal in künftigen Lebenssphären wirklich, nachdem wir in der That uns ausgelebt: bis dahin reicht kein Apriorismus und keine Analogie aus Naturbeobachtung, und wir können die Entscheidung in jedem Betracht den Lehren der Religion und der Offenbarung überweisen.) Nur die Behauptung würde aller Naturanalogie, aller innern

Wahrheit widersprechen, dass wir nach dem kurzen Aufblitzen des Bewusstseins im gegenwärtigen Dasein, das seine innere Welt kaum zu erleuchten angefangen, von dem angetretenen Pfade der neuen Existenz plötzlich wieder in die ewige Nacht der Bewusstlosigkeit zurücksinken sollten. — Es wäre die erste Lücke, der härteste Widerspruch in der tiefen Absichtlichkeit, die wir allem Dasein eingebildet finden. Aber der Ursprung dieser Lehre wird uns um so verdächtiger, sie selbst jedoch desto bedeutungsloser, als wir sehen, dass sie lediglich in jener reflectirten Bildung ihre Wurzel hat, die nur das ihr Analoge zu begreifen vermag, und daher wohl auch ihre oben abgeschöpften Menschenbeobachtungen für die tiefste Selbsterkenntniss ausgeben möchte. Wenn sie demnach dies von ihr theils herangebildete, theils dann beobachtete oberflächliche Menschenobject für der Sterblichkeit verfallen erklärt, oder auch, was nur wenig mehr werth ist, aus schmählicher Todesfurcht ihm ein ähnliches Fortbestehen in einem Jenseits willkürlich zusichern will; so ist das in beiderlei Hinsicht darin an den Tag gelegte Selbstbekenntniss eigener Nichtigkeit und Schwäche ganz in der Ordnung und dem Begriffe angemessen. Es ist eben zu wünschen, dass dieser Mensch schon jetzo sterbe, damit der wahre, urgeborne erstehe, der den Tod nicht fürchtet, wie er ihn nicht zu fürchten hat. —

Damit wäre nun allerdings schon approximativ etwas einem Beweise für die Fortdauer Aehnliches ausgesprochen: wir haben ein allgemeines Naturgesetz, eine durchgreifende Analogie aufgewiesen, aus deren Zusammenhang jene sich ergiebt, während die Verläugnung derselben sich in deutlichen Widerspruch mit jeder gründlichen speculativen Ansicht und sinnigen Naturbetrachtung setzen würde. Dennoch ist nicht in Abrede zu stellen, dass zu einem eigentlichen Erweise noch gerade die Hauptsache fehlt, hier, wie in allen analogen Demonstrationen dieser Art, welche man für Beweise der Unsterblichkeit ausgegeben hat. Es lässt sich

nämlich bei unbefangenem Ueberschauen des ganzen Problems nicht verkennen, dass die Behauptung einer persönlichen Fortexistenz, mag sie auch noch so sehr mit apriorischen Begriffen und allgemeinen Naturanalogieen stimmen, etwas Abgerissenes, wie in der Luft Schwebendes behält, so lange es nicht gelingt, das eigentliche Wie derselben zur schlichten Begreiflichkeit zu bringen. Sollen wir jenen allgemeinen Beweisen vertrauen: so muss das künftige Leben gezeigt, entdeckt werden, gleich einem neuen Continente innerhalb der gesammten, uns zugänglichen Wirklichkeit. Der innige Zusammenhang, der nicht abreissende Faden zwischen beiden Welten muss nachgewiesen werden. Dann ist die Sache uns nahe gerückt, natürlich geworden, in den Complex unserer gesammten Weltbetrachtung aufgenommen; wir begreifen sie, während wir sie jetzt nur glauben, mit allerlei Zweifel untermischt. Aber wir dürfen gleich hinzusetzen, dass dies ebenso naturgegebene, wie in jeder tiefern Vernunftausbildung sich neu befestigende Bewusstsein der Fortdauer erst dann uns fern und zweifelhaft geworden ist, seit wir angefangen haben, die zweite Welt innerlich abzutrennen von der gegenwärtigen, ja sie ausdrücklich für ein uns Unvorstellbares zu erklären. Und wie abstract entleert, wie wirklichkeitslos ist in der That der „Himmel" in der Vorstellung gewöhnlich Gebildeter! So ist er uns unglaublich, weil wir ihn im Leeren, Unbegreiflichen suchen; gleichwie uns das Göttliche in Zweifel und Wahn zurückgesunken ist, seitdem wir es zum Fernen, Ausserwirklichen, blos Geahnten herabgesetzt haben. Beidem macht Ein kühner Schritt ein Ende, dass man sich in beiderlei Hinsicht bekennt, jene unbegreifliche Wahnwelt existire gar nicht, und dass dafür die tiefe Bedeutung der wirklichen uns aufgeht.

Dies hängt mit einer andern, auch früher schon von uns angeregten Betrachtung zusammen, die wir, nur schärfer gefasst, hier aufnehmen müssen. Es ist ein überall durchwaltendes Gesetz in den Naturwesen, dass sie, weil sie ein

Ganzes sind in allen ihren Metamorphosen und Wandlungen, jeden kommenden, noch unentwickelten Zustand präformirt tragen müssen in ihrem gegenwärtigen. Das Künftige ist in ihnen schon vorhanden als dunkle Beziehung, als das Ziel, dem sich Alles, ihnen selbst unbewusst, im Gegebenen zubewegt. Könnten wir ihren leiblich-geistigen Organismus völlig durchdringen und in Bewusstsein auflösen, so würden wir alle seine künftigen Zustände, die ganze Lebensentwickluug desselben in ihm lesen können. (Daher in diesem Zusammenhange Nichts begreiflicher ist, als die Beobachtung, dass in einzelnen Fällen durch vorandeutende Traumgesichte oder in der deutlichern Gestalt der Vision, die uns eingeborene eigene Zukunft in Manchem wirklich zum Bewusstsein hindurchbricht. Es ist jenes plötzliche Einrücken des bewusstlos in uns Vorhandenen in's Ich, vorübergehend und aus aller Beziehung gerissen mit den Vorstellungen des wachen Lebens; desshalb zweifelhaft und uns selbst ein Räthsel, das in der Regel erst am Eintreffen des Geahneten gedeutet wird. Und wenn man nur mehr auf die Thatsachen achten wollte, so würde man vorbedeutende Träume, meist unwichtiger Art, nicht nur als ziemlich gewöhnliche Erscheinung, sondern sogar als etwas Natürliches betrachten lernen.)

Bedeutender ist die gleichfalls durchgreifende Bemerkung, dass, wenn der innerlich präformirte Zustand seiner Entwicklung sich nähert, dies im bewussten Dasein als dunkles Vorgefühl eines Neuen, als geheime Störung der bisherigen Klarheit und Sicherheit des Lebens sich ausspricht. Die Schranken des gegebenen Bewusstseins lüften sich, es tritt ein trübes Element, ein halber Traumzustand, wie ein dunkler Hintergrund in das helle Wachen: es ist das Wissen eines doch noch Unerlebten wie Unbewussten, eines Künftigen in der Gegenwart. Dies begründet den psychologischen Begriff der Ahnung, von der als durchwaltender Erscheinung kein bewusstes Wesen frei ist, weil ihm eine innere Zukunft eingebildet ist; und wir hätten nur das Eigenthümliche und den

Umfang seines Ahnungsgebietes zu untersuchen, um daran, im Einzelnen wie im Ganzen, den Grundcharakter seiner Persönlichkeit zu erkennen. (Ueberhaupt wird dieser Begriff in einer künftigen Psychologie einen bedeutenden Platz einzunehmen haben.) Ein solches Vorbewusstsein, eine solche Ahnung der Fortdauer findet sich nun factisch im Menschengeschlecht: sie allein ist die Mutter des allgemeinen, oft freilich seltsam modificirten Glaubens aller Völker und Religionen an eine Zukunft.

Es ist die Grundvoraussetzung, der natürliche Ausdruck des unmittelbar menschlichen Selbstbewusstseins: auch diese Idee wird nicht erfunden oder erdacht, sondern gefunden, und erst hieraus ist sie mannigfaltig entwickelt worden nach den anderweitigen Bedingungen der Erkenntniss und Bildung. Aber um also entwickelt zu werden, musste sie ursprünglich gegeben sein. Und aus welcher andern Quelle gedenkt man denn überhaupt die Vorstellung, ja nur das Wort einer Unvergänglichkeit des menschlichen Wesens herzuleiten, deren Vorhandensein in allem Völkerglauben, in der ganzen Bildungsgeschichte nicht abzuläugnen ist? Ein Erfahrungsbegriff ist es nicht, weil, was man wirklich erfährt, denselben vielmehr thatsächlich aufhebt und widerlegt: es existirt factisch nichts Unvergängliches. Oder wollten die Philosophen etwa behaupten, ihn erfunden zu haben: so müsste man sie fragen, für wie alt sie sich halten, oder ob sie vermeinen, ganz neue Vorstellungen erdenken, aus Nichts Etwas machen zu können. Sollte endlich jener Glaube auf besonderer Offenbarung beruhen: so wäre, abgerechnet die historische Unhaltbarkeit dieser Hypothese, zugleich die rohe Vorstellung von Offenbarung zurückzuweisen, die da meint, ein ursprünglich Fremdes, Unverständliches, dem menschlichen Wesen Incommensurables lasse sich ihm offenbaren, oder könne Wurzel in ihm fassen. Vielmehr ergiebt sich hier dieselbe ursprüngliche Synthesis zwischen dem Begriffe des Vergänglichen und Unvergänglichen, die-

selbe unmittelbare Wechselbeziehung, wie sie zwischen dem Absoluten und Endlichen nachgewiesen worden. Es ist dies ein schlechthin apriorisches, als verborgene Bedingung jedes fernern Erkennen im Bewusstsein vorhandenes Begriffsverhältniss, das desshalb weder durch Schlüsse noch durch unmittelbare Erfahrung gefunden werden kann, weil ein Absolutes gerade nicht gegeben ist. Ganz analog verhält es sich mit jenem unentwickelten Vorbewusstsein einer Unvergänglichkeit: es kann nicht aus dem Gegebenen kommen: aber es wird an dem Gegensatze mit dem Gegebenen deutlich entwickelt und in's Bewusstsein gerückt. —

(Diese Behauptung ist nun wohl so aufgefasst worden, als ob wir meinten, dass jedes einzelne Individuum eine völlig distincte Vorstellung vom ewigen Leben und seiner persönlichen Fortdauer, kurz einen ausdrücklichen Begriff dieser Art in angeborener Erkenntniss bei sich führe. Und hier konnte es nicht fehlen, aus der sehr geläufigen Verwechslung des Entwickelten mit dem als verborgene Prämisse Vorauszusetzenden, dass, weil man, wie es sich versteht, jenes nicht erhärten konnte, auch dieses in Abrede gestellt wurde. Will man indess auch sonst den Inhalt des menschlichen Gesammtbewusstseins kennen lernen: so muss man nicht den Einzelnen fragen, oder die sehr zweideutigen Resultate seiner sogenannten Ausbildung, sondern den Menschengeist in den universeller ausgeführten Spuren der Geschichte und der Völkerindividualitäten aufsuchen. Hier nun findet sich die einfache Gewissheit eines Fortbestehens der Individualität nach dem leiblichen Verschwinden, der Glaube an ein „Land der Seelen", wie seltsam übrigens auch gewähnt und ausgeschmückt, als eine so durchgreifende Thatsache, dass diese Uebereinstimmung aus Zufall oder gar als Priesterbetrug erklären zu wollen, eine so platte Gedankenlosigkeit verrathen würde, wie man sie freilich am Besten dem Dünkel ihrer Unbildung überlässt! Und kann überhaupt der Aufmerksame läugnen, dass dieser Glaube von weltgeschichtlicher Bedeu-

tung, einer der Hebel und Mächte in der Entwicklung des Menschengeschlechts geworden ist? Erst der mit der Bildung eingetretene, aus Combination und Ueberlegung, kurz aus entwickeltem Denken stammende Zweifel daran, die Erhebung eben über den Volks- oder Naturglauben, hat die Sache in ein ursprünglich ihr fremdes Gebiet gerückt, und nach sogenannten Beweisen für die Unsterblichkeit suchen lassen, deren Bedürfniss ja gleichfalls nur für die Ursprünglichkeit dieses Glaubens spricht. Ihn daher etwa noch für eine Entdeckung aus Vernunftschlüssen zu halten, zu meinen, dass Speculirende diese Idee zuerst in die Menschen hineingebracht haben, würde auf den oben beleuchteten Zirkel hinausführen. Es ist die gewöhnliche Täuschung der allein sich klug dünkenden Reflexion, dass sie Etwas erspeculirt oder uns eindemonstrirt zu haben meint, was sie höchstens entwickelt, zum Bewusstsein gebracht hat. Wäre die Fortdauer philosophische Erfindung oder gar Priesterwahn, sie wäre, als etwas ursprünglich uns Angekünsteltes, längst vergessen, oder andern seltsamen Hypothesen unserer Bildungsgeschichte angereiht. Ein ethisches Interesse, Gedanken an Belohnung und Strafe, standen indess mit jener Vorstellung nicht in nothwendiger Verbindung; und eben weil uns beides immer in Eins verschmilzt, weil wir unser entwickelteres modernes Bewusstsein darüber stets hineinmischen wollen; finden wir theils es nicht wieder in jener unentwickelten Gestalt, theils wird es uns so schwer, die eigentliche Bedeutuug jenes Glaubens, wie er z. B. schon im homerischen Alterthume, und bei jedem Naturvolke noch sich findet, im rechten Lichte zu sehen. —)

Die Entwicklung jener gottverliehenen Uranlage nun ist das Princip der positiven Nothwendigkeit ebenso sehr, als der Freiheit der Creatur, Beides in unauflöslicher Verbindung. Sie bleibt darin Eins mit Gott, weil sie aus dem göttlichen Elemente heraus lebt: dennoch ist eben dies die

Wurzel des Ich, das sich hieraus, als das freie, entwickelt. Das göttliche und creatürliche Element ist in jedem Lebensacte so unauflösbar durchdrungen, dass es nur im Begriffe, nicht empirisch und in der einzelnen Erscheinung zu sondern ist.

Und hier erst lässt sich das Verhältniss Gottes zur Creatur, wie wir es bisher von Ohenher zu bestimmen suchten, nun auch von Seiten der Creatur, mithin vollständig, aussprechen. Auch hier, wie oben in Gott, macht das Princip der Persönlichkeit den Unterschied innerhalb der Einheit nicht nur möglich, sondern er ist als die wesentliche, ihr immanente Bestimmung zu fassen. — Gott ist in Allem und Allen (Creaturpersönlichkeiten) gegenwärtig, und doch von ihnen geschieden in doppelter Hinsicht: an sich durch die eigene Persönlichkeit, sein von der endlichen Welt freies Selbst; aber auch von Seiten der Creatur, was im Bisherigen noch nicht deutlich entwickelt werden konnte; — weil diese ebenso eine selbstische ist, in Gott nur durch eigene Entwicklung sich verwirklichend. Dadurch wird auch innerhalb der Creatur ihre unauflösliche Einheit mit Gott, wie ihre Unterschiedenheit von ihm begründet, die sich von hier aus bis zum Zwiespalt mit demselben steigern kann. Was sie wird, ist sie durch Selbstthat ihrer Freiheit, aber aus der göttlichen Anlage: ein Gegensatz, jedoch nicht blos ein formal dialektischer, sondern ein realer, der Conflict geistiger Mächte, dessen Ausgleichung der Inhalt der gedoppelten, göttlich creatürlichen Schöpfungsentwicklung ist. — So wird auch das Recht der reinen Apriorität in dieser Sphäre vollends auf die engsten Gränzen eingeschränkt: ihre Formeln verlieren hier alles Verständniss und alle Bedeutung, wenn man sie nicht aus ihrer Allgemeinheit in die selbsterlebende Anschauung geistiger Thatsachen zu übersetzen vermag; und wir warnen daher ausdrücklich vor dem Missbrauche des blos Formellen in den nachfolgenden Betrachtungen; welches Missverständniss eben auch sonst dazu

verleitet hat, in der lebendigen Entwicklung des Geisteslebens nur einen hohlen dialektischen Process abstracter Begriffsmomente zu erblicken. — Jene Ausgleichung und Rückkehr der creatürlichen Freiheit in Gott ist keine dialektisch sich abwickelnde Begebenheit, sondern eine Reihe geistiger Thatsachen und Wirksamkeiten, unendlich zusammengeflochten aus freien Handlungen Gottes in die Creatur, und freien Aneignungen derselben, weit jenseits aller apriorischen Berechenbarkeit: und wenn wir ihren Verlauf dennoch in allgemeine Begriffe und abstracte Unterscheidungen zusammenfassen, so müssen diese ausdrücklich über sich verweisen an die unendliche Wirklichkeit dieses Geisteslebens, an den thatsächlichsten Wechselverkehr des lebendigen Gottes mit seinen Geistern.

Hierin wird er nicht blos als Weltschöpfer oder Erhalter, sondern zugleich als Erlöser erkannt, die alle Verstrickungen des creatürlichen Willens endlich lösende Vorsehung; auch hier jedoch nicht einen fertigen Weltplan mechanisch vollendend, sondern, als höchste Person den freigelassenen Persönlichkeiten gegenüber, alleingreifend, das Freie lenkend, es zum Besten hinausführend. — Nur der Gedanke dieser persönlichen Vorsehung ist, wie der gemüthlich lebendigste, so auch der gründlichste und adäquateste; mithin der höchste für den Begriff des Absoluten. Gott hat erst damit aufgehört, nicht blos im speculativen Begriffe für uns da zu sein; er ist allgegenwärtige Thatsache geworden. —

Hierin ist mit dem Begriffe der creatürlichen Freiheit auch der Ursprung des Bösen nach seiner Möglichkeit gegeben. Die Creatur, als individuelle durch Gott, entwickelt sich darin zugleich aus sich selbst. Sie ist demzufolge ein relatives An sich, auf sich selbst ruhend und schlechthin selbstständig gegen Anderes, wie nicht zu überwältigen von Aussenher. Aber sie ist dies lediglich durch Gott: ihre Gabe, aus Gott frei zu sein, enthält daher die fernere Bestimmung, dass sie Eins sein soll mit Gott. (Die verhäng-

volle Bedeutung dieses Soll ist das Mysterium der gesammten Geistesgeschichte.)

Denn die Creatur ist durch ihr Verhältniss, die gottverliehene Anlage zum Eigenthum und Besitz zu haben, dem Zwiespalte unterworfen, unmittelbar ihre Freiheit als unbedingte anzuschauen, d. h. ihre verborgene Einheit mit Gott zu ignoriren, oder unmittelbar Nichts zu wissen von ihm; überhaupt in ihrer Creatürlichkeit sich vor ihrem Bewusstsein zu isoliren. — Diese, immer jedoch nur oberflächliche und nicht einmal bis zur Tiefe des eigenen Wesens dringende Ichversunkenheit scheidet sich ab durch eine Krisis (umgestaltenden Wiedergeburt) der beiden höchsten Richtungen geistiger That, des Denkens und des Wollens. Erst die Isolation durchbrechend kann die Creatur gerade in ihrer Freiheit und durch dieselbe (erkennend oder handelnd) der ursprünglichen Einheit mit Gott inne werden.

Dies für alle Creatur der Möglichkeit nach durchaus universelle Princip der Selbstverhärtung ist der Grund aller in's Positive umschlagenden Negativität oder Unvollkommenheit des creatürlichen Daseins. Am Leibe erscheint es als Krankheit, im Bewusstsein als das Böse und die Selbstbelügung des Irrthums, überall den gleichmässigen Charakter der Hemmung und Zertheilung der ursprünglichen Lebenskräfte an sich tragend, welche ganz und ungetheilt wirkend die volle Gesundheit und Tugend des Wesens erzeugen. Und so ist auch das Böse, in seiner engern Bedeutung, als Verkehrtheit (Krankheit) des Willens zu bezeichnen, wo dasjenige, was Basis (Dienendes) sein sollte in irgend einer Richtung der geistig-seelischen Entwicklung, sich zum Herrschenden hinaufverkehrt, und den ganzen Menschen mit seinen übrigen Kräften sich unterwirft.

So gleicht die Besessenheit durch's Böse einer Art geistiger Verzauberung: wir sind es selbst, oder die dienenden Kräfte in uns, welche uns in Fesseln legen; und dennoch können wir, bei der Selbstvertiefung unseres Ich in denselben,

allein durch uns von ihnen nicht loskommen. Es ist nicht das blos Negative, Lähmung des Willens, welcher im Dienste dieses verkehrenden Wahnes oft vielmehr der thätigste, energievollste wird, sondern falscher Selbstgenuss, die Täuschung, immer sich Lügen strafend und immer wiederholt, in einem niedern Lebenselemente volle Lebensgenüge finden zu können. Es ist die im oberflächlichen Spiel mannigfacher Gelüste oder eines formellen Eigenwillens aufgehende, schlechte Endlichkeit und verkrüppelte Individualität. Diese Verhärtung oder Selbstverkehrung kann demnach nur eine aus dem innersten Mittelpunkt des creatürlichen Wesens, aus seiner Einheit mit Gott stammende Macht lösen: es ist Kampf und Krisis seiner gesammten geistigen Natur; aber nicht durch Selbstbefreiung, sondern durch Ergänzung, Erlösung aus Gott wird er entschieden. Dies ist minder oder mehr zu Bewusstsein gebracht und zur Geistigkeit entfaltet, das Wesen aller Religion: das dämmernde Gefühl einer Ungenüge und Zerrüttung in seinem gegebenen Zustande, das Bedürfniss einer göttlichen Hülfe zieht sich bis in den dumpfen Naturzustand des Menschen herab, und um im verzerrtesten Aberglauben, wie in der oberflächlichsten Aufklärung dies Grundbewusstsein sich hindurchziehen zu sehen, bedarf es, eben ihren Begriff scharf zu fassen und ihn festzuhalten. — Der Grund aller Unvollkommenheit des creatürlichen Daseins liegt in irgend einer Hemmung der göttlichen Uranlage: er ist damit die Verwirklichung eines stets sich erneuernden Widerspruchs gegen sich selbst, der in das Bewusstsein eintretend zum Selbstgefühl der Unseeligkeit werden muss.

Dies Gefühl geheimer Zerrüttung und Unsicherheit, seinem Urquell und Ursprunge gegenüber, des Unterworfenseins einer fremden, übermächtigen Gewalt treibt zum Aberglauben, wie es zur wahrhaften Religion hinleitet. Ueberall ist es das Begehren, diese Fremdheit, diesen Gegensatz mit dem Göttlichen aufzuheben, dort durch Opfer und gewinnende Dienstleistung, in der Absicht jene Macht sich

geneigt zu machen; die Religion aus Theophobie, welche in allen Gestalten des religiösen Bewusstseins, des niedersten wie des höchsten, den eigentlichen Charakter der Superstition ausmacht: — hier durch Einkehr in die Einheit mit Gott, um durch Unterwerfung seiner Freiheit die wahrhafte Individualität, die gute Endlichkeit in Gott zu restituiren; die Religion aus Gottesliebe. — Aber erst in diesem Aufgeben ihrer unmittelbaren Eigenheit, in dem bewussten Einswerden ihrer Freiheit mit Gott gewinnt die Creatur auch die rechte Verwirklichung ihrer Uranlage, gesunde Vollendung, befriedigte Uebereinstimmung mit sich selbst, Seeligkeit. Jene Fremdheit ist überwunden, sie ist in Gott eingesetzt, indem sie ihrem Urbilde in Gott, ihrem Genius ein Genüge thut, aus Gott und ihn offenbarend lebt. Damit ist sie zugleich recht eigentlich als ein Ewiges zu denken, unergreifbar von dem zeitlichen Vergehen; denn sie hat thatkräftig die Zeit überwunden, und sich eine Stätte erkämpft in dem Reiche der ewigen, Gott in sich offenbarenden Geister.

(Dies könnte man in gewissem Sinne allenfalls einen ethischen oder religiösen Beweis für die Unvergänglichkeit der wahren menschlichen Individualität nennen. Indess ist es vielmehr die einfache, keines Erweises bedürfende Gewissheit des in seinen göttlichen Urstand zurückkehrenden Geistes von der Ewigkeit und unvergänglichen Dauer, die schon jetzt für ihn angebrochen ist, damit auch die Zuversicht eines individuellen Fortbestehens im ewigen Leben, im Dienste der in's Unendliche in ihm abfliessenden göttlichen Offenbarung. Es ist der höchste und der zuversichtlichste Ausdruck jenes ahnenden Vorbewusstseins einer Fortdauer, welches wir oben charakterisirten; dennn die Gründung des Individuellen in Gott ist auch das wahre metaphysische Princip seiner Ewigkeit. Nur ist dies nicht eigentlich Beweis zu nennen, sondern immer nur eine unmittelbare, wiewohl in sich gerechtfertigte Zuversicht; denn zu jenem würde noch

mehr oder wesentlich Anderes gehören: die Nachweisung eines Wie dieser persönlichen Fortexistenz in begreiflichem Naturzusammenhange; zu welcher Untersuchung der folgende Abschnitt bestimmt ist.)

Diese Einkehr der Creatur in Gott, ihr Offenbaren desselben nennen wir nun die der Creatur sich einschaffende Ebenbildlichkeit Gottes. Es wird darin jene Einheit ebenso factisch und in der Wirklichkeit hergestellt, wie sie seit Ewigkeit und in der Idee bestand; aber weil sie nur durch die Freiheit vermittelt sich verwirklichen kann, muss Gott zeitlicher Entwicklung hingeben, was in ihm das Ewige ist. Diese Verflechtung der Nothwendigkeit in Freiheit, des Ewigen in Zeitlichkeit ist das Princip der Geisterwelt, die demnach als Geschichte freier Persönlichkeiten abläuft. Aber darin liegt zugleich der absolute Weltzweck, oder die immanente Teleologie aller Weltwesen niederer wie höherer Ordnung, dass diese Ebenbildlichkeit Gottes wirklich, der creatürliche Geist Eins werde mit Gott, und darin, was der nothwendige Nebenerfolg ist, zugleich harmonisch den mitgeschaffenen Geistern. Aber als Zweck ist er kein äusserlicher, wozu durch besondere mechanische Veranstaltung hingewirkt wird, nach dem schon oben abgewiesenen blos formellen Begriffe göttlicher Allmacht; sondern er ist der Creatur selbst eingegeben, das bei aller Freiheit dennoch innerlich Nothwendige der creatürlichen Gesammtentwicklung. Nicht im Einzelnen, Besondern nur wird er erreicht, oder auch blos am zeitlichen Ende der Weltschöpfung und Geistergeschichte, sondern er erfüllt sich allgegenwärtig auf jeder Stufe des Daseins je nach der Höhe desselben.

So ist Gott nicht blos der Ewige, zeitlich Allerfüllende, sondern zugleich erscheint er in besonderer Zeitlichkeit. Seine Offenbarung ist nicht nur die allgemeine in der Natur und dem Geiste, sondern näher noch concentrirt sie sich in das Specielle göttlicher Erleuchtungen und Fügungen,

die sich durch die gesammte geschichtliche Entwicklung hindurchziehen, und die wir sonst schon als das göttliche Element in der Menschengeschichte bezeichneten. Mit Einem Worte: der persönliche Gott wird eine geschichtliche Macht besonderer Offenbarung an den Menschen, und hierin ist die schon bezeichnete dritte und höchste Form seines Verhältnisses zur Welt gegeben. Innerhalb dieses eigenthümlichen Offenbarungsverlaufes muss aber auch zeitlich, wie sie es seit Ewigkeit ist, diese Offenbarung vollendet, Gott ganz im Menschen gegenwärtig, irdische Person werden. — Daran ist aber der Geschichte ihre Scheidung und ihr Wendepunkt gegeben: wie alles Vorhergehende vorbereitet auf diese göttliche Urthatsache; so ist alles Nachfolgende nur die immer siegreichere Bewährung jenes ersten Einschlages der göttlichen Menschwerdung, die Fortpflanzung und Ausbreitung der Kindschaft Gottes.

Aber der Gottmensch hat bei seinem zeitlichen Erscheinen den Beweis für sich zu führen: theils durch Lehre, theils durch Thaten, theils endlich, nach seinem persönlichen Verschwinden, den immer fortgesetzten durch die völlige Umgestaltung der Geschichte von ihm aus; und mit dieser Anforderung an die Historie schliesst vollständig und ihrem Principe getreu die speculative Gedankenbewegung. Sie hat die Idee der göttlichen Persönlichkeit in einer stets sich vertiefenden Reihe von Weltthatsachen bis zu ihrer höchsten Selbstbewährung im zeitlich-geschichtlichen Erscheinen hindurchverfolgt: jetzt öffnet sich die Speculation auch hier dem Zeugnisse der Geschichte, welche — so wie im Vorigen gezeigt wurde, dass die Natur und der Geist die höchste Schöpfervernunft und Schöpferwillen thatsächlich bewähren — so nun auch an ihrem Theile den erlösenden Gott als bestimmte Thatsache in sich aufzuweisen hat.

Diese Selbstbewährung als Gottmenschen, dieses innere und äussere Zeugniss hat nur Christus für sich gegeben,

was nun keineswegs mehr speculativer, sondern rein geschichtlicher Erweisung unterliegt. Dies ist das unvertilgbare historische Element des Christenthums; es ist nicht blos eine speculative Weltansicht, es erzeugt nicht allein einen gewissen subjectiven Gefühlszustand, — wiewohl es dies Alles auch ist und auch erzeugt, — sondern es beruht principiell auf der Anerkenntniss, dem Vertrauen (πίστις, und daraus ergiebt sich zugleich die ursprüngliche Bedeutung von Glaube) — zu einer besondern göttlich-menschlichen Thatsache, und von diesem unverrückbaren Gesichtspunkte geht Alles in ihm aus. Desshalb kann sich auch die Philosophie nicht gleichgültig zu ihm verhalten, wie sie jeder andern, historisch etwa aufgetretenen subjectiven Religionsmeinung; denn es beruft sich auf eine weltgeschichtliche Thatsache, welche zugleich auf das Tiefste in die speculative Weltansicht zurückgreift. Erst in Christo und durch ihn hat Gott das höchste Zeugniss, die thatsächliche Gewissheit von sich gegeben. Die Speculation ist auch im Begriffe der Persönlichkeit Gottes durch diese Thatsächlichkeit ergänzt zugleich und übertroffen, während sie an ihrem Theile zugleich daher in eine Art von *praeparatio evangelica* auslaufen muss, in die Weisung nämlich, den factisch sich offenbarenden persönlichen Gott nun auch geschichtlich aufzusuchen, und wie er zu finden. — Dennoch ist Christus zugleich die tiefste speculative Erscheinung, der mächtigste Durchbruch und die grösste Siegbewährung einer göttlichen Leitung der Geschichte, über ihren blos menschlichen und empirisch zu berechnenden Verlauf hinaus. Wir wollen dafür nur an sein eigenes Bewusstsein über sich selbst erinnern, wie es sich in dem gewaltigen Worte ausgesprochen: Ehe denn Abraham war, bin ich. Dieses Wort, dss Keiner vor ihm und nach ihm zu sagen vermochte, das bis jetzt nur Wenige begriffen, legitimirt ihn allein schon als den, für welchen er sich bekannt. Es ist das für uns fast incommensurable Bewusstsein, in der irdisch persönlichen Gegenwart zugleich dennoch als anfanglos sich zu

wissen, und als Eins mit Gott in dem ewigen Ursprunge der Dinge. *)

III.

Nachdem im Vorhergehenden aus dem apriorischen Begriffe, wie aus umfassender Naturanalogie die Möglichkeit nicht nur, sondern die innere Nothwendigkeit eines persönlichen Fortbestehens menschlicher Individualität im Allgemeinsten nachgewiesen worden; bleibt noch die bestimmtere Frage übrig: wie eine solche zu denken, d. h. in welcher Art sich die nachfolgende Existenz des Menschen an die gegenwärtige begreiflich anschliesst, oder — in einer andern Wendung — was die Erscheinung des Todes bedeutet? — Dadurch gewinnt indess auch jene abstractere Betrachtung erst Sinn und Zusammenhang, indem sie verstanden wird und harmonisch sich anschliesst an die gesammte Natur der Dinge. Das zweite Leben muss aufgewiesen werden in seinen vorgebildeten Spuren am gegenwärtigen, in ganz gleicher Weise,

---

*) Die Reihe der letzten Andeutungen, welche hier blos desshalb ihren Platz gefunden, um für das Folgende Einiges vorzubereiten, kann nur durch ihre umfassende Ausführung Bedeutung erhalten. Wir müssen hierüber einstweilen an die „Vorschule der Theologie" (1824) verweisen, welche Jugendschrift in diesen Theilen wenigstens manches vom Verfasser noch jetzt Gebilligte enthält. (Anmerkung zur ersten Auflage.)

Bei dem gegenwärtigen Wiedererscheinen dieser Schrift dürfen wir uns zur Begründung jener Andeutungen wohl auf unsere „speculative Theologie" (1846) berufen, wo das hier Gesagte (in den letzten Abschnitten über die „Weltregierung", die „Welterlösung" und die „Weltvollendung") tiefer begründet und in das Ganze einer nach allen Seiten hin durchgeführten theistischen Weltansicht eingefügt worden ist. Wer daher über diese wichtigen, ja lebenentscheidenden Fragen sein Urtheil philosophisch abschliessen will, hätte nicht blos auf das hier Gegebene sich zu beschränken, sondern die dort gegebene strenger durchgeführte wissenschaftliche Darstellung zu vergleichen. (Anmerkung zur zweiten Ausgabe.)

wie wir auch sonst aus dem Gegebenen auf etwas Verborgenes zu schliessen gewohnt sind, weil es im Zusammenhange des Ganzen mit Nothwendigkeit gesetzt ist. Erst dadurch wird die ganze Untersuchung auf ihr rechtes Gebiet gebracht: es ist mit Einem Worte ein Erfahrungsbeweis nach der Schlussform der Analogie, der, wenn er auch formell betrachtet die apodiktische Allgemeingültigkeit einer apriorischen Begriffsentwicklung nicht zulässt, dennoch innerlich eine ebenso vollständige Ueberzeugung gewähren kann, als jene. Auch ist überhaupt die Analogie nichts weniger als ein der Speculation unangemessenes oder von der Philosophie auszuschliessendes Erkenntnissprincip; vielmehr wird ihr, wie wir hoffen, künftig noch eine höhere Anerkennung und eine umfassendere Anwendung zu Theil werden, als man bisher ihr hat angedeihen lassen, weil man ihre wahre Bedeutung nicht erkannt.*) Sie ist der seinem Princip nach ächt speculative Schluss von der vernunfterfüllten Einheit und Zweckmässigkeit des Weltganzen auf einzelne factisch noch verborgene Bewährungen derselben, Divination aus dem begriffenen Zusammenhange derselben in ein noch nicht Begriffenes, eben weil es diesen Zusammenhang fortsetzt, oder durch denselben gefordert wird. — Die Philosophie hat jedoch, wie wir gezeigt haben, lediglich das Gegebene, die Facticität zu verstehen, d. h. die Idee in ihr zu erkennen; und es beruht auf blossem Missverstande, was man gewöhnlich von einer zu leistenden apriorischen Deduction des Gegebenen durch dieselbe behaupten hört: — indem sie aber das Factum aus der Idee vollständig begreift, durchdringt und verfolgt sie dasselbe zugleich bis in eine der gewöhnlichen Erfahrung unzugängliche Tiefe, und erhält dadurch das Recht, kraft der Idee es auch da analogisch zu suppliren, wohin die unmittelbare Erfahrung nicht mehr reichen kann. Eine auf die specu-

*) Man vergleiche, was wir in den „Grundzügen zum Systeme der Philosophie“, 1833, Th. I. §. 163. S. 231 ff. darüber nachgewiesen.

lative Idee gestützte Analogie ist das einzige Princip, um die Betrachtung auf wissenschaftliche Weise über die Gränzen des Gegebenen hinauszuführen.

Indem wir solchergestalt das Formale unseres Beginnens gerechtfertigt zu haben glauben; ergiebt sich daraus zugleich in allgemeinerer Beziehung, dass Untersuchungen solcher Art, die, weil sie ein innerlich Unerlebtes, der Facticität Unzugängliches betreffen, immer hypothetischen Charakter behalten müssen, allein auf dem bezeichneten Wege einer relativen Gewissheit näher gebracht werden können. Jeder apriorische Beweis für die Unsterblichkeit ist schon dem Principe nach unausreichend. Die rein apriorische Betrachtung kann nur im Abstracten, in den allgemeinen Grundformen des Wirklichen verweilen; mit dem Concreten, der eigentlichen Facticität hat sie gar Nichts zu thun. Wie vermöchte sie daher vollends aus der concretesten Betrachtung, aus vergleichender Combination des Einzelnen, einen Schluss auf etwas über die Gränzen des unmittelbar Gegebenen Hinausliegendes zu ziehen! — Ein Beweisversuch ästhetisch-religiöser Art, wie er sich neuerlich hervorgethan, *) lässt sich im Wesentlichen mit dem vergleichen, was wir vorher als ursprüngliches Bewusstsein des Menschen von seiner Fortdauer, in höherer Ausbildung, als sittlich-religiösen Vernunftglauben bezeichneten: es ist innere Zuversicht, glaubige Hoffnung derselben, eine auf die innerlich ewige Existenz des Menschen gegründete Ueberzeugung, deren hoher Bedeutung und innerer Wahrhaftigkeit wir selber das Wort geredet haben. Nur fehlt dieser Berufung oder Darlegung dasjenige gerade, was sie zum Beweise machen könnte: es kommt nämlich darauf an, die dergestalt postulirte Unsterblichkeit nun auch physisch möglich zu machen, oder sie in ihrer Begreiflichkeit nachzuweisen, was mit der Frage über die Erhaltung oder Wieder-

*) C. H. Weisse, die philosophische Geheimlehre von der Unsterblichkeit des menschlichen Individuums. Dresden, 1834.

gewinnung der Corporisation nach dem Tode zusammenfällt. Hierüber muss es jene Ansicht indess nach allen ihren Prämissen nur bei allgemeinen Nachweisungen oder Postulaten bewenden lassen. *) —

Indem wir nach diesen vorläufigen Erörterungen die vorliegende Untersuchung in einen neuen wissenschaftlichen Zusammenhang, den der Physiologie oder physischen Anthropologie hineinweisen; kann es uns nicht einfallen, an gegenwärtiger Stelle diese tiefverschlungenen Fragen schon erschöpfen oder zum Abschlusse bringen zu wollen. Vielmehr entspricht es sogar der Natur einer auf Analogie beruhenden Forschung, nirgends sich abzuschliessen, sondern durch Heranziehung immer neuer Thatsachen für gesteigerte Evidenz und Ueberzeugung sich immer offen zu halten. Und hier vor Allem scheint das Problem in eine Reihe weitreichender Untersuchungen auszulaufen. Die Gesammtgegenwart des Menschen soll uns seine Zukunft deuten. Aber selbst jene ist so tief und unerschöpft, ja in manchen Hauptbeziehungen bisher so unerwogen geblieben, dass man die völlige Erledigung aller dieser Fragen noch weit in die Zukunft hinaussetzen, ihr Gelingen jedoch insbesondere von einer gänzlichen Umgestaltung gewisser psychologischer Hauptbegriffe, namentlich des Verhältnisses von Seele und Leib, abhängig zu machen wohl thun wird.

---

*) Man vergleiche z. B. eine auch in anderer Beziehung höchst bedeutende Stelle (Weisse a. a. O. S. 57.): „Wer wäre verblendet genug in dieser Thatsache" (des im stoffartigen Körper sich ausprägenden und ihn nach sich umgestaltenden geistigen Charakters) „einen Wink zu verkennen, den die Natur selbst uns gegeben hat, — d. h. eben jene absolut geistige Natur, deren Gewalt über die stoffartige irdische Natur wir in der Aesthetik kennen lernen, — dass der Geist, je mehr er von der Substanz des Absoluten und Ewigen hat, um so mehr ein individueller und persönlicher ist, und dass diese Substanz, weit entfernt, ihm seine Persönlichkeit zu rauben, in Wahrheit ihn erst zum Persönlichen gestaltet, und seinen Körper ihm, da er diesen einmal nicht entbehren kann, unter jeder Bedingung neu zu erzeugen wissen wird." Diese Bedingung jedoch wirklich aufzuweisen, darauf, dünkt mich, kommt es bei einem Beweise allein an.

Muss es uns nun genügen, damit überhaupt anzufangen, um vor Allem nur eine veränderte Grundansicht über diese Gegenstände zu Wege zu bringen, so wird selbst dies einer unmittelbaren Einwirkung auf die eigentlichen Lebensfragen des Erkennens nicht verfehlen. In welchem tiefen intellectuellen Verfall nämlich die gewöhnlichen, auch wissenschaftlich eingewurzelten Vorstellungen über den Menschen sich befinden, wie auch alle damit zusammenhangenden praktischen Begriffe dadurch verwirrt und auf den Kopf gestellt worden sind, vermag man sich kaum zu gestehen, weil damit schon ein Theil der richtigen Erkenntniss vorausgesetzt werden müsste; ja mehr noch leuchtet daraus eine tiefe sittliche Verkrüppelung hervor, die unser gesammtes modernes Leben und Bewusstsein tief durchzogen hat. Wie gemein und flach unsere Vorstellungen von dem Werthe der Leiblichkeit und ihrem Verhältniss zum Geiste sind, wie öde und abstract daher auch unsere Begriffe vom ewigen Leben werden mussten, mag der weitere Verlauf zeigen: ja die Annahme einer Unsterblichkeit ist in diesem Zusammenhange nur ein Widerspruch mehr für jene ohnehin verworrenen Ansichten. Mit dem materialisirten Leibe, mit dem durch solches Bündniss entadelten Geiste sinkt auch die Würde der ganzen Persönlichkeit dahin; und dies Zwittergeschöpf nach seinem Tode ebenso dem Nichtsein der Abstraction verfallen zu erklären, wie diese es erst ausgeboren, ist nach der Consequenz dieser Vorstellungen durchaus unabweislich. Soll der Mensch nach diesen Lehren ja auch lebend nur zur Existenz in widersprechenden Gegensätzen, zum Hader zwischen Geist und Fleisch verurtheilt sein.

Diesen und allen damit zusammenhangenden Ansichten muss zuvörderst gründlich ein Ende gemacht werden, weil sie ebenso theoretisch seicht, als moralisch irreführend sind, ehe die Frage nach der Unsterblichkeit des Individuums mit Erfolg untersucht werden kann. Die Persönlichkeit ist Eine in allen ihren Erscheinungen; sie kann nur ganz erhalten

oder ganz aufgehoben werden; eine jede Theilung oder partielle Zerstörung würde sie selbst in ihrer Wurzel vernichten. Aber wenn es einer künftigen Physiologie gelungen wäre, auch nur zu entdecken, welchen Reichthum von tiefverflochtener Absicht und heilsam sicherer Wirkung, welche Fülle von allgegenwärtiger Wohlthat der gesunde Menschenorganismus verbirgt, welche unverbrauchten Lebenskräfte in ihm liegen: desto vorbedeutender, sinnvoller, der verheissenen künftigen Wiederherstellung würdiger müsste ihm schon die leibliche Seite des Menschen erscheinen. Und so gilt es denn zunächst einer gänzlichen Umschaffung der Anthropologie durch die veränderte Ansicht über die Bedeutung seiner leiblichen Existenz. Aber selbst dafür ist zu wünschen, dass unsere Leser die anerzogenen moralischen und speculativen Vorurtheile in sich suspendiren, um unsere Ansicht der Sache vorerst im Ganzen auf sich wirken zu lassen. Freilich kann sie sich nicht rühmen, weder den fast allgemein herrschenden psychologischen Vorstellungen, noch den Ansprüchen einer verweichlichten Tugendlehre sonderlich Vorschub zu leisten. Vielmehr zeigt sie das Leben des Menschen als ein tiefernstes Ding, als die unwiderrufliche Entscheidung für eine ewige Zukunft. Jede wahrhafte That ist eine schlechthin abgeschlossene, innerlich entscheidende, weil sie aus der Selbstvollziehung der creatürlichen Freiheit quillt, und so wird auch das künftige Leben in seiner Beschaffenheit sich unabwendbar an das gegenwärtige gekettet zeigen. — Wie jedoch so manches Zeichen ankündigt, dass auch im äussern Dasein der gegenwärtigen Menschheit eine Epoche abgelaufen, dass die ordnenden Gewalten des bisherigen religiösen wie staatlichen Gesammtlebens machtlos geworden; so zeigen sich in merkwürdiger Parallele damit auch die bisherigen wissenschaftlichen Principieen über den Menschen überall als unzulänglich, und unsere ganze Bildung fordert gebieterisch eine völlige Erneuerung derselben aus der Tiefe einer sinnvollen Naturanschauung. Löst so die Zeit nach

allen Richtungen ihre bisherigen Schranken, bringt jeder Tag, wie man behauptet, neue Wunder: so muss man nicht zaghaft sein, das Wundervolle in der That auch zu begreifen.

Es ist die wesentliche, von jetzt an in scharfer Klarheit festzuhaltende Aufgabe der gesammten Bio- oder Physiologie, nicht nur die somatische Seite der Seele, sondern die davon unabtrennliche psychische, kurz die ganze Selbstverwirklichung derselben in ihrer physischen und geistigen Existenz zusammen aufzufassen, und darnach die charakteristische Höhe und Bedeutung jeder Individualität auf der allgemeinen Wesenleiter festzustellen. Hier möchte es zuvörderst jedoch nöthig sein, den Begriff der Verleiblichung tiefer zu nehmen, als gewöhnlich. Nicht blos die körperliche Gestalt, ihr organischer Habitus, und dessen eigenthümliche Functionen machen die Corporisation der Seele aus, sondern zugleich und ganz in demselben Maasse die seelisch-geistigen Aeusserungen, die ebenso unmittelbar aus jenem untheilbar individuellen Urtypus hervorgehen. Und wie dasjenige Körperliche, was man für rein materiell hält, von Seele und organisirender Thätigkeit durchdrungen ist, wie der ganze Leib in organische Functionen auseinanderwächst, und nur die stets wechselnde Erscheinung dieser in ihm gegenwärtigen Seele ist: eben also geht auch, was man rein geistig zu nennen gewohnt ist, und in dessen einzelnen Aeusserungen man oft nur gesetzlosen Zufall oder Willkür gewahrt, auf's Tiefste aus der individuellen Corporisation hervor und trägt das charakteristische Gepräge der darin sich auswirkenden Persönlichkeit. Der ganze Mensch ist Vernunft, in leiblicher Hinsicht nur die dunkel bewusstlose, (der passive Nous nach des Aristoteles und Hegels Ausdruck); in geistiger die in Bewusstsein sich herauslebende Vernunft: wesshalb er schon hiernach, bei aller Einheit seiner Natur, die wir ihm zugestehen, dennoch als Unvollendetes, aus Dunkel in Bewusstsein

Strebendes sich ankündigt. Diese vollständige Selbstdarstellung der Seele aus ihrer Individualität — oder wie wir nach ontologischen Kategorieen es abstracter nannten: die Selbstverwirklichung der Seelenmonade aus ihrer Uranlage — durch alle Momente dieser Bethätigung darzulegen, ist Aufgabe der Physiologie, welche damit zugleich auch anderntheils vergleichende Seelenlehre werden muss.

Mit dieser behaupteten Untheilbarkeit der Seele und des Leiblichen wäre indess auch hier noch wenig gewonnen, falls wir darin blos bei den alten Vorstellungen darüber verharren wollten. Wir hätten dadurch weder etwas besonders Neues aufgestellt, überhaupt Nichts, wovon sich die verheissene Umschaffung erwarten liesse; — noch vermöchte dieser in seiner Allgemeinheit vieldeutige Begriff der Einheit von Leib und Seele sogar schwere Irrthümer abzuhalten, welche mit der Wurzel auszurotten, eben das Werk jener beabsichtigten Umschaffung wäre. — Einestheils nämlich ist jene Ansicht bei dem Begriffe der blossen Identität von Leib und Seele stehen geblieben. Hiernach ist der Geist blos Eigenschaft des physischen Organismus, und es ist dem Hirn die Thätigkeit des Denkens als eben so specifisch zuerkannt worden, wie den Lungen das Athmen. Ueber die Seichtigkeit zugleich und Heillosigkeit dieser Lehre kann hier kein Zweifel sein; auch ist sie im Vorhergehenden dem Allgemeinsten nach schon widerlegt worden: indess ist nicht zu verkennen, dass sie bei oberflächlicher Betrachtung sich durch eine gewisse handgreifliche Consequenz aus jenem Principe sogar zu empfehlen scheint.

Tiefer hat die neuere, eigentlich speculative Philosophie, namentlich die Hegelsche, jenes Princip ergriffen. Leib und Seele sind ihr nicht mehr abstracte Identität, sondern unabtrennliche, aber unterschiedene Momente des „Begriffes“, die Seele dabei das Substantielle, die Seite des Allgemeinen, die sich, verleiblichend, dem Einzelnen einbildet, darin aber in dem (nur) dialektischen Processe verläuft, dass

dies Einzelne, wegen seiner absoluten Unangemessenheit gegen das Allgemeine, unendlich aufgehoben wird. (Hegels Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften, 3te Ausgabe, §. 222. §. 375. 76.) So kommt es nirgends zur wahren Individuation, an deren Stelle vielmehr das unendlich sich ablösende Einzelne, der Process der Gattung tritt. Das Individuum ist blos die vorüberfliessende Darstellung des ihm immanenten Begriffs, als der in ihm sich setzenden Allgemeinheit, woraus sich denn die andern oft beleuchteten Consequenzen jener Lehre leicht ergänzen lassen, die weiter zu charakterisiren hier nicht mehr Noth thut.

Hiervon ebenso bestimmt abzuscheiden ist unsere Ansicht, welche nur dadurch zu befriedigendern Resultaten zu gelangen hofft, indem sie auch hier nicht bei den abstracten Begriffen des Allgemeinen und Einzelnen, überhaupt bei blos ontologischen Formbestimmungen stehen bleibt, sondern hinabsteigt in die durch speculative Grundprincipieen geleitete Erfahrungserkenntniss, und so das concret Thatsächliche nicht blos in ein formell Allgemeines verwandelt, sondern es aus dem Begriffe zu verstehen, in seiner Bestimmtheit auszulegen sucht.

Zunächst jedoch müssen wir abermals dabei auf die allgemeinen Begriffe zurückgehen, welche die Ontologie vorbereitet hat, und die sie nun zu weiterer Durchführung uns übergiebt. — Was wir vorher noch abstracte Uranlage des Individuellen nannten, lässt sich hier bestimmter und physiologischer bezeichnen als das ideelle Urbild des gesammten, untheilbar leiblich-geistigen Organismus; seine ideelle Vorexistenz, oder sein Lebensprincip, welches in unentwickelter Gegenwart oder der Möglichkeit nach Alles umfasst hält, was der Wirklichkeit nach erst in allmähliger Folge nach einander und deutlich gesondert hervortritt. Man kann es nicht blos den Lebenskeim nennen oder den Embryonenzustand des zukünftigen Individuums, wiewohl dieser gleichfalls alle künftigen Lebensstadien knospenartig eingehüllt in

sich trägt: denn dieser ist selbst schon eine bestimmte Form seiner Wirklichkeit, und das erste Stadium der Entwicklung. Vielmehr ist jenes das schlechthin unsichtbare, über allen Gestaltungen gleichmässig schwebende Gesetz eines jeden individuellen Lebens zu nennen, die verborgene Macht desselben, welche in die unterworfenen Elemente sein Nachbild, die organische Gestalt allmählig hineinbildet, und sich daran seine wirkliche Erscheinung erst selber giebt. Dies hat man nach allgemeinem speculativen Ausdrucke die Idee genannt, die an sich selbst überwirklich und ewig, dennoch der Grund aller Wirklichkeit ist. Aber jedem individuellen Dasein steht eine solche Idee vor, die in ihm sich verwirklichend auslebt. Und so ist diese unmittelbare Wirklichkeit nicht blos ein todtes Nachbild oder eine unvollkommenere Darstellung der urbildlichen Idee, gleich als ob diese, an sich unerreichbar, blos in's Unendliche angestrebt werden könnte, — noch ist sie auch die in der Selbstdarstellung von sich abgefallene, an dem fremden Elemente verunreinigte und erniedrigte Idee; — allen diesen Verworrenheiten hat die vorhergehende ontologische Untersuchung ein Ende gemacht. Vielmehr erstarkt und vertieft sich die Idee an ihrer Verwirklichung, und gewinnt erst hierin ihr volles, entwickeltes Dasein. Ihre Verleiblichung in unmittelbarer Wirklichkeit ist zugleich ihre Selbstoffenbarung: ein allgemeines Gesetz, das, ontologisch begründet, sich jedoch erst im Fortgange nach seiner tiefen Bedeutung und umfassenden Anwendbarkeit zeigen wird.

Dies ist es zugleich, was wir schon oben als die absolute Uebermacht des Ideellen über das Elementare bezeichneten, dies die Zähheit der Individualität, deren wir vorübergehend erwähnen. Wie diese alles blos Abstracte, die ontologischen Formen in apriorischer Begriffsreihe überragt, so bewältigt sie positiv, durch ihre innere Macht, das blos Elementare, die einfachen chemischen Stoffe, indem sie sich selbst und ihre Eigenthümlichkeit auch an dem Widerstre-

bendsten zu behaupten weiss; wie sich dies in den universellen Processen der Zeugung und Assimilation noch einleuchtender ergeben wird. — Von keiner jener beiden Seiten her, überhaupt nicht von Anderm, kann daher dem Individuellen Untergang drohen: vergeht es, so kann es nur durch sich selbst, durch innere Abschwächung verschwinden, nachdem es sich vollständig verleiblicht und den Cyklus seiner Wandlungen darin vollendet hat. Dies Ideelle, als schlechthin sich realisirend, oder dies Reale, als die Totalität seiner ideellen Momente ursprünglich in sich enthaltend — Beides untheilbar Eins im oben entwickelten Sinne, — giebt den Begriff der Monas, als einer äusserlich (räumlich-zeitlich) begränzten, innerlich (qualitativ) bestimmten Dauerbarkeit, deren individueller Entwicklungsprocess nothwendig auch einen Anfang, ein absolutes Beginnen, wie nicht minder ein Aufhören voraussetzt, jenes auf den Begriff der Zeugung, dies auf den Begriff des (wahrhaften) Todes deutend. —

In dieser nach festen Abstufungen bis in die Gattungen und Arten hin gegliederten Monadenwelt interessirt uns nun zunächst der Mensch. Er ist die in Selbsterkenntniss sich unverrückt erfassende, ebenso des Bewusstseins der Ideen theilhaftige, damit zur Geistigkeit oder zur Person hindurchbrechende Monas. Die der Persönlichkeit sich zubewegende Monas ist daher nicht nur dem Grade, sondern dem Principe nach von den vorhergehenden verschieden; (woraus jedoch an sich selbst für die Unsterblichkeit der erstern Nichts gefolgert werden soll: denn formell betrachtet liegt im Charakter der Geistigkeit oder des Selbst kein Grund, der sie vorzugsweise zur Fortdauer berechtigte.) Ueberhaupt wäre die Annahme dem Begriffe der Monaden widersprechend, diese in einander übergehen und in einer Art von Seelenwanderung begriffen, verschiedene Stufen des Daseins durchschreiten zu lassen; — eine kürzlich wieder aufgebrachte, aber durch Nichts berechtigte Ansicht: sondern auch hier behält die

charakteristische Ursprünglichkeit alles Daseins ihr Recht. Jeder Lebenskreis bleibt rein und geschieden in sich selbst; er hat nur Sich auszuleben.

Die Eigenthümlichkeit des Menschen wird daher in der dreifach gegliederten, aber ebenso untheilbaren Einheit des Leiblich-Seelisch-Geistigen bestehen. Zugleich ist er aber nicht reiner Geist, absolut sich durchsichtig und in Bewusstsein aufgehend: vielmehr erwacht dieser im Menschen einerseits nur aus seinen leiblich-seelischen Vorbedingungen, und tritt aus dem Dunkel des Bewusstlosen allmählig in's Licht: anderer Seits behält er auch in ausgebildeter Existenz überall einen nicht in Bewusstsein aufgehenden Rest, eine ihm selbst verborgene Seite, die er in seinem gegenwärtigen Dasein nicht auszuleben vermag. Damit kündigt sich im Menschen der Anfang eines völlig neuen Lebenskreises an, der unmittelbar sich nicht vollendet. Es ist die charakteristische Bedeutung desselben unter den Weltwesen, was in den Thieren nur zerstückt und zerschlagen, als vereinzeltes Empfinden oder als einseitige Richtung des Weltbewusstseins existirt, zum geistigen Systeme des Selbstbewusstseins zu vereinigen, somit Alles, was solchergestalt in der dunkeln Potenz des Seelischen liegt, in die Potenz des Geistes, des frei sich darin anschauenden Selbst zu erheben. Dies allmählige, aber vollständige Erwachen, um aus der eigenen Tiefe vor sich selbst sich in's Licht zu setzen, ist das Princip des Menschen (hiermit zugleich leitendes Princip der Psychologie im engern Sinne) und seine — hier zunächst unvollendete — Geistesgeschichte. Ist es nun das einzige und höchste Ziel alles Daseins, seine Uranlage in sich auszuleben, besteht diese jedoch beim Menschen specifisch im bewussten Erleben, mithin auch in bewusster Freiheit; so zeigen sich als die beiden Grundrichtungen dieser menschlichen Entwicklung das Erkennen und das thatkräftige Vollbringen des Göttlichen in ihm, der allmählige, immer tiefer dringende Sieg des Geistes über die Bewusstlosigkeit und Unfreiheit;

— welche Entwicklung wir, insofern sie noch Unerreichtes oder Ziel des Menschen ist, seine Bestimmung, — als Erreichtes dagegen die Verwirklichung seiner Uranlage, die seinem Begriffe allein entsprechende Vollendung, seine Seeligkeit nennen müssen; durch welche Andeutungen sich der Zusammenhang dieser physiologischen Vorbegriffe mit den oben entwickelten ethisch-religiösen zeigt. Beides ist in der Wurzel Eins, hier nur aus dem blos physiologischen, dort aus allgemein speculativem Gesichtspunkt gefasst.

Dass nun der Mensch diese seine Bestimmung nach dem bezeichneten Sinne im gegebenen Dasein nicht vollendet, noch vollenden kann, dass mithin seine Uranlage in der Gegenwart nicht ausgelebt wird, hat sich früher im Allgemeinen, hier in physiologischer Beziehung wenigstens auch schon vorläufig gezeigt. — Was daraus folgt, wissen wir. Jetzt ist daher nur noch übrig nach diesen Prämissen den ganzen Lebenshergang mit seinen beiden Ausgangspunkten der Erzeugung und des Todes in diesen Kreis der Betrachtung aufzunehmen.

Zuerst muss die Zeugung (selbst nach dem Vorgang der geistvollern Physiologen gegenwärtiger Zeit) als ein durchaus universeller Hergang gefasst werden, weder eingeschränkt blos auf die Fortpflanzung der organischen Wesen, noch auch blos in der Welt des Bewusstlosen gültig; sondern auch die geistige Production ist einer wahrhaften Zeugung zu vergleichen. — Jedes Neuentstehen, wie jede wahrhafte Umbildung — Beides aber ist unabtrennlich von einander, — kann nur als einzelne Bewährung des durch die ganze Natur sich darstellenden Zeugungs- oder Schöpfungsprocesses angesehen werden. Hierbei ist jedoch an die früher abgeleitete Grundbestimmung zu erinnern, dass jede Entwicklung zugleich Metamorphose, alles Entstehen aus Vorausgegebenem in anderer Beziehung ein schlechthin neuer Zeitanfang, der Eintritt eines Ideellen in's Reale sei. Dies ist der Begriff der Zeugung: absolutes Setzen eines neuen

Anfangs aus dem (ideellen) Nichts oder aus dem Unsichtbaren in's Sichtbare; wie es im chemischen Processe, in der organischen Assimilation, in der eigentlichen Fortpflanzung, am Höchsten im Denken und Wollen, dem ersichtlichsten und unabläugbarsten Ausdrucke dieser Macht der Idealität, gleichmässig sich manifestirt. Man hat den Hergang dieser Umbildung oder Entwicklung dabei durch die Vorstellung eines allmähligen Entstehens oder durch Zerlegung desselben in unendlich kleine Zeitmomente zu erklären gesucht, ohne zu bedenken, dass man völlig begriffslos die Erklärung dadurch nur hinausschiebt. Immer muss das Neue der Umbildung, wenn auch im kleinsten Zeittheil, dennoch schlechthin aus sich selbst und absolut wie aus dem Nichts beginnen: jedes Entstehen ist zugleich daher das Durchbrechen der Schranken des Bisherigen und ein, vom Empirischen aus betrachtet, schlechthin voraussetzungsloser Anfang. Aber nur aus Wirkung und Gegenwirkung, aus vermittelten Gegensätzen (wodurch das Verhältniss der Polarität, als eine andere Grundkategorie der Natur, in seine Rechte tritt;) erhebt sich dies dritte, nicht jedoch als blosses Product oder als Mischung aus beiden; (— diese Vorstellung wird eben in der gewöhnlichen Ansicht nicht scharf genug abgehalten) sondern indem es die Eigenschaften seiner Erzeuger (sein Vorausgegebenes) zu einer schlechthin neuen Gestalt in sich assimilirt. In allem Erzeugten ist nämlich die Bestimmtheit der vorhergehenden Momente keineswegs vernichtet, ihre Eigenthümlichkeit zerstört oder abgestumpft, vielmehr wird sie im Processe der zeugenden Durchdringung auf's Höchste gesteigert; aber beide treten im Processe selbst aus ihrer Sonderung heraus, und werden zu blossen Momenten erhoben, woraus das Neue, beide vereinigend, aber ihre blos doppelartige Bestimmtheit überschreitend, hervorspringt. Das einfachste Beispiel davon ist der chemische Process, wo aus der höchsten Spannung der Gegensätze nicht blos eine Mischung beider, sondern ein den bisherigen Gegensatz

neutralisirendes Dritte entsteht: — das höchste Beispiel Denken und Wollen, wo das geistig Aufgenommene und Erkannte nur Stoff wird zu einer schlechthin neuen, intellectuellen oder Freiheitsschöpfung.

Aber der Chemismus oder die mit Recht so genannte nur unorganische Natur erhebt sich nirgends zum seelisch Centralen, zum beherrschenden Mittelpunkte in sich zurücklaufender Actionen, der einmal, durch die Erzeugung gesetzt, nun aus sich selbst sich erhält, und jenen Process dergestalt als fortgesetzte Selbsterzeugung in sich fortführt; womit die charakteristisch geschiedene Welt des Organischen beginnt. Der chemische Process erlischt in dem vereinzelten Producte, als einer neuen stofflichen Bestimmtheit, die abermals in das Wechselspiel chemischer Bindungen und Lösungen zurückläuft. So gelangt der Chemismus nirgends über die elementaren Bestimmtheiten hinaus, die — (wie das ontologische Dies gegen Anderes) — sich einander gegenüberstellen oder in sich übergehen, ohne je ein Lebendiges (Insichbestehendes) gestalten zu können.

Wesentlich jedoch ist das Verhältniss, dass jene Elemente das blos Dienende für die höhern Stufen des organischen Lebens sind, welches aus ihnen sich verleiblicht. In diesem organischen Processe werden sie durch neue complicirtere chemische Vorgänge in ein Anderes, in „organische Stoffe" verwandelt. Die Assimilation eben ist die Grundgewalt des Organischen, das Verzehren der niedern chemischen Eigenthümlichkeit, um derselben die ihr gemässe Form und Combination aufzudrücken.

Dies führt uns zum näheren Begriffe organischer Erzeugung, welche unsere Sprache, wenigstens für die niedern Stadien, bezeichnend Fortpflanzung nennt. Aber auch hier zeigt sich die begriffsmässige Bedeutung dieses Naturvorgangs an den Stufen, welche er durchlaufen muss: sein eigentliches Ziel, die immer tiefere Ausprägung der Indivi dualität, wird nur allmählig gewonnen. So ist die Fortpflan-

zung durch blosse Theilung (bei Pflanzen und Thieren) die unterste und oberflächlichste: nicht einmal gegliederte Organisation, noch weniger seelische Individualität ist vorhanden. Es fehlt das innerlich sich ergänzende System des Organismus, die Structur desselben ist eben so einfach wie seine Thätigkeit, die in der rohesten Assimilation besteht: (wie bei den Protozoen und Polypen.) Indem so in jedem Theile der Organismus vollständig ist, die Seele mithin nur äusserlich diffundirt in ihm existirt, ohne wahrhaftes Centrum; gelingt auch die Fortpflanzung durch blosses Zerfallen oder durch äusserliche Vervielfachung der innerlich gleichartigen organischen Masse. Dies Wechselspiel der Vereinzelung wie des Zusammenfliessens daraus stellt am Reinsten das Leben der Urthiere und Urpflanzen dar, deren Anfänge daher noch unentschieden zwischen Pflanzen- und Thiernatur in einander spielen. Es ist das Gebiet der allgemeinen organischen Stofflichkeit, wie das vorhergehende die chemische Stofflichkeit umfasste, in demselben Sinne und der gleichen Bedeutung, wie diese, auch nur das Dienende, Verzehrtwerdende zu sein für die höhern Stufen der Organisation. (Und es gilt hier überall auf den untergeordneten Naturstufen ein System immer höher steigender Assimilationen, somit Vergeistigungen des Stofflichen, dessen Abstufungen wir an einem andern Orte darlegen wollen.)

Da kündigt sich in der Fortpflanzung durch Sprossen (durch Keimzeugung) die erste, oberflächlich angedeutete Individualität an. Der Keim ist nicht mehr blos Theil aus einem fertig vorhandenen organischen Stoffe, und seine Entwicklung das rohe Weiterwachsen desselben; sondern er enthält schon, innerlich vereinigt aber unentwickelt, alle Momente der künftigen einfachen Organisation, und wenigstens der Anfang einer vorbildlichen Idealität ist darin gegeben. Aber die Verwirklichung desselben ist in der That nur eine Entfaltung, ein Herauswachsen des schon unentwickelt Vorhandenen, nicht ein organisches Neuschaffen und wahres Fort-

zeugen, wie in den höhern, eigentlich thierischen Formen der Organisation. Der reinste Ausdruck für diese Stufe in der Natur ist der gleichförmigere Pflanzenorganismus.

Erst in der geschlechtlichen Zeugung wird der Keim eines eigentlich Individuellen gelegt, einer rein ideellen Macht, die im Systeme einer durch Gegensätze sich ergänzenden Organisation untheilbar und eigenthümlich sich verwirklicht. In ihrem Keime ist schon Alles vorhanden, aber auf latente Weise, oder nur der Möglichkeit nach; zugleich aber mit der absoluten Gewalt, sich das Stoffliche der Umgebung zu unterwerfen und die individuelle Eigenthümlichkeit darin darzustellen. — So wird der Keim in seiner Lebensentwicklung Mittelpunkt eines Assimilationskreises, in welchen er die ihm homogenen Elemente hineinzieht, sie organisch sich unterwirft und sich an ihnen verleiblicht. Dies die Bedeutung der höhern, oder eigentlichen Thiere und des Menschen. Es ist das allmählige Sichherausleben eines schlechthin Unsichtbaren in's Reale und Sichtbare.

Dennoch ist die ältere Stahl'sche Vorstellung, welche neuerdings selbst Treviranus*) und Andere wieder in Erinnerung gebracht haben: dass der Körper Product der Seele sei, dass sie ihn sich erbaue; — wenigstens also ausgedrückt, unhaltbar oder mit einer Schiefheit behaftet. Zuerst muss das einseitige Verhältniss von Ursache und Wirkung (von Producirendem und Product) hier ganz abgehalten werden: der Organismus des Leibes und der Seele, als in sich geschlossene Totalität, wo jedes nur im Andern ist, fällt unter die Kategorie der Wechselwirkung. Wesentlicher jedoch, als diese mehr formelle Berichtigung ist es, daran zu erinnern, dass die Seele an sich selbst oder in Sonderung von ihrem Leibe gedacht, Nichts sei, als eine Gedankenabstraction; dass sie mithin auch nicht einseitig das Produ-

*) „Erscheinungen und Gesetze des organischen Lebens." 2 Bde. Bremen, 1830—32.

cirende desselben genannt werden könne, wie wenn sie vor oder ausser ihm besondere Existenz hätte. Die Seele ist nur in ihrem Organismus wirklich.

Was bedeutet jedoch der Körper, die palpabel sinnliche Erscheinung, die man ausschliesslich für unsere Leiblichkeit zu halten gewohnt ist, und welches ist ihr Verhältniss zur Seele und zum Geiste des Menschen?

Die empirischen Scienzen, die sich ausschliessend mit dessen Erforschung beschäftigen, scheinen uns wenig Aufschluss über seinen Begriff zu versprechen. Die Chemie weist zwar nach, dass er aus Sauerstoff, Wasserstoff, Stickstoff, sodann aus allerlei Erden, Metallen und Salzen bestehe; die Anatomie zeigt in ihm eine bedeutungsvolle organische Structur auf, die jedoch in ihrem wichtigern Theile, im Nervensysteme, so verwickelt und räthselhaft erscheint, dass sie mehr ungedeuteten Hieroglyphen, als einer verstandenen Naturschrift vergleichbar ist. Beide müssen daher bekennen, dass von ihren Ermittlungen bis zur Erklärung der organischen Functionen, welche in jenen Körpertheilen vorgehen, wesentlich keine Brücke sich finden lasse. Die Physiologie endlich, eine durchaus noch in den Anfängen begriffene Wissenschaft, welche vor allen Dingen, wie die Psychologie, mancherlei Scheinerwerbnisse zu vergessen hätte, um sich nur wieder auf den einfachen Naturvorgang, wie er sich darbietet, besinnen zu lernen; — die Physiologie beschränkt sich bei Betrachtung der organischen Hauptphänomene fast nur auf Hypothesen oder hineingetragene Erklärungen, die, den jedesmaligen physikalischen oder metaphysischen Begriffen angepasst, nicht das Wesen des Hergangs selbst, sondern unsere wechselnden Vorstellungen davon enthalten. *) — So ist von

---

*) Dies Urtheil über den Stand der Physiologie in der hier angeregten Frage wurde i. J. 1834 niedergeschrieben; es fragt sich, ob jetzt nach einem so langen Zeitraum, nachdem die Nervenphysiologie und namentlich die Untersuchungen über die Bedeutung der einzelnen Hirntheile so grosse Fortschritte gemacht haben, jenes

beiden über jene Hauptfrage weniger entscheidende Auskunft zu erwarten, als wenn wir, der Entwicklung des Bisherigen folgend, auch hier die Natur der Sache selbst befragen.

Dass nun der Körper, welcher uns äusserlich als feste Masse erscheint, vielmehr in stetem Flusse und in ununterbrochener Selbsterneuerung begriffen ist, steht als unbezweifelte physiologische Thatsache fest, und ist die einzige fast,

---

Urtheil im Ganzen zurückgenommen werden müsse, oder sich bestätigen lasse. Gewiss sind die Untersuchungen über die Bedeutung einzelner Hirn- und Nervenpartieen fortgeschritten und haben gewisse feste Resultate ergeben; aber immer mehr ist bei unbefangener Erwägung dadurch die Möglichkeit entfernt worden, irgend einen einzelnen Theil im Hirn- oder Nervensysteme als wahren Centralpunkt desselben, oder was mit diesem Begriffe zusammenfallen würde, als „Sitz der Seele" zu bezeichnen. Vielmehr hat die neueste Nervenphysiologie, wenn wir ihr überhaupt für jene ganze Frage Bedeutung zugestehen wollen, als eigentliches Resultat den Satz ergeben: dass das ganze, ungetheilte Nervensystem Sitz oder Organ der Seele sei; und man wird wohl thun, denselben auch unserer folgenden Darstellung zu Grunde zu legen, die ihn schon behauptete, ohne freilich auf den vollständigen empirischen Beweis dafür damals sich berufen zu können. Von diesem empirischen Satze haben nun die neueren materialistischen Physiologen die plumpe und gedankenlose Anwendung gemacht, dass desswegen die Seele und das Selbstbewusstsein selber nur Function des Nervensystems und Gehirns sei: „wie die Function eines Muskels Zusammenziehung ist, wie die Leber Galle absondert und der Magen verdaut, auf gleiche Weise erzeugt das Gehirn seine Gedanken, Bestrebungen und Gefühle." Wir setzen dieser abenteuerlichen Logik die einfachtreffende Bemerkung eines ausgezeichneten neuern Physiologen entgegen: „Auch das Gehirn hat ja seine körperliche Function. Sie hätte mit der Verdauung oder Gallenabsonderung verglichen werden müssen, statt dass hier auf ein fremdes wissenschaftliches Gebiet übergesprungen wird und ganz entgegengesetzte Dinge, Gedanke und körperliche Absonderung in die Verbinduog der Gleichheit gebracht und zusammengeworfen werden. Vielmehr würde das Gleichniss nach gesunder Logik also lauten: Wie Niere, Magen und Muskel ihren chemisch-elektrischen Process, d. h. ihre Absonderung, Verdauung, Zusammenziehung haben, so erzeugt auch das Hirn seinen eigenthümlichen Nervenelektricismus." (E. Huschke, Schädel, Hirn und Seele des Menschen und der Thiere, dargestellt nach neuen Methoden und Untersuchungen. Jena, 1854. S. 162.) (Anmerkung zur zweiten Auflage.)

die uns hier wichtig zu werden verspricht. Er vergeht und erneuert sich in jedem Augenblick aus den Elementen. Diese hindurchfliessenden, ursprünglich ihm fremden chemischen Stoffe daher, welche, in seinen Assimilationskreis gezogen und zum Dienste der Organisation gezwungen, vorübergehend seine Natur annehmen, sind gar nicht der eigentliche Leib, noch weniger der Mensch — sondern die stets wechselnde und sich umbildende Erscheinung desselben, die, wie sie von der Assimilation ewig unterworfen wird, so doch unaufhaltsam sich wieder losmacht und in's Allgemeine zurückweicht. Leib ist wahrhaft nur die darin sich erhaltende und sie bezwingende, organische Identität, — wie der Geist die selbstbewusste ist, — die Dauer des Individuums in jenem ununterbrochenen Stoffwechsel: und der Kohlen- und Stickstoff, der in dem Phänomene der Hand oder des Fusses gegenwärtig ist, bleibt uns ursprünglich ebenso fremd, als der äusserliche Stoff, welcher uns zur Nahrung wird: dieser soll erst organisch unterworfen werden, jener ist es schon; beide aber entweichen unaufhörlich, und sind uns durch die Wandlung, in die sie für den Augenblick eingegangen, um Nichts eigener geworden.

So müssen wir selbst physiologisch scharf unterscheiden diese in den immer neuen und anders sich umbildenden Elementen sich ausprägende organische Individualität, die damit zugleich die Seele und der Geist ist, von jenem, äusserlich zwar sichtbaren und handgreiflichen, innerlich aber rastlos wechselnden Phänomene, das nur durchdrungen und zusammengehalten von jener in ihm sich verwirklichenden Kraft Bestand hat, wie der in der elektrischen Strömung kreisende Staub; von jener bindenden Gewalt aber verlassen, in Nichts zerfällt. Jenes Erstere möchte mit bedeutender Bezeichnung wohl der innere Leib zu nennen sein, zum Unterschiede von der palpabeln Körperlichkeit, indem wir jenen unmittelbar zwar nicht sehen, während er dennoch das eigentlich Gegenwärtige und Sichtbarmachende in der äussern

Körpererscheinung ist. Nur ist dieser unsichtbare Leib nach den bisherigen physisch-metaphysischen Vorurtheilen nicht wieder zu verwandeln in die wohlbekannte Abstraction der Lebenskraft, als einer todten Ursache oder eines an sich unbekannten Vermögens hinter der Lebenserscheinung; sondern als das einzig darin Wirkliche, indem jene Kraft ihr Wesen in die fliessenden Elemente vollständig hineinbildet.

(Was hätte demnach jene aus den chemischen Stoffen immer neu gewebte leibliche Erscheinung mit dem Menschen zu thun, und wie vermöchte aus ihr sein Ursprung und Wesen erklärt zu werden? — So wenig, als etwa das Holz, woraus die Flöte gebaut, uns den Ton zu erklären vermag, der sich aus ihr entwickelt, oder als der Sand, welcher die Schwingungen der Klangfiguren sichtbar macht, die tönende Harmonie selbst ist, oder sie hervorzubringen vermag. Diese äusserlich zurückgelassenen Fussstapfen der verklungenen harmonischen Schwingung, das ausgespielte, in doppeltem Sinne todte Instrument behält die Anatomie am leblosen Körper für ihr Messer übrig: und ist sogar der wahre Leib, die organische Substanz, darin nicht mehr vorhanden, wie könnte jenes Messer über Seele und Geist Etwas daran entdecken, nach deren Sitze, oder besonderm, an die einzelne Stelle geketteten Organe man gedankenlos genug gefragt hat. Desshalb hat auch die Anatomie, blos als solche, im Zerwühlen und Trennen der Nervenfasern und des Gehirns so völlig im Blinden getappt, und kaum dadurch zur Aufhellung eines innern organischen Vorgangs Etwas beigetragen. Erst durch Vergleichung der sichtbar hervortretenden Höhe des Nervensystems mit den geistigen Aeusserungen der verschiedenen Organisationen ist der Anfang gemacht worden zu einer physiologischen Seelenlehre im oben bezeichneten Sinne: und wenn dadurch überhaupt erst Bedeutung in das Chaos ihrer äusserlichen Beschreibungen und Nomenclaturen gebracht werden kann, so wird sich diese Klarheit erst befestigen, wenn man fortan dabei auch deutlicher unterscheidet, was man

in der körperlichen Sichtbarkeit zu finden vermag, und was schlechterdings nicht.)

Wie sich aus dieser Grundansicht von selbst Licht verbreitet über die bedeutendsten physiologischen Fragen, über das untheilbare Verflochtensein des Physischen und Geistigen und die nothwendige Rückwirkung des organisch bewusstlosen Theiles der Seele auf den geistig bewussten, von dem an, was wir geistige Stimmung durch Körpereinfluss nennen, bis zu den Geisteskrankheiten hinauf; wie ferner die daraus hervorgehende Ansicht über Krankheit und Heilung, ohne die Seite des rein Stofflichen dabei unbeachtet zu lassen, und einem leeren Spiritualismus das Wort zu reden, zum vermittelnden Begriffe eines in assimilirender Wechselwirkung mit dem Stofflichen stehenden Dynamismus hinleitet: diese und ähnliche Perspectiven von hieraus weiter zu verfolgen, muss für jetzt dem wissenschaftlichen Leser überlassen bleiben, nur mit dem Verwarnen, auch hier nicht im Abstracten jener Unterscheidungen beharren zu wollen, sondern sie selbstständig zum eigenthümlichen Erkennen des Einzelnen hindurchzuführen.

Wenden wir uns nach diesen Prämissen sofort zum Phänomene des Todes, der nach den frühern Ansichten freilich auf eine bedrohliche Weise unser Selbst zu gefährden schien.

Ein jedes organische Leben vollzieht einen bestimmten Umlauf des Anwachsens, des erreichten Höhepunktes und der Abnahme, entweder um nach der Vollendung desselben in eine andere, gleichartige Gestaltung hinüberzuschwinden, falls der eigene Lebensstoff verzehrt ist, oder von hier aus einen neuen Lebenscyklus einzugehen. So theilt sich die Gesammtlaufbahn jedes Lebens wieder in mannigfache untergeordnete Perioden, welche organisch in einander eingereiht sind, aber auch hier, wie es im Begriffe des Lebens liegt, einen steten Process durch Gegensätze vollenden. Ein Auf- und Absteigen, organische Expansion und Contraction, Erregung

und Ruhe wechseln beständig, und das Lebendige muss zu eigener Erneuerung immer wieder in sein verborgenes Element zurückkehren. Daher der tägliche Umlauf des Schlafens und Wachens bei allem Individuellen, der jährige des Winter- und Sommerschlafes bei gewissen Thieren, die umfassendere cyklische Verpuppung bei den Insecten u. s. f. Alles Leben, wie jeder Tag, liegt zwischen zwei Nächten, entweder des völligen Latentseins, oder der tiefern Sammlung zu einem neuen Lebenskreise.

Und so ist auch der Tod ein nothwendiger Vorgang in der Lebensentwicklung, organischer Moment, — nicht der abstracte Gegensatz oder die Negation des Lebens. — Wie der Körper — (in dem scharfbegränzten Sinne jenes Worts, den wir ihm gegeben) — im Leben immer schon verging und sich erneuerte, wie dieser Todeskeim, der sich aus und in allem Lebendigen entwickelt, schon im Alter siegreicher hervortritt, und den Process der Abscheidung immer tiefer dringender beginnt: so lässt der innere Leib endlich im Tode dies Medium der in den Stoffen erscheinenden Organisation ganz fallen; er verlässt völlig sein aus den Elementen von ihm gewebtes Abbild, wie er es vorher schon im Einzelnen unablässig fahren liess. Hat er damit zugleich auch das Princip seines Daseins ausgelebt, und sein Lebenswerk vollbracht, wie dies bei den blos seelischen, damit einzig auf die sinnliche Gegenwart gerichteten und in ihr wurzelnden Organisationen unstreitig zu behaupten ist: so mögen beide, übrigens scharf zu unterscheidende Vorgänge — des Fallenlassens der äussern Körperlichkeit, und des Sichabschwächens und Verschwindens der innern Organisationskraft — hier zusammenfallen. Aber selbst dafür ist kein aus der physiologischen Erscheinung des Todes zu entnehmender Grund vorhanden. Das organische Band, wie es während des Lebens stets abriss und wiedererneuert wurde, verschwindet jetzt zwar gänzlich; aber es folgt daraus das Erlöschen der organisirenden Macht selber eben so wenig,

als das stets fortgesetzte theilweise Fallenlassen im Leben zu diesem Schlusse berechtigt hätte.

Aber auch diese völlige Ablösung des innern Leibes von seiner Körpererscheinung ist allmähliger, als man es gewöhnlich glaubt. Jeder, nicht absolut gewaltsame Tod dürfte zunächst nur als Scheintod zu betrachten sein; und wenn die Heilkunde aus dem Verstehen des Lebens auch zum Verständnisse des Todes gelangt wäre, wenn sie daraus zugleich gelernt hätte, die allgemeinen organischen und geistigen Kräfte des Lebens heilend anzuregen: sie könnte vielleicht dahin gelangen, auch die fliehende Psyche auf einige Zeit festzuhalten oder zurückzuleiten in das eben verlassene Gebilde; falls man, nachdem die Schrecken des Todes aus der getrübten Vorstellung verschwunden sind, sodann ihr nicht lieber gönnen möchte, diesen Lebensstandpunkt völlig überwunden zu haben. — Die tiefe geheimnissvolle Wonne, die paradiesische Ruhe, von welcher wiedererwachte Scheintodte berichten, bei denen der Todesprocess nur unvollkommen sich entwickelte, bezeichnen in der That den Anfang jenes Zustandes, in welchen die Individualität nach dem Tode eingeht; und Nichts ist unberechtigter, als die Behauptung, dass jede Rückkehr zu den Lebendigen unmöglich sei, um ihnen von dem Dunkel der Zukunft zu berichten. Sehen wir nämlich ab von der grundlosen Meinung, dass eine gänzliche Trennung und Kluft sich befinde zwischen dem gegenwärtigen und nächstfolgenden Zustande, — eine Meinung, die, wiewohl sie namentlich auch mit den gegenwärtigen religiösen Vorstellungen tief verwachsen ist, dennoch nicht sowohl zu widerlegen, da sie, wie gesagt, gar keine Gründe für sich hat, als blos zurückzuweisen und zu vergessen ist: — halten wir überhaupt fest, was nach der Analogie des gesammten Begriffszusammenhanges unabweislich ist, dass der nächste Zustand nach dem Tode sich ebenso sicher an das Resultat des vorhergehenden anschliesst, wie unsere Geburt mit dem Embryonenzustand zusammenhängt; so gewinnt auch dieser

Theil der Untersuchung eine sichere wissenschaftliche Basis, und wir dürfen selbst die Frage nach der bestimmten Beschaffenheit des künftigen Lebens weder für unbeantwortlich, noch in ihren Resultaten für völlig hypothetisch erklären. — Indem die elementaren Stoffe des Leibes im Tode ihre Richtung auf das Individuelle verlieren, treten ihre vorher organisch bewältigten Urqualitäten allmählig in ihr Recht ein: dies ist der Process der Verwesung, als Zerfallen in's Allgemeine; das letzte organische Stadium von dieser Seite, wo der Körper wieder in die niedere Sphäre der organischen, endlich der chemischen Stofflichkeit zurücksinkt. — Merkwürdig genug hat dieser Vorgang besondere Aufmerksamkeit erhalten und ist von mehr als einem geistreichen Naturforscher trefflich dargestellt worden. Aber man hat ihm, wie besonders Schubert *), eine zu tiefe Bedeutung beigelegt; denn fürwahr dieses ist nicht der Leib, von welchem gelten kann, dass er in der Auferstehung sich verklärt der Seele vereinigen werde. —

Wir können daher in diesem Zusammenhange nicht einmal fragen: was da vom Menschen übrig bleibe im Tode, weil Ihm, seinem wesentlichen Selbst, dadurch gar Nichts entzogen wird. Das als inneres Resultat des Lebens Gewonnene, die verwirklichte Individualität bleibt ihm unversehrt in der Untheilbarkeit des Geistes, der Seele und der innerlichen Leiblichkeit: nur im darstellenden Medium dafür betritt er eine neue Sphäre, die freilich von dem gegenwärtigen Zustande aus als eine schlechthin andere und jenseitige erscheinen mag, darum jedoch nicht minder in unmittelbarster Wirklichkeit uns vorbereitet sein kann. Wie nämlich auch hier keine wahre Trennung zwischen der Gegenwart und Zukunft besteht, wie wir auch künftig lediglich dieser Natur angehören können, die überall Eine und die göttliche

*) „Ahnungen einer allgemeinen Geschichte des Lebens." Thl. II. Bd. I. S. 50 ff. „Geschichte der Seele." 2. Aufl. S. 315 ff.

ist: so sind auch die künftigen Lebensmedien schon in der Gegenwart als vorhanden zu erachten; sie mögen uns umgeben und durchdringen, ohne dass wir derselben factisch gewahr zu werden vermöchten, weil sie, nach Analogie der bisher betrachteten organischen Stufen, ohne Zweifel Elemente höherer, vergeistigter Stofflichkeit sind. — Dass wir unmittelbar von dem Dasein derselben Nichts gewahren, ist kein Grund gegen diese Annahme; vielmehr liegt diese factische Unwissenheit sogar in der Natur der Sache, weil die Lebensbedingungen unseres gegenwärtigen Zustandes jede Receptivität und Assimilationskraft für dieselben gerade ausschliessen müssen. — Bedenken wir dabei, was als Ergebniss einer jeden gründlichen Theorie über das Erkennen gelten darf, dass die sinnlich-factische Erkenntniss der Welt nur das Product unserer Receptivität und geistigen Assimilation derselben ist; dass wir demnach von den wirksamsten Naturkräften und Realitäten umgeben sein können, ohne dass sie uns zum Bewusstsein gelangen, weil der Sinn dafür uns schlechthin gebricht: so lässt sich aus diesem empirischen Nichtwissen um so weniger ein Einwand entnehmen gegen das allgemeine, im Begriffe der Natur gegründete und auch factisch überall sich bewährende Gesetz der Analogie: dass jede Stufe organischen Daseins das ihr entsprechende Element der Verwirklichung unmittelbar findet, indem jedem Bedürfniss die ihm gemässe Befriedigung schon bereit liegt. Nicht die Natur ist kleinlich, sondern unser Misstrauen in dieselbe, welches dann auch allerlei darauf gebaute dürftige Hypothesen und Sorgen hervorruft.

So bleibt auch unserm künftigen Zustande sein Lebenselement, weil wir absolut organisirende Macht geblieben, mit Corporisationskraft begabt sind. Aber es ist dies kein „Aetherleib," mit dem die Seele wie mit einem Fremden, äusserlich Zubereiteten sich zu umkleiden hätte: — dies verworrene Phantasma widerspräche durchaus aller Naturanalogie. Jeder Naturzustand entwickelt vielmehr den folgenden,

nicht sprung- und stossweise, sondern nach ebenmässiger Gliederung, aus sich her. So entwickelt sich zugleich auch mit dem Fallenlassen der alten Lebensmedien die Fähigkeit, neue, jetzt ihm homogene Elemente organisirend an sich heranzuziehen, und die also wiedergeborene Individualität hat daher auch nicht mehr den alten Process einzugehen, aus unentwickelten, leiblich-seelischen Anfängen erst allmählig sich aufzubauen, und wie in diesem Leben, so dort zu einer neuen Kindschaft zu erwachen: sondern, indem seine gegenwärtige Corporisation zugleich die für immer ausgewirkte Entwicklung seines Geistes geworden, nimmt sie diese ganze einmal gewonnene Lebensstufe vollständig und rückhaltslos in die neue Existenz mit sich hinüber. Sie setzt das gegenwärtige Dasein, nur entschiedener und ausgeprägter, fort in dem folgenden: ein Gedanke, der jedoch erst bei der Frage nach der nähern Beschaffenheit des zweiten Lebens einige Aufhellung erwarten kann. Hierüber daher im Folgenden noch einige Worte.

(Meinte man übrigens — eine Einrede, die sich allerdings erwarten lässt von dem Geiste einer gewissen Denkart, — dass jenes von uns behauptete Herübernehmen der Leiblichkeit in das folgende Leben lediglich für ein unphilosophisches Hängenbleiben am Sinnlichen zu erachten sei, dass die Seele im Tode vielmehr zur reinen Geistigkeit (d. h. näher erwogen, zur Unwirklichkeit der Abstraction) erhoben werde: so müssen wir umgekehrt behaupten, dass Solche damit selbst noch, neben bedeutenden speculativen Wirrnissen, mitten in der derbsten Sinnlichkeit sich verhaftet zeigen, wenn ihnen diese zum Gedanken der Seeligkeit so hinderlich ist, dass sie sich nur sinnlich entmannt denken können, um würdig in die Ewigkeit einzugehen. Es sind dies indess nur die Ueberreste einer wohlbekannten moralischen Schönrednerei, deren sich eine abstracte Philosophie, eigentlich im Missverstande ihrer selbst, vorübergehend noch anzunehmen sucht. Weil man der verkrüppelten Sinnlichkeit,

11 *

mit Recht und Unrecht, allerlei Böses nachzusagen gewohnt ist, soll darum die rechte, ganze, gesunde weniger ein Spiegel der innersten Persönlichkeit, ja der Mensch selber sein?) —

Gegen diese, lediglich auf physiologische Analogieen gebaute Theorie von der Fortdauer lässt sich jedoch eine gleichfalls allgemeine physiologische Thatsache anführen, die einzige Instanz, welche in diesem Gebiete gelten kann, wo die blos apriorischen Begriffe bereits überwunden sind, und wo ohnedies allgemeine, ethisch-religiöse Betrachtungen nicht den Ausschlag geben können. Es sind die bekannten Erscheinungen, die das höhere Greisenalter begleiten. Dieses, noch dazu da es dem natürlichen Tode vorangeht und in denselben hinüberführt, an sich selbst aber Abschwächung und Abnahme der gesammten Lebenskraft nach allen ihren Richtungen deutlich an den Tag legt, scheint damit zu der natürlichen Folgerung zu berechtigen: dass, gleichwie sich dieses Aufhören der Kraft bei zunehmendem Alter immer stärker hervorthut, mit dem Ende dieses Herganges, dem physischen Tode, auch das vollständige Erlöschen derselben eintreten werde.

Dieser oft benutzte und allbekannte Einwand gegen die Fortdauer verdient indess hier um so mehr Beachtung, als er die ganze Frage wenigstens auf dasselbe Gebiet verlegt, dem auch wir sie zuweisen, indem er in der That eine umfassende Naturanalogie für sich anzuführen scheint. Dennoch ist er aus derselben äusserlichen Naturauffassung hervorgegangen, welche, blos an der Erscheinung haftend, diese mit der tiefer liegenden Realität verwechselt. In gleicher Weise haben wir sie auch den Tod für die directe Negation und die Aufhebung des Lebens halten sehen, während doch schon der organische Process der Verwesung zeigt, dass er nur eine andere Form desselben ist. Ganz mit demselben Rechte müsste man auch aus den Erscheinungen des tiefern Schlafes und selbst aus der Thatsache des gewöhnlichen Traumlebens, welches oft genug recht eigentlich ein Verkinden der Intelli-

genz an den Tag legt, auf eine positive Abwesenheit des Geistes schliessen und würde es in der That, wenn man nicht durch das tägliche Wiedererwachen daraus sich widerlegt sähe. So ist denn auch das Alter den andern Erscheinungen eines cyklischen Auf- und Absteigens des Organismus, einer periodischen Entfaltung und Verhüllung der Lebensstadien anzureihen, bei welchem die Hypothese einer wirklichen Vernichtung des Lebens und einer nachherigen Wiedererzeugung ganz ungereimt sein würde. Auch bei dem Alter sprechen physiologische Thatsachen dafür, dass es der tiefer dringenden Betrachtung nicht als Erschlaffung oder Aufhören der organischen Kraft, sondern als veränderte Richtung derselben erscheinen muss. Was wir Altersschwäche nennen, ist zugestandener Maassen nichts Anderes, als das schwächere Sichausprägen der organisirenden Kraft in den Elementen ihrer Verleiblichung: die elementaren Stoffe werden immer oberflächlicher assimilirt, und bleiben daher ihrem universalen Charakter verwandter; und so gehen auch die darin sich vollziehenden Lebensactionen immer schwächer und gehinderter von Statten, bis sie mit immer langsameren Schwingungen endlich im Tode ganz verlöschen. Diese Abkehr oder veränderte Richtung des Lebens jedoch berechtigt an sich eben so wenig zum Schlusse, dass die innere organisirende Gewalt darin geschwunden sei, als die organischen Vorbereitungen, die dem täglichen, wie dem periodischen Schlafe der Thiere vorhergehen, und welche die deutlichste Analogie mit dem Alter, ja mit dem Sterben selbst an sich tragen, einen ähnlichen Schluss begründen können. Und was den psychischen Zustand des höhern Alters betrifft, so ist derselbe so sehr den Phänomenen des Traumes und des Halbbewusstseins zwischen Schlafen und Wachen vergleichbar, dass es uns nur wundern muss, diese schlagende Analogie bisher noch nicht näher verfolgt zu sehen.

Bestimmter müssen wir jedoch dabei an die bedeutungsvolle physiologische Erscheinung erinnern, dass bei Menschen

des höchsten Alters, wenn sie den gewöhnlichen Cyklus des Lebens überdauert haben, Zeichen wiederkehrender Jugend nicht selten unerwartet hervorbrechen, als ob die latente organische Kraft versuchen wollte, noch in den alten Lebensmedien einen neuen Umlauf zu beginnen: man hat bei Alten Zähne spriessen, dunkles Haar hervorwachsen sehen; ja bei Greisinnen des vorgerücktesten Alters sind die Zeichen der Mannbarkeit wieder eingetreten. Die organische Kraft war nicht erloschen, sondern sie schlummerte nur in ihrer verborgenen Tiefe, um plötzlich wieder hervorzubrechen, und fast schon abgewandt von der durchlaufenen Lebensbahn sich in ihrem Typus nur schwächer von Neuem zu versuchen. — Ueberhaupt verdanken wir die grellen Darstellungen über die Gebrechen des Alters denselben mechanisch psychologischen Ansichten, welche in der Physiologie die Entgeistung der Leiblichkeit oder die Erniedrigung des Geistes um die Wette durchzusetzen beflissen sind. Bald ist der Leib nur der Kerker der Seele, welche, erst von diesen Banden im Tode befreit, urplötzlich zu einem andern, himmelweit verschiedenen Dasein erwachen wird: — eine nicht blos theoretisch, sondern auch praktisch verwirrende Ansicht, die, undankbar für die allgegenwärtigsten Wohlthaten der Natur, weder diese versteht, noch die ewige Bedeutung des gegenwärtigen Daseins. Bald ist es die roh materialistische Ansicht von der Seele, die, weil sie selbst im Geistigen nur eine modificirte Stofflichkeit erblickt, mit emsiger Vorliebe nun auch alle Zeichen aufsucht und nach ihren Wünschen deutet, wo sie den Geist in seiner Erniedrigung ertappt zu haben meint.

Dass diese Vorstellungen nicht nur in ihren Resultaten unerfreulich, sondern weit mehr noch seicht und oberflächlich sind, hat jedech die Erfahrung durch eine etwas tiefer eingehende Kritik entschieden, und auch hier wieder, wie in meisten Fällen, die Natur in ihrer tiefen Bedeutung gerechtfertigt. Geistvolle Physiologen, wie Jörg und

Burdach, *) haben in den Thatsachen gerade den Begriff nachgewiesen, dass das Alter ebenso neue organische Involution, Sammlung und Rückkehr in die latente Tiefe des Lebens sei, wie wir die Kindheit als den verhüllten gegenwärtigen Menschen zu betrachten haben. Es ist organisch und geistig, was man trefflich ein Sichlosmachen vom äussern Leben genannt hat; und die Abstraction von den Zufälligkeiten desselben, wie wir sie täglich üben müssen, wird hier mit Einem Male vollendet. — Diese Ablösung erfolgt aber auch hier von der Peripherie nach dem Centrum hin, während das Innere des Geistes, der wahrhaft erlebte, freie geistige Erwerb unangetastet bleibt. Zuerst schwindet mit den organischen Functionen die Tüchtigkeit der Sinne, dann das Gedächtniss für Einzelnes und die combinirende Einbildungskraft; das tiefere Gedächtniss jedoch, der in allen Richtungen des Lebens frei durchgeübte Geist, das Gesammtergebniss jener Einzelnheiten bleibt ihm, ja es tritt reiner hervor, denn vorher; weil es von den durchkreuzenden Leidenschaften und Widersprüchen des Lebens nicht mehr geirrt wird. Die alternde Individualität, nachdem sie an der Tafel der Welt sich satt genossen, zieht die geistige Summe ihrer Erfahrungen, um sie als unverlierbares Eigenthum in ihrer Tiefe zu bewahren. Das Einzelne, was jetzt nur geistiger Ballast geworden, hat sie vergessen, und so ist diese Vergesslichkeit allerdings ein charakteristisches Zeichen des Alters. Aber das Allgemeine hat sie daraus mit fortgenommen: Weisheit eben, Erfahrung jener innern Lebensresultate wird dem Alter als eigenthümlich zuerkannt; und Klarheit, wunschlose Freudigkeit und Milde vollendet die Grundzüge eines gesunden Alters, welches freilich, so wie auch die übrigen Lebensstufen bei den mannigfachen Verzerrungen unseres geistig

*) Jörg: „der Mensch auf seinen körperlichen, gemüthlichen und geistigen Entwickelungsstufen." Leipzig, 1829. S. 458 ff. — Burdach: „die Physiologie als Erfahrungswissenschaft." Bd. III. S. 422. 428 ff.

und physisch naturwidrigen Zustandes, sich nur selten rein auszuprägen im Stande ist.

Im Sterben vollendet nun die Individualität diese Einkehr in ihren Urstand: sie ist zum ersten Male völlig allein mit sich in der Stille des Todes, und auf jenen geheimnissvollen Ertrag angewiesen. Die Summe ihrer innern und äussern Werke, welche sie sich eingelebt — (und diesen seelisch-geistigen Process und die Selbstentwicklung daran erkannten wir als die Bedeutung des gegenwärtigen Lebens;) — ihre Leidenschaften und Strebungen, ihre Tüchtigkeiten wie Untugenden nimmt sie, als geistig eingebildete Gewohnheit oder Grundrichtung, mit sich fort. Das Selbstgefühl dieser Lebenssumme begründet damit eben zugleich den Seelenzustand nach dem Tode, und wie dies schon im Alter mit dämmerndem Bewusstsein hervorzutreten anfing, macht es jetzt die Bedingung der neuen Existenz, und die Basis der künftigen Leiblichkeit. Wie wir den Pfad des Lebens hier angetreten haben, so müssen wir dort ihn fortsetzen; sei's in immer tiefer sich verhärtender Verkehrtheit oder in natur- und gottgemässer Entwicklung. Jede Individualität nimmt in sich selbst ihr Gericht mit hinüber, zur Ruhe der Seeligkeit oder zu immer unseeliger zerreissendem Widerspruche. (Doch ist bei so dynamisch geistigen Verhältnissen die Möglichkeit wenigstens nicht auszuschliessen, dass tiefer Schmerz, Reue und Busse eine plötzliche Seelenkrise hervorrufen und die eingelebte Verkehrtheit tilgen könne.)

Das Böse im Menschen ist aber von doppelter Abkunft: entweder aus der überwuchernden Leiblichkeit, den animalischen Trieben, welche an sich selbst jedoch nicht verwerflich, oder der Ausrottung werth, nur das Dienende, Werkzeugliche bleiben sollen, und als solche weder gut noch böse, sondern neutral sind. Unterwirft sich jedoch der Mensch ihnen selbst und zwingt seine höhern Kräfte zu ihrem Dienst: so verkehrt er die ganze innere Lebenssymmetrie, und es muss schon im gegenwärtigen Dasein der Lebenswiderspruch in jenem uner-

füllten Suchen und Streben des Genusses zur Selbstempfindung kommen. — Die andere Form des Bösen ist aus dem Geiste und Willen, der Hochmuth der Selbstigkeit, die Bosheit der Widermacht gegen Gott. Jenes bleibt die eigentlich menschliche Gestalt der Sünde, — darum auch die „verzeihliche", weil sie den innern Kern des Selbst nicht ergreift; die andere möchten wir, auf einen umfassendern Gegensatz der Geisterwelt hindeutend, der hier nicht verfolgt werden kann, die teuflische, in der Wurzel des Geistes und der Freiheit selbst wohnende Form des Bösen nennen.

Aber auch im Begriffe der wesentlich als menschlich bezeichneten Sünde liegt es, wie sie ihre Strafe und ihr Gericht ewig in sich selbst erzeugt. Die „Werke des Fleisches", welche die Seele solchergestalt sich eingelebt, bleiben auch dort ihr Eigenthum; aber, weil sie nicht erfüllt werden können in den neuen Lebensbedingungen, blos als der Widerspruch eines ungestillten Verlangens darnach, als tantalisches Streben und vergebliches Trachten, Sehnsucht, Rückwärtsverlangen in den verlassenen Zustand; kurz das Selbstgefühl der höchsten Privation und Unseligkeit knüpft sich nothwendig an den falsch angelegten und vergeudeten Ertrag des Lebens. — Dieser Widerspruch aber von Lebenstrieben, welchen das Element der Verwirklichung fehlt, und die mit ihrer Versagung immer tiefer und heisser in sich aufbrennen, der reuenden oder sehnenden Rückerinnerung — führt er uns nicht von selbst das gewaltige parabolische Wort in die Erinnerung: von dem Wurme, der nicht stirbt, von dem aus sich selbst sich anfachenden Feuer, das nicht erlischt, von welchem ein heiliges Buch redet? — (Und so können wir es auch nicht für ganz bedeutungslos erachten, wenn die lebenskräftigern, auf die Gegenwart und ihre Genüsse gerichteten Alten den Zustand im Hades als den der höchsten Bedürftigkeit schilderten, und die wiederkehrenden Schatten mit schmerzlichem Sehnen in die Oberwelt zurückverlangen liessen. Es war dem ganzen Standpunkte der geistig noch

nicht in sich vertieften Menschheit angemessen, den nachfolgenden Zustand freudenleer, ohnmächtig zu denken, und in dem schimmernden, oberflächlichen Spiele der gegenwärtigen Erscheinung die ganze Wirklichkeit zu finden. — So wenig wir ferner auf die neuerdings wieder in Anregung gebrachten Erzählungen von der Wiederkehr Verstorbener Gewicht legen — ohne damit jedoch gegen die Möglichkeit solcher Erscheinungen überhaupt entscheiden zu wollen, wofür keineswegs apriorische Gründe, noch weniger die Vorstellungen seichter Aufklärung ausreichen, sondern wo lediglich Erfahrung, wirkliche, wohlgeprüfte Thatsachen zu entscheiden hätten; — so können wir doch selbst zur Charakteristik des Volksglaubens es nur bezeichnend finden, dass es meistens unseelige, auf irgend eine Weise dem verlassenen Dasein noch zugewandte Geister sein sollen, die einen Rückweg in dasselbe versuchen. All diese Erzählungen zeigen, wie eng — wenn auch nur in der natürlichen Vorstellung des Menschen — der künftige Zustand an den gegenwärtigen gekettet, wie gering sein Unterschied ist. Dass jene Wiedergekommenen im beschränkten Zustande geistiger Ohnmacht, aus einer, an Wahnsinn gränzenden, fixen Idee oft behauptet haben sollen, von einer gelesenen Bibelstelle oder einem Gebete, oder einem gehobenen Schatze hange ihre Erlösung ab, zeigt nur die kümmerliche Geistesbeschränktheit mancher Seelen im Tode wie im Leben, die nicht durch blosses Sterben geändert wird, und die uns auch im gegenwärtigen Dasein oft genug entgegentreten würde, wenn es hier nicht mancherlei Mittel gäbe, die innere Nichtigkeit zu verdecken. In jenem Irrwahne selbst aber Realität zu sehen, und darin die göttliche Heilsordnung der zweiten Welt offenbart zu erblicken, in welcher Art man solche Erzählungen neuerdings missdeutet hat, ist ein Missgriff, wie er dann öfters begegnet, wenn man, was der strengsten wissenschaftlichen Sichtung gehört, dem Frommen und Erbaulichen zuwenden will.)

Im bedürftigsten Zustande möchten künftig daher sich

die rein passiven Seelen befinden, welche in dumpfer, sinnlicher Beschränktheit, oder in einem blos auf Unbedeutendes gerichteten Thun, ohne die Energie irgend einer Liebe oder eines Hasses, nicht einmal im leidenschaftlichen Erstreben von irgend etwas Verfehltem, dahingelebt haben. Indem sie ihrer Seele gar Nichts gewonnen zu haben scheinen, was auf innere Ewigkeit Anspruch machen könnte, entbehrt diese damit auch jedes über die Gegenwart hinaustragenden Lebenstriebes, jeder das Irdische überdauernden Kraft. Wenn wir aber schon in den gegenwärtigen Zuständen oft genug bemerken können, mit wie schlechten Surrogaten geistiger Ernährung der Mensch vorlieb nehmen muss, wie er sich abfinden lässt mit leeren Entwürfen, Geschäften und Liebhabereien bis zu den ekelerregenden Attachements an Thiere herunter: so kann auch hier der Mensch im Sterben nur auf sein geistiges Niveau sich zurückversetzt fühlen. Der schwache äussere Reiz wird ihm entzogen, der das Vegetiren seines Geistes halbdämmernd erhellte, und wir können das Urtheil nicht unterdrücken, dass solche Individuen sich jenseits im Zustande der höchsten, an die Traumexistenz des Nichts streifenden Passivität befinden möchten, weil die Seele kaum ein überdauerndes Ewige, eine Tiefe des Selbst lebend in sich gewonnen. — Hier hört jedoch das Recht blos physiologischer Wissenschaft auf, und wo diese nur einen so strengen Ausspruch thun kann, da wird die Psychologie wohlthun, daran zu erinnern, dass auch in dem scheinbar unbedeutendsten geistigen Dasein ungeahnte Kräfte verborgen sein können, wie wir auch im gegenwärtigen Leben nicht selten finden, dass äusserlich höchst beschränkte Menschen in ekstatischen und hellsehenden Zuständen eine überraschende geistige Tiefe und Reinheit offenbart haben.

Der wahrhafte Lebensstoff des Geistes *(pabulum mentis)* ist jedoch der sich offenbarende Gott, die unendliche ideale Macht der Welt. In diese sich einzuleben mit allen untergeordneten Kräften seines Selbst, und dergestalt immer

tiefer sich durchdringen zu lassen mit dem, was an sich alles Zufällige und Vergängliche überdauert, dieses Theilhaben am Ewigen ist allein die rechte Wiedererneuerung der Individualität, und die immer tiefere Befestigung des Selbst in dieser Gemeinschaft; erscheine dies ideale Leben des Geistes nun als Erforschung ewiger Wahrheiten, oder als begeistertes Handeln oder künstlerische Darstellung, oder endlich in der Gestalt eigentlicher Andacht. Je mehr aber der Mensch Ewiges in sich auslebt in diesem Sinne, je mehr er wurzelt in dieser allgegenwärtigen Ewigkeit und nur zum Offenbarungselemente derselben wird, desto eindringender hat er sein ewiges Selbst befestigt und ausgewirkt.

Diese nun nicht mehr abstracte oder mystische, sondern thatkräftige und begreifliche Einheit mit Gott ist die letzte Bürgschaft für die unendliche Dauer des in Gott eingetretenen individuellen Geistes: in ihr erst ist das ewige Leben, und die Seeligkeit zugleich ihm angebrochen, die nur aus Gott stammen kann. Wer aber nicht dergestalt verklärt worden, gereinigt von der Selbstigkeit oder Unlauterkeit eines zwieträchtigen Wollens und Wünschens, der kann, selbst nach der Consequenz der gegenwärtigen Ansicht, eines ewigen Lebens, einer unendlichen Dauer nicht gewärtig sein.

Hier nämlich ist es Zeit, einen früher kurz hingeworfenen Gedanken bestimmter wiederaufzunehmen. Wie es im Zusammenhange der bisherigen Betrachtungen sich fast unwidersprechlich ergab, dass mit dem gegenwärtigen Dasein der Mensch sich keinesweges ausgelebt haben könne; so war physiologisch damit noch nicht erwiesen, dass dieses Ueberdauern der Unmittelbarkeit zugleich Unvergänglichkeit sein werde. Vielmehr blieb die Möglichkeit bestehen, dass, wie die Seelenmonas einmal für sich angefangen habe, so auch irgend einmal für sich und ihr eigenes Bewusstsein vergehen müsse, weil ein solcher Anfang nothwendig auch sein Ende setzt. — Hier dagegen ist der Seele ein Gebiet

eröffnet, welches sie über alles blos physiologische Entstehen und Vergehen weit hinausrückt. Gott offenbarend und darin zugleich ihre tiefste Uranlage verwirklichend, ist die menschliche Individualität in den Umkreis der Ewigkeit eingetreten, — nicht jener abstract metaphysischen, raum- und zeitlosen — sondern der realen, unendlich erfüllten, deren Fülle die göttliche Ideenwelt selbst ist. Hier ist nämlich der creatürliche Geist nicht mehr blos endlicher, geschaffener; weil — nach der vorigen ontologischen Bestimmung — die ewige (ideale) Uranlage in ihm realisirt ist: sondern Eins mit Gott durch seine Freiheit, hat in ihm Gott selbst, der göttliche Geist, sich verwirklicht. Er ist dem Wechselprocesse des blos creatürlichen Entstehens und Vergehens entnommen (wiedergeboren), gottdarstellender Genius geworden und zur Würde des freien Mitschöpfers erhoben; und in dieser unendlich in ihm abfliessenden Offenbarung hat er sein Recht wie die Macht ewiger Selbsterneuerung und Dauer erhalten. Er ist thatkräftig eingetreten in das Reich des ewigen Lebens, und er fühlt und weiss sich darin. Die religiös Ergriffenen bedürfen daher keines ausdrücklichen „Beweises“ für ihre Fortdauer: Keiner hat jemals daran gezweifelt, der überhaupt zu dieser Stufe des Bewusstseins gelangt war, welchem Glauben oder Jahrhundert er angehören mochte; und wenn wir den Sokrates vor seinem Tode darüber philosophiren sehen, so geschieht es nicht, um diese Zuversicht sich erst zu erzeugen, sondern um sie vor dem freien Denken zu rechtfertigen durch den sonstigen Zusammenhang der Weltbetrachtung. *)

---

*) Wie vielfache Parallelen mit unserer Ansicht von der Fortdauer und dem Principe derselben die tiefste aller Götheschen Dichtungen, der zweite Theil des Faust (am Schlusse und sonst) darbietet, sei uns vorübergehend anzudeuten erlaubt. Wie in jenem ganzen Werke, so doch hier klarer und vernehmlicher, gleichwie es dem Dichter selbst in seiner wunderbar sich erneuenden und vertiefenden Selbstbildung deutlich geworden sein mochte, stellt Göthe im zweiten Theile dar, dass jegliches nur geistige Wollen und Streben ein

Aber nach dem Gesammtcharakter unserer Ansicht dürfen wir zugleich die Frage nach dem Wo des nachirdischen Seelenzustandes nicht zurückweisen. Den unklaren Vorstellungen, an welche man gewöhnlich in diesem Falle appellirt, das Geistige sei eben überall wirksam und thätig, ohne bestimmte räumliche Gegenwart, müssen wir nämlich vielmehr widersprechen: — die Seele würde damit wieder in eine unwirkliche Abstraction, in einen realitätslosen Begriff verwandelt. Auch bei dieser Frage stehen wir indess nicht an, der natürlichen Analogie zu folgen, welche in einen weitern Zusammenhang der Betrachtung aufgenommen sogar in Anderes überraschend sich einfügt. Es ist keine Ursache vorhanden und durchaus von innerer Wahrscheinlichkeit entblösst, dass die Psyche, indem sie durch eigenen Lebensprocess ihre äussere Leiblichkeit fallen lässt, zugleich nun durch irgend eine, nothwendig ihr fremde, Gewalt in völlig andere Regionen des Daseins und in heterogene Lebensbedingungen versetzt werden sollte. Unsere Todten sind uns gewiss näher und gegenwärtiger, als wir meinen; dass die Räume um uns her zur absoluten Leer-

---

gottverwandtes Element in sich enthalte, wie daher auch jedes in sich ausgeborene geistig Ewige — selbst der tiefe Affect einer alldurchdringenden Neigung (— „Nicht nur Verdienst, auch Treue wahrt uns die Person" —) der Seele die Macht gebe, die irdische Vergänglichkeit zu überdauern, während die andern oberflächlichen Individualitäten im Tode zum allgemeinen Element der Selbstlosigkeit zurückkehren: — wie jedoch allein „das ewig Weibliche", die tiefbewahrte psychische Sehnsucht nach Gott — die Liebe von Unten, welcher der Gegenzug der obern Liebe helfend begegnet — den Geist zu erlösen, und der Seeligkeit zuzuführen vermag. (der Schluss des Gedichts.) — So scheint Göthe auch zu unterscheiden, wie wir, zwischen der blos physiologischen Fortdauer, an der selbst noch ein Wagner, der dürftigste aller Gelehrten und Sterblichen, theilnehmen kann, und dem ewigen Leben, das nur durch Erlösung, Verklärung, seeliges Einssein mit Gott errungen wird. Und auch in dieser Beziehung wollen wir nur erinnern an die verwandten Lehren der Offenbarung von einem erst künftig eintretenden ewigen Tode, der Seeligkeit des ewigen Lebens gegenüber. Doch gehören diese Fragen einem höhern Standpunkte an, als dem blos physiologischen, und könnten in ihrer tiefen Bedeutung im gegenwärtigen Zusammenhange sogar kaum klar gemacht werden.

heit und Bedeutungslosigkeit verurtheilt sein sollten, ist ohnehin nicht zu denken; und so dürfen wir wohl das Reich der Seelen in unserer unsichtbaren Nähe uns vorstellen, umfasst gleich uns von der Einen Natur, und der neuen Lebensbedingungen aus ihr eben so geniessend, wie wir der unsern. Und wie die Hoffnung, nach einem gesunden, gott- und naturgemässen Leben ausruhen zu können von der durchkämpften Gegenwart, und klar zu geniessen, was hier mühsam errungen worden, uns die höchste Lebensverheissung werden muss, wie man von Wiedererwachten erzählt, dass sie eine nicht zu stillende Sehnsucht zurückbehalten nach der seeligen Ruhe des Geisterreiches, dessen Schwelle sie berührt: so hat es auch für das unverschrobene Gemüth etwas Vertrauenerweckendes, ja Ueberzeugendes, sterbend nicht in einen fremden, unbegreiflichen, allen denkbaren Analogieen widerstreitenden „Himmel“ sich versetzt zu wissen, wie die gewöhnliche Aufklärung ihn sich abgeläutert hat, — sondern in der bekannten, traulich zugewohnten Welt nur neue Seiten ihres, wie des eigenen Daseins aus ihr zu entwickeln.

Diese Lehre von einem uns nahe verwandten Reiche der Seelen, auf welche die physiologische Theorie uns geleitet, zeigt sich jedoch auch, merkwürdig genug, als ein durch das ganze Menschengeschlecht hindurchreichendes Bewusstsein. Dass nach kräftig durchlebtem Dasein eine Zukunft unserer warte, die, entsprechend dem gegenwärtigen Zustande, sich eng an ihn anschliesse und das Resultat desselben sei, lehrt der Glaube der ältesten wie der neuern Völker mit völliger Uebereinstimmung, falls man nur zu verstehen vermag, was ein Mythus, durch die Eigenthümlichkeit oder die klimatischen Bedingungen des Volkes überall modificirt, an sich selbst bedeute. *) Welchen Werth wir nach

*) Falls es dazu besonderer Anführungen bedürfte, so verweisen wir, in Betreff der oft merkwürdig übereinstimmenden Vorstellungen der Naturvölker vom künftigen Zustande, ausser dem bekannten Werk

unsern Prämissen auf diese umfassende psychologische Thatsache legen müssen, zeigt der bisherige Zusammenhang. Es ist nicht eine neue Lehre oder selbsterfundene Theorie, welche wir vorgetragen haben; sondern, wie alle Naturanalogieen auf dieselbe hinweisen, so zeugt für sie das ursprüngliche Menschenbewusstsein, und wir haben nur das Fremdartige und künstlich Erdachte davon abgeschieden, um auch hierin den Menschen auf sein eigenes ursprüngliches Selbstgefühl sich besinnen zu lassen.

Aber ebenso übereinstimmend blieb dem Alterthume, wie dem gesammten Völkerglauben die Lehre unbekannt von einer künftigen Auferstehung, und der damit verbundenen höhern Verklärung auch des Leibes und der gesammten

---

von B. Constant: *de la religion considérée dans sa source, ses formes et ses developpements* (Liv. VII. ch. 9.); auf die Monographieen von Flügge („Geschichte des Glaubens an Unsterblichkeit", III. Bd. 1794—800.) und E. Simon („Geschichte des Glaubens älterer und neuerer nichtchristlicher Völker an eine Fortdauer", 1803.) Abgerechnet, dass Manches hierin, besonders von Seiten der reisebeschreibenden Berichterstatter unkritisch und europäisch genug aufgefasst sein mag, um den ursprünglichen Vorstellungstypus zu verwischen — daher man denn auch zu der bekannten Behauptung gekommen, dass sich bei gar vielen wilden Stämmen weder von religiösem Bewusstsein noch vom Glauben an eine Fortdauer irgend eine Spur finde: — so bleibt doch auch jetzt des Uebereinstimmenden darin zu viel übrig, um es blos für zufällig erdachten Wahn halten zu können. Bedenken wir nun, dass selbst schon geistreiche Physiologen, wie Carus und Burdach, auf die Bedeutung dieser psychologischen Erscheinung aufmerksam gemacht, und sie in den Umkreis ihrer Untersuchung gezogen haben; — soll dabei die Philosophie, die doch jegliches Gegebene zu betrachten hat, in ihren gewohnten logisch-psychologischen Bahnen auf und abwandelnd, immer dahintenbleiben, blos desshalb, weil sie diese Untersuchungen in dem Fach- und Lattenwerk ihrer Kategorieen bisher noch nicht hat unterbringen können?

Dass übrigens, wie weiter unten behauptet wird, auch das neue Testament einen solchen Zwischenzustand der Seelen (einen Hades), getheilt in Paradies und Gehenna und geendet durch die Auferstehung, lehre, hat ausser Fr. v. Meyer, Menken, Tholuk u. A. ganz neuerlich auch ein gelehrter Theolog von der entgegengesetzten Partei, Bretschneider, so befriedigend gezeigt („Grundlage des evangelischen Pietismus", 1333. S. 234), dass dies wenigstens als ibellehre allgemein möchte anerkannt werden müssen.

äussern Natur. Diese lehrt erst das Christenthum, nicht jedoch zur Aufhebung, sondern zur Ergänzung und Vervollständigung jenes allgemein menschlichen Bewusstseins und Glaubens der Vorwelt an eine (vorläufige) Fortdauer der Individualität im Geisterreiche. Denn auch das Christenthum ist weit davon entfernt, jene ebenso verworrenen als unbestimmten Vorstellungen von einem Himmel in irgend einem „Jenseits" zu begünstigen, sondern weit rationeller und verständlicher, als die sogenannte Vernunftreligion, lehrt es deutlich, worauf auch alle von uns entwickelten physiologischen Analogieen führen und was der allgemeine Menschheitsglaube bestätigt, einen Zwischenzustand der Seele, der ohne Sprung und Lücke an ihr gegenwärtiges Leben sich anschliessend als das Totalgefühl desselben empfunden wird. Aber ebenso bestimmt unterscheidet es davon das letzte definitive Gericht mit der „Auferstehung," und nach ihm das „ewige Leben."

Wie nun die Speculation zu dieser Lehre sich zu verhalten habe, hängt ganz von der weit allgemeineren Frage ab: auf welche Weise sie die ganze Thatsache der christlichen Offenbarung zu beurtheilen sich gedrungen fühlt? So lange man freilich den Vorzug derselben vor den andern Religionen etwa darin zu finden meint, dass sie nur lehre, was die „Vernunft" eben auch sich zu sagen weiss; so lange man nicht gründlich des Missverständnisses sich entschlägt, zu wähnen, dass die Vernunft irgend welche concreten, bestimmten Wahrheiten zu „offenbaren" im Stande sei, während sie vielmehr das freie Vermögen ist, alles Gegebene zu untersuchen und nach seiner Wahrheit zu erkennen; so lange man endlich noch nicht zur Einsicht gelangt ist, dass die geschichtlichen Religionen, der ganze welthistorische Offenbarungsprocess, etwas ebenso Objectives und Urthatsächliches sei, wie jedes andere Universalfactum in der Natur und in unserm Geiste, in welches man verstehend sich hir einzudenken habe, statt aus vermeintlich apriorischen Grü

den entscheiden zu wollen, wie es sich damit verhalte: — so lange wird freilich auch nicht erwartet werden können, über dergleichen speciellere Fragen ein irgend unbefangenes Urtheil hervorterten zu sehen. Das ganze Princip aber durchzukämpfen und zur Anerkenntniss zu bringen, wäre die würdige Aufgabe einer Religionsphilosophie. Und so müssen wir von diesem Punkte aus die hier gepflogene Untersuchung einer also entworfenen Religionsphilosophie übergeben, aus einem solchen wissenschaftlichen Verständnisse der Offenbarung erst die letzten und umfassendsten Aufschlüsse erwartend, an welche nur anzustreifen und auf sie vorzubereiten die physiologische Betrachtung sich genügen lassen muss.

Erster Anhang.*)

(Aus einem Aufsatz „über den bisherigen Zustand der Anthropologie und Psychologie" in Fichte's Zeitschrift für Philosophie und speculative Theologie. 12. Bd. 1. Heft. 1844. S. 91—105.)

— — Dies waren unmittelbar vor Hegel die zwar in vielem Betracht noch unbestimmten oder unausgeführten, aber leitenden Grundgedanken in der Psychologie. Hierzu trat nun Hegel selbst mit dem schärfern Bewusstsein von der Grundform der philosophischen Methode und von den verändernden Bedingungen, welche sie auch für die Psychologie mitbringen musste. Dialektik wurde sie genannt, weil sie durch Ueberwindung und Vermittlung von Gegensätzen sich fortbewegt, die aber nicht Ergebniss der methodischen Behandlung oder gemachte Distinctionen sein sollen, sondern in der Natur des betrachteten Gegenstandes selber liegen müssen. Der wichtige Begriff der Aufhebung, der absoluten Negativität, als Negation der Negation, kam dazu, worin sehr glücklich die eigentliche Macht des Geistes, die ideelle, bewahrende Natur des Bewusstseins bezeichnet ist. Die untergeordneten Stufen desselben sind zunächst entgegengesetzt den höhern: Empfinden ist nicht Vorstellen, Wahrnehmen ist nicht Denken, und umgekehrt. Aber das Untergeordnete, weil es Moment des Geistes ist, tritt in den höhern Zustand des Bewusstseins mit hinüber, ist ihm immanent und dadurch in ihm „aufgehoben", zugleich aber in eine bewusstere, verklärtere Einheit aufgenommen und darin bewahrt. Die

*) Vergl. „Einleitung" S. 36.

allgemeine Macht aber, in diese Gegensätze und Particularitäten des eigenen Daseins sich zu entäussern, in jede völlig einzugehen und in freier Idealität dennoch zugleich über ihr zu bleiben, — diese ist das Wesen des Geistes, der Potenz nach einfach, in seiner Verwirklichung mannigfaltig; darin aber ein objectives System, eine in ihrer Mannigfaltigkeit sich nie verlierende, sondern alle ihre Gegensätze zum Ganzen ihrer eigenen Wirklichkeit zusammenfassende Einheit.

Dieser im Allgemeinsten festgestellte Begriff des Geistes, so wie der daraus sich ergebende allgemeine Charakter psychologischer Methodik darf nun nicht aufgegeben werden, wenn die Wissenschaft einer schon erworbenen Errungenschaft der Wahrheit nicht wieder verlustig gehen soll. Die Exnerschen oder ähnliche Vorschläge zur Behandlung der Psychologie würden daher keine Fortschritte, sondern, wie wir fürchten, die wesentlichsten Rückschritte veranlassen. Indess scheinen überhaupt zu solchen Rückschritten in der Wissenschaft die blossen Gegner der Hegel'schen Philosophie, die, welche Alles an ihr verkehrt und nur ihr Gegentheil richtig finden, auf das Kräftigste entschlossen. Diesen sich ebenso entschieden zu widersetzen, wie es bisher von uns gegen den ausschliesslichen Hegelianismus geschehen, ist es volle Zeit. Jenen unter sich selbst sehr verschiedenen Rathschlägen nämlich folgend, würde die Philosophie das kaum errungene Bewusstsein wieder verlieren, wie überhaupt in ihr sicher und objectiv fortzuschreiten sei; sie würde sich wieder in die willkürlichste Anarchie und in überflüssige Wiederholungen verlieren, die aus jeder blossen Reaction, aus jeder Desorientirung über das wahrhaft erlangte Gesammtresultat hervorgehen.

Damit steht indess nicht im Widerspruche unser weiteres Bekenntniss, dass von den Resultaten der Hegel'schen Psychologie im Einzelnen kaum vielleicht ein Stein auf dem andern bleiben möchte, dass auch die besondere methodische

Anordnung völlig umgeschmolzen werden müsse, indem, wie wir vorläufig schon gezeigt, die tiefe allgegenwärtige Einheit, mit welcher auf allen Stufen des Geistes in eigenthümlicher Weise Erkennen, Fühlen und Wollen sich durchdringen, nicht, wie bei Hegel, durch eine einfache dialektische Reihe, sondern nur durch die Dreiheit paralleler Reihen zu einer wahren, objectiven Darstellung gelangen kann.

Aber noch ein tiefer greifender Grundmangel seiner Psychologie ist nachzuweisen. Hegel hat nur die metaphysische Kategorie des Geistes gefunden; und so sehr wir ihm dies so eben zum Verdienste angerechnet haben, so wird daraus doch zugleich erst das durchgreifende Versäumniss seiner Psychologie verständlich, welches freilich bisher weder von seinen Commentatoren, noch von den Gegnern, in seiner Eigenthümlichkeit erkannt worden ist, — dass er, auch in ihr mit der blos metaphysischen Auffassung sich begnügend, nicht bis zum Begriffe des realen Geistes hindurchdrang, ja dass er diese Frage ganz unberührt stehen liess, als ob dies Problem nicht ein anderes und besonders zu behandelndes sei!

Wir erklären dies näher. Wie er, in seiner Logik vom Sein anhebend, damit alles Seiende schon einbegriffen zu haben meinte, wie er desshalb kein Seiendes anerkennt, als nur „das absolute Sein", weil nämlich ihm (mit Recht) das Sein als erstes metaphysisches Prädicat des Absoluten gilt — womit aber über die Frage nach dem Wesen des real Seienden noch gar Nichts voraus bestimmt ist: — wie er in der Naturphilosophie, sobald er an das Lebendige kommt, ebenso nur von einem „Leben" weiss, das lebendige Individuum aber, als ob sich dies von selbst verstände, desshalb nur für die wechselnden, vergänglichen Erscheinungen jenes (All-) Lebens hält — während, an sich selbst und der allgemeinen Natur der Begriffe nach, der Begriff: „Leben" nur das allgemeine Prädicat gewisser, anderweitig zu suchender und zugleich zu untersuchender realer Substanzer

sein kann: — völlig ebenso kommt er auch in seiner Lehre vom „subjectiven Geiste" über jene allgemeine Kategorie des Geistes, über die eben so allgemeinen Prädicate des Denkens und Wollens, als des wahrhaft Substantiellen jenes „Geistes", nicht hinaus.

So wenig, wie dort, lässt er auch hier die Unterscheidung sich beigehen, dass der reale, der Menschengeist, ein Mehr sein könne, ja sein müsse, als jene blos allgemeine Kategorie, die lediglich vielmehr als gemeingültiges Grundprädicat aller realen Substanzen zu gelten hätte, denen der Charakter der Geistigkeit beigelegt werden muss. Und ganz auf gleiche Weise, wie dort, überspringt er völlig auch diese Frage. Weil er nur von der Kategorie, vom allgemeinen Geiste, Kunde nimmt, ist ihm zugleich damit entschieden die Substanzlosigkeit des individuellen Geistes, und aus dem gleichen Grunde, warum das Einzel-Lebendige nur die vorübergehende Erscheinung des Alllebens sein soll, ist ihm auch der endliche Geist an sich selbst ein Mark- und Bestandloses, nur Moment im Processe des Allgeistes; kurz auch hier bleibt es für Hegel bei der sonst schon nachgewiesenen Hypostasirung metaphysischer Kategorieen, die, statt ihm allgemeine Prädicate des Realen zu sein, wie es ihre ursprüngliche und einzig wahre Bedeutung zu sein schiene, in ihrer abstracten Reinheit vielmehr das Reale selbst sein und alle Bestimmungen im Realen hervorbringen sollen, während gerade von dieser Seite aus, an der realen Wirklichkeit des Geistes, an den durchgreifenden, bis in die tiefste Wurzel geistiger Individualität hineinreichen den Unterschieden desselben, überhaupt sich entscheiden kann, ob jenes ganze Hegel'sche Erkenntnissprincip ein zureichendes sei, ob es nicht von hier aus auch nach Rückwärts, nach seiner Logik oder Metaphysik hin, sich auflöse?

Man sieht, die Frage ist grundentscheidend, nicht blos für die Psychologie selber, sondern, wenn sie an dieser zum ren Abschluss gekommen, allgemeiner noch für das ganze

Verhältniss des Metaphysischen zum Realen. Aber man irrt, wenn man glaubt, dass Hegel durch sein Princip in irgend einer Weise über sie abgeschlossen hätte: er hat ihr eigentliches Gebiet nirgends berührt, nicht einmal zum Bewusstsein gebracht, um was es in der ganzen Frage sich handelt; seine Philosophie, so wie sie von ihm hinterlassen worden, existirt in ihrer Eigenthümlichkeit nur dadurch, dass diese Untersuchung vielmehr übersprungen wird. Dies System zeigt nicht den Sieg des Allgemeinen über das Individuelle, des Metaphysischen über das Reale und Concrete, wie wenn das Letztere als das Nichtige und nur Scheinende, jenes als das allein Wahre erwiesen worden wäre: es ist lediglich das Ignoriren des ganzen Unterschiedes, das Nichteingehen auf denselben, welches jenes Resultat wahrhaft durch eine „Faulheit der Vernunft“ zu Wege gebracht hat. Auch in seiner Lehre vom Geiste ist Hegel über die blos metaphysische Grundlage nicht hinausgekommen, und Alle, welche bisher von diesen Prämissen aus über ganz concrete Fragen der Psychologie entscheiden wollten, bis auf die Unsterblichkeit des individuellen Geistes, welche sie aus solchen Voraussetzungen entweder beweisen (Göschel u. A.) oder widerlegen zu können meinten (Strauss und die Seinigen): alle diese befinden sich in einem principiellen Irrthume. Wie vermöchten doch aus dergleichen metaphysischen Allgemeinheiten so concrete Bestimmungen herausgeklaubt zu werden, welche nur auf dem Wege der Induction und Analogie, mit Vergleichung und Erwägung alles Thatsächlichen, welches selbst empirisch noch lange nicht vollständig genug festgestellt ist, in langsam sich fortbildender Erforschung des Wesens des Geistes ermittelt werden können? Dies und Aehnliches haben wir ihnen zwar schon vor zehn Jahren in unserer Schrift über „die Idee der Persönlichkeit“ etc. nachgewiesen; aber, so klar und unabweislich es ist, hat es natürlich bei den Männern des „reinen Begriffes“ nicht viel verfangen können.

Gewiss hat die nüchterne Verstandesklarheit, mit welcher Strauss in seiner „christlichen Glaubenslehre" (II. §§. 109. 110.) die Versuche beleuchtet, aus dergleichen blos speculativen, d. h. metaphysischen Begriffen die Unsterblichkeit der menschlichen Seele darzuthun, einer überzeugenden Wirkung nicht verfehlen können. Hätte er jedoch auch hier gründlich auf den Kern dringen wollen, so müsste er sogleich sich selbst und seine vermeintlichen Gegenbeweise mit einschliessen in jene Gesammtwiderlegung; denn es ist nicht minder eine nur metaphysische Grundlage, auf welcher diese beruhen, und auch hier ist die gleiche, nur vom entgegengesetzten Ende herkommende *petitio principii* wirksam, durch die er seinerseits die Substanzlosigkeit, Endlichkeit und Vergänglichkeit des individuellen Geistes zu zeigen sucht.

Göschel glaubte die Unsterblichkeit aus folgendem Grunde erwiesen zu haben: Der menschliche Geist ist unvergänglich, weil das Substantielle in ihm, — der absolute Begriff, das Denken, — die unendliche Macht der Negativität ist, die damit auch dem einzelnen Subjecte in den eigenen Unterschieden und in seinem Anderswerden das Vermögen verleiht, unendlich überzugreifen über dieselben, und so die Selbstheit und Dieselbigkeit in ihnen ihm bewahrt. Hier wird mit Recht von Strauss der Zirkel aufgezeigt, dass man bei diesem Beweise schon stillschweigend voraussetzte, was erst bewiesen werden solle: man hat eben erst zu zeigen, dass jene Unterschiede und das Anderswerden, in welchen die negative Macht des absoluten Begriffes sich ewig erhält, in der That die am einzelnen Subjecte hervortretenden Unterschiede sind, das ewige Sicherhalten aber dem einzelnen Subjecte selber zukomme, und dies mit dem absoluten Begriffe zusammenfalle, während auf dem Standpunkte, der Göscheln mit seinem Gegner gemeinschaftlich ist, die entgegengesetzte Auffassung ebenso denkbar ist, das einzelne Subject sammt seinen Unterschieden aus dem unendlichen Anderswerden des absoluten Begriffes selber hervorgehen zu lassen,

wo dann für die Unvergänglichkeit des erstern von hier aus überhaupt Nichts bewiesen worden ist. Kurz, was vor allen Dingen zu beweisen wäre, und was von Göschel eben nicht bewiesen ist, wäre die Substantialität des endlichen Geistes. Ist diese jedoch einmal festgestellt, aus andern Prämissen, als die diesem ganzen Begriffsumkreise zugänglich sind: so ergäbe sich dann wohl aus ihr die weitere Folgerung, dass diese Seelensubstanz auch an der allgemeinen Natur des Geistes theilhabe, über jedes eigene Anderswerden hinüberzugreifen und aus allen Selbstentäusserungen sich herzustellen. Es wäre dieser letztere Gedanke, auf jenes allgemeine Fundament gestützt, zwar keineswegs schon ein Beweis für die Unsterblichkeit, aber wenigstens die allgemein metaphysische Grundlage zu einem solchen, der, wie gesagt, nur auf dem Grunde concreter empirischer Beobachtung, von empirischen Analogieen getragen, sich versuchen lässt. Göschels apriorischer Beweis bleibt daher unbegründet und unvollständig, und muss seinem Principe nach es bleiben; ganz dasselbe gilt aber auch von den Gegenbeweisen auf gleicher Grundlage!

Umgekehrt nämlich folgert Strauss mit dem ganzen Chore der links Stehenden aus Hegels Schule (a. a. O. S. 731.): „Weil der Geist zunächst nur das Allgemeine ist", — (woher anders weiss er dies, als blos daher, weil Hegel jene metaphysische Kategorie des Geistes, eben unbewiesener Weise, hypostasirt hat?) — „weil er daher (?) individueller wird nur, sofern er in die partikulären Bestimmungen eingeht, welche die einzelne organische Individualität ausmachen": — (woher weiss ferner Strauss, oder wie hat er bewiesen, dass das Individualisirende der Geister blos ihre organischen Unterschiede sind?) — „so ist mit dem Verschwinden dieser organischen Individualität, welche sich im Tode vollzieht, auch der einzelne Geist aufgehoben: ewig, unsterblich ist nur der allgemeine, indem er in's Unendliche

hin geistige Individuen hervorbringt." (Auch diese letztere Lieblingswendung, welche man in diesem ganzen Forscherkreise zu wiederholen nicht müde wird, ist, näher erwogen, höchst mystisch und unverständlich! Welcher weitern, hier überall noch fehlenden Vermittlungen, welcher tiefern Begründung bedürfte es, um diesen Gedanken überhaupt nur verständlich zu machen, der sodann zunächst blos eine der möglichen Hypothesen neben andern bleiben würde, — bis er bewiesen würde! Was soll es heissen: der allgemeine Geist — dies verblasene, nebliche Abstractum, welches selber, zur Wirklichkeit hypostasirt, in einen Widerspruch umschlägt, — bringe „in's Unendliche" geistige Individuen hervor? — bringe sie hervor, entweder aus dem Nichts — was vollends der absolute Widerspruch wäre, — oder aus der Präexistenz der eigenen Schöpferfülle, wo er sie dann weder hervorzubringen bedürfte, noch es vermöchte, weil sie dann ja schon existiren? Man sieht, dass der bekannte Begriff eines Uebergangs aus dem Idealen in's Reale, aus der Potenz in den *actus*, wonach das schon Existirende nur in die äussere Erscheinung, in das Werden tritt, auf höchst unklare Weise hier verwechselt wird mit dem Begriffe primitiver Entstehung und eigentlichen Hervorgebrachtwerdens. Dennoch soll sich in diesem unendlichen Hervorbringen endlicher Geister ein teleologischer Process, ein Fortschritt vollziehen, indem in ihnen der allgemeine Geist immer tiefer sich anschaut und zum Bewusstsein seiner selbst kommt. Wie kann es jedoch genügen, ihn als nur allgemeinen Geist zu denken, wenn ihm bei seinem Thun zugleich Zweck, Absicht und Ziel beigelegt wird? Und zuletzt noch: wenn ein Ziel vom absoluten Wesen durch Schöpferthätigkeit erreicht werden soll, ist es nicht schlechthin widersprechend, dies Hervorbringen als ein „in's Unendliche" gehendes, d. h. nie völlig erreichtes zu bezeichnen, und ganz begriffslos, eine unendliche Reihe solcher Hervorbringungen zu statuiren? Schliesst nicht überhaupt der

Begriff einer Totalität, eines geschlossenen Universum, jede Vorstellung jener schlechten Unendlichkeit aus, die wir hier immer wieder, obwohl, wie wir meinten, principiell widerlegt, auftauchen sehen? Dies nur einige der Widersprüche und Lücken, welche zu heben sind, um diese ganze Ansicht — nicht zu beweisen, sondern vorerst zum möglichen Gedanken zu erheben. Dass es hierzu zugleich eines tiefern Eingehens auf allgemein metaphysische Prämissen, überhaupt einer ausgebildetern Metaphysik bedürfe, als die Hegel'sche in diesen Theilen ist, kann der Inhalt der obigen Fragen schon andeuten. Indess wäre damit überhaupt nur bewiesen, dass das ganze philosophische Fundament jenes theologischen Werkes lose und lückenhaft sei.)

Ueberhaupt, sagt Strauss ferner (S. 726. 27), versetzt die — Spinosisch-Hegel'sche — speculative Weltansicht das Substantielle nicht in die Einzelwesen, sondern jenseits ihrer in den absoluten Geist, zu welchem sich die Individuen, als wechselnde, mithin wie entstandene, so auch vergängliche Accidentien, als vorübergehende Actionen seiner immanenten Negativität verhalten. Diese historische Berichterstattung, so richtig sie ist, trägt jedoch nicht das Kleinste dazu bei, in der That zu erweisen, worauf es hier ankommt, nämlich die völlige Substanzlosigkeit des endlichen Geistes.

So sehen wir denn, dass Strauss sammt allen hierin mit ihm Gleichdenkenden, nur nach der entgegengesetzten Seite hin, in denselben Fehler verfallen ist, welchen er an Göschel so energisch gerügt hat: auch er legt, was er zu beweisen gedenkt und bewiesen zu haben meint, den Prämissen des Beweises verborgener Weise unter, und glaubt es dann erst durch den Beweis selber erhärtet zu haben. Er setzt voraus für diesen Beweis der Sterblichkeit, dass das Substantielle überall nur das Allgemeine, alles Individuelle ein Nichtiges, Vergängliches sei, setzt also voraus die Substanzlosigkeit des individuellen Geistes, und folgert sodann daraus — *idem per idem* — die Endlichkeit

Vergänglichkeit desselben. d. h. sagt in Form der Folgerung nur dasselbe, was er für sie voraussetzt. Kurz — umgekehrt wie bei Göschel — was vorerst zu beweisen wäre, die Substanzlosigkeit des einzelnen Geistes, die Behauptung, dass das Individualisirende in ihm lediglich das Organische, die mit dem Leibe gesetzten Unterschiede seien — dies hat er eben nicht bewiesen, dies ist überhaupt noch nicht erwiesen, die ganze Frage in dieser Bestimmtheit bisher noch gar nicht angeregt und zur Aufgabe der Psychologie gemacht worden.

Wäre aber in der That jene Prämisse schon dargethan: so hätte man damit doch erst nur den Anfang eines solchen Beweises angetreten und ganz andere Zwischenfragen wären noch zu erledigen. Denn selbst vorausgesetzt, dass eine metaphysische Weltansicht für gründlich und erschöpfend gehalten werden könnte, nach welcher das Leben des absoluten Geistes nur „im unendlichen Hervorbringen individueller Geister“ bestehen soll: so lässt dieselbe, an sich betrachtet, wiederum die doppelte Auslegung zu, dass diese Individualitäten entweder ein geschlossenes und in sich vollendetes Geisterreich ausmachen, selber also als ewig, und ewig dieselben zu denken wären, oder dass sie andere und immer andere, stets entstehende und wieder vergehende seien in's Unendliche hin. Für welche dieser beiden, mit den metaphysischen Prämissen über die Unsterblichkeitsfrage innig zusammenhangenden Weltansichten man sich entscheide, hängt offenbar von ganz andern Untersuchungen ab, als die bisherige Metaphysik, besonders die im Umkreise jener Denker übliche, noch berührt hat. Zugleich aber ergiebt sich, dass, wie die Metaphysik unstreitig auf die Grundauffassung des psychologischen Problemes, so umgekehrt die concrete Betrachtung des Wesens des Geistes in der Psychologie die wesentlichste Rückwirkung haben müsse auf Lösung jener metaphysischen Doppelfrage. Aber beide Auskunftsweisen auch nur obenhin -trachtet, wird derjenige, welcher die Begriffslosigkeit eines

jeden solchen Auslaufens in das „schlechte Unendliche" ein für allemal sich klar gemacht hat, wie sie auch hier wieder uns geboten wird in der behaupteten Hervorbringung von Geisterindividuen in's Unendliche, sich schwerlich entschliessen können, für diese Seite der Frage sich zu entscheiden, sondern, so gewiss das Universum, als Abdruck der absoluten Vernunft, nur als ein geschlossenes, in sich vollendetes, gedacht werden kann, in welchem ein Neuentstehen in's Unendliche hin völlig sinnlos wäre, wird er diese krude, dem rohsinnlichen Anschein abgeschöpfte Vorstellung auch hier, und hier vorzugsweise, fern halten. Gewiss ist es übrigens keine der geringsten Incongruenzen und Widersprüche der hier beleuchteten Denkart, dass dieselbe, während sie nicht müde wird, Kanten sein begriffloses Verfallen in das schlecht Unendliche vorzurücken, indem er die Vollendung des gegenwärtigen Weltdaseins erst in ein Jenseits verschiebe, auf eine weit entscheidendere Weise sogar in den Widerspruch verfällt, die Schöpfung in ihrem wesentlichsten Theile, dem Geisterreiche, überhaupt niemals enden lassen zu wollen.

In Summa möchte sich gezeigt haben, — und diese Evidenz ist es, die wir beabsichtigen, — dass überhaupt mit blosser Metaphysik, mit jenen Allgemeinbegriffen an Erledigung so inhalts- und beziehungsreicher Fragen, wie Substantialität oder Nichtsubstantialität des individuellen Geistes, wie Vergänglichkeit oder Nichtvergänglichkeit desselben innerhalb seiner unmittelbaren Lebenserscheinung, gar nicht heranzukommen sei. Diese Einsicht zunächst wollte meine, auch von Strauss in seinem Werke (§. 106. S. 715 ff.) angezogene Schrift „über die Persönlichkeit und individuelle Fortdauer" erwecken; sie wollte die ganze Frage aus dem Kreise blos metaphysischer Kategorieen und allgemeiner, auch ethischer oder religiöser, Betrachtungen hinwegrücken auf das Gebiet empirischer Induction und Analogieen. Dass jedoch in diesem Gebiete überhaupt, also auch in Bezug auf die besondere Frage nach der Fortdauer des Menschen, ke

Beweis „aus speculativer Nothwendigkeit" geführt werden könne — nicht für dieselbe, aber ebenso wenig auch gegen sie — wusste der Verfasser so gut, dass er gerade dies in's Licht zu setzen für eine Hauptaufgabe des kritischen Theiles seiner Schrift ansah.

Dennoch hat man von jener Seite her die für den Begriff der Fortdauer dort aufgestellten allgemeinen Analogieen der Natur und des geistigen Lebens, wie beide in wirklicher Erscheinung vor uns liegen, und wie, sie weiter zu verfolgen und im Einzelnen durchzuführen, als die noch lange nicht vollendete Aufgabe der künftigen speculativen, wie empirischen Wissenschaft bezeichnet worden ist, — blos im Sinne abstracter Begriffsmässigkeit genommen und auch in ihnen den Versuch einer dialektischen Entwicklung, einer metaphysischen Demonstration in Hegel'schem Sinne gesehen, und dafür die nöthigen Ingredienzien in ihnen vermisst: — mit vollem Rechte, und wir selber sind gleicher Meinung; aber wir lehnen jene ganze Umdeutung unseres Verfahrens ab. Es ist vielmehr dort gezeigt worden, dass überhaupt nicht aus reinen Begriffen von Leben, Seele, Geist, und aus einer vermeintlichen immanenten Nothwendigkeit in denselben, sondern aus empirischer Betrachtung ihrer gesammten Erscheinung ihr concretes Wesen erkannt und das Fundament auch jener Untersuchung gelegt werden müsse, die jedoch, als künftige überempirische Zustände betreffend, niemals die Evidenz einer erwiesenen Thatsächlichkeit erhalten können. Und dennoch — dass die aus gleich abstracter Auffassung geschöpften Gegengründe entkräftet sind, dass sich die gewohnten Einwendungen gegen die Möglichkeit einer Fortdauer, nach pantheistischen wie nach naturalistischen Prämissen, als bedeutungslos und nichtig gezeigt haben, dass also wenigstens das Gleichgewicht zwischen den entgegengesetzten metaphysischen Grundansichten hergestellt ist, bis zur künftigen, auf einen neuen philosophischen Bildungsstandpunkt zu gründenden Entscheidung: — sollte diese Einsicht nicht

für sich schon als ein Fortschritt, als allgemein förderliche Orientirung betrachtet werden dürfen?

Bei dem Allen wird diess Problem für die Philosophie immer vom tiefsten, erregendsten Interesse bleiben; ja es wird eine durchgreifende Lebensfrage für sie sein, nach welcher Seite hin sie sich darüber entscheide. Man hat neuerdings in wiederholten Ausführungen darauf hingewiesen, dass es für die ächte Moralität von keinem Einflusse sein könne, ob man sich philosophisch für oder gegen die Unsterblichkeit erkläre. Wir treten, die Frage so allgemein gefasst, dieser Behauptung völlig bei: — die ächt sittliche Gesinnung und die aus ihr entspringende reine Neigung, ihr zu folgen, gehört ebenso zum Wesen des Geistes und thut ebenso allein ihm Genüge ohne alle Nebenabsichten und Erfolge, wie etwa der intellectuelle oder ästhetische Genius in dem aus seinem Innern hervorquellenden Thun die vollgenügende Lust findet; und wie bei diesem von keinem Gebote oder Verbote die Rede sein kann, so sollte eigentlich auch dort dieser Begriff nicht als der wesentliche und charakteristische gelten. Und dies ist zum Theil schon erkannt worden: die speculative Ethik in ihrer neuern Entwicklung hat die Form des Gebotes und Verbotes mit Recht als eine nur untergeordnete Gestalt der Sittlichkeit nachgewiesen.

Dennoch liegt in der ganzen Verknüpfung jener Begriffe und in dem Verhältnisse, welches man ihnen darin zum Probleme der Fortdauer gegeben hat, etwas Dürftiges und Enges: ja es lässt eine entschiedene Beschränktheit der Auffassung, oder, noch eigentlicher vielleicht, eine sophistische Entstellung sich nicht verkennen, wenn man in dem Bestreben der bisherigen Theologie und Moral, die Begriffe der Sittlichkeit und Tugend mit dem der Fortdauer in Verbindung zu bringen, nichts Höheres zu finden weiss, denn nur das gemeine Bestreben, dem sinnlichen Menschen durch Vorspieglung künftigen Lohnes oder künftiger Bestrafung die sonst fehlenden Motive der Sittlichkeit lebendig zu erhalten, nicht einen tie-

fen, wenn auch ungeläuterten, dennoch die entgegengesetzte Ansicht mit Recht von sich stossenden Vernunftinstinct.

Der wahre, tiefer liegende Grund jener Verbindung ist vielmehr derselbe, welcher auch für jede philosophische Weltansicht die Frage nach der Fortdauer des menschlichen Geistes zu einer principiell-entscheidenden macht. Ist der endliche Geist substanzlos? Hat auch im höchsten Gebiete der Freiheit und sittlichen Selbstthat nur das Allgemeine Wahrheit; ist dies das allein darin Wirksame und Reale? Giebt es daher kein geistig Individuales und eigen Geartetes; also überhaupt nur Freiheit, als universal geistige Macht, völlig in gleichem Sinne, wie das Denken gefasst wird, — kein Freies, aus innerer centraler Eigenheit her sich Entscheidendes? Dass dies eine Principieenfrage durchgreifendster Art ist, die, je nachdem man sich über sie entscheidet, auch in alle einzelnen Theile der Philosophie des Geistes entgegengesetzte Resultate hineinbringen muss, erkennt Jeder. Hat man aber einmal die fundamentale Unzulänglichkeit der ersten Ansicht sich erwiesen, hat man zugleich durch allgemein metaphysische Begründung in der entgegengesetzten feste Wurzel gefasst: so kann man sich nicht bergen, dass auch in Betreff jener besondern Frage ein unversöhnlicher Widerstreit zwischen beiden Weltansichten zurückbleiben müsse. In jener kann für den Begriff einer Fortdauer des individuellen Geistes gar kein Raum übrig bleiben, weil nach ihr ein Dauerndes nirgends überhaupt im Individuellen zu finden ist. Ist man dagegen aus metaphysischen Prämissen auf die Nothwendigkeit des Begriffes endlicher Substantialität gekommen; hat man zugleich durch gründliche psychologische Ausführung sich bewiesen, dass der menschliche Geist gerade aus seinem geistigen Principe her den Quell seiner Individualität schöpfe, und dass von ihm aus das Individualisirende sich auch auf den Organismus erstrecke und in diesem sich auspräge, wie daher die oben vernommene Behauptung völlig erfahrungswidrig sei,

„dass das Individuelle im Menschen blos in seinen organischen Unterschieden liege": dann wird auch — und dann gewiss — das Interesse an jener Frage wieder erwachen, weil sie durch das Ganze dieser Weltansicht gefordert ist. Das ist die rechte metaphysische Behandlung dieses Problemes, dies auch der Antheil, den die gesammte theoretische Philosophie an der Lösung derselben zu nehmen hat, dass sie von allen Seiten, metaphysisch, wie physiologisch und psychologisch, die Substantialität, Idealität und innere Unverwüstlichkeit des menschlichen Geistes zeigt, seinen sämmtlichen empirischen Bethätigungen gegenüber.

Seine Fortdauer ebenso sehr, wie seine in irgend einem Sinne anzunehmende Vordauer („Präexistenz": — nach dieser Seite hin haben sich die bisherigen Untersuchungen beinahe noch gar nicht gewendet; sie hätten an das Problem der Zeugung anzuknüpfen, das höchste der Physiologie, zu dessen Lösung es einer schon vollendeten Lehre vom Leben bedürfte; denn Lösung dieses Problems ist es nicht, wenn man auch, worin es die neuern Untersuchungen zu grosser Vollständigkeit gebracht haben, die bei der Zeugung stattfindenden äusserlichen Hergänge bis in's Kleinste nachweisen kann): — diese beiden gegenseitig sich fordernden Begriffe müssen in der gesammten Consequenz einer Weltansicht begründet sein, in welcher es vor allen als der grösste Widerspruch erkannt werden muss, dass ein qualitativ Eigenthümliches, Eigengeartetes, überhaupt neu entstehen, ebenso verschwinden oder vernichtet werden könne.

Aber hiermit sind, wie schon bemerkt, nur die ersten Prämissen zur Erledigung jener Frage gegeben: über die metaphysische Denkbarkeit oder sogar die allgemeine Nothwendigkeit einer Fortdauer hinaus muss auch die Frage nach dem Wie, nach ihrer nähern Beschaffenheit in Anregung kommen. Hier ist es gleichfalls ein physiologisch-anthropologisches Problem, welches zunächst uns entgegenkommt:

was der Tod sei, und welcher Leib es eigentlich ist, der vom Tode ergriffen und in ihm zerstört werde? In dieser Beziehung ist die Physiologie schon völlig im Stande, den Satz auszusprechen: dass die den Leib erbauende organische Kraft (die in ihm sich verwirklichende Idee des individuellen Lebens) nicht vom Tode berührt werden kann, dass sie bei diesem Hergange nur die Wirksamkeit auf ihr Product, den Leib, fallen lässt, sich in die Latenz zurückzieht. Aus diesem grossen und bedeutungsvollen Satze ergäbe sich zunächst aber nur die universale Unverwüstlichkeit der lebendigen Substanzen, nicht was wir Unsterblichkeit nennen; und überhaupt wird nach dieser Seite hin der Faden der Untersuchung bald abreissen müssen, weil es uns nicht gelingen kann, in die subjective Innerlichkeit der Thiere, der nächsten Repräsentanten jenes Princips, gehörig einzudringen. Aber im Menschen tritt zu ihm ein neues, bewusstmachendes Princip hinzu, welches sich ebenso an der den Leib organisirenden Kraft verwirklicht, und mittelst ihrer sich herauslebt, wie diese an der chemischen Stoffwelt, aus der sie ihren Leib producirt. In jenes vermögen wir nun selbstbetrachtend völlig einzudringen; das Geheimniss unseres Innern, das Verhältniss unseres Diesseits zu unserer Jenseitigkeit muss hier thatsächlich zu lesen sein, aus den normalen, wie den anomalen Zügen sich entdecken lassen, welche der Menschengeist in seiner extensiven und intensiven Selbstgegebenheit uns vor Augen legt. Dies ist der langsam zu gewinnende, aber in sich festgegründete Weg für alle Probleme des Geistes, und so auch für dieses.

Damit glaube ich auf den Standpunkt meiner Schrift über Persönlichkeit und individuelle Fortdauer zurückgeführt zu haben, die eher alles Andere ist, als, wofür diese Kritik sie gehalten, eine apriorisirende Dialektik aus reinen Begriffen.

Zweiter Anhang.*)

Psychologische Briefe.**)

1.

Im September 1831.

Wohl haben Sie Recht, mein Freund: je feindlicher und irrer die Zeit in sich selbst geworden, je mehr die Stützen wanken oder zerbröckeln, denen wir bisher uns vertrauten, desto tiefer kehren wir in uns selbst zurück, um da eines Festen und Ewigen wieder sicher zu werden. Audacht oder Forschung, beide in rechter Weise nah mit einander verwandt, können uns immer das verlorene Gleichgewicht zurückgeben, und welche Bedrängniss der Aussenwelt, welchen Kampf der Leidenschaft hätte nicht die reinigende Betrachtung schon geheilt und befriedigt! Ueberhaupt zeigt uns die Seelengeschichte der Menschheit, wie einzelner Individuen, dass sie gerade dann der verborgensten Schätze ihres Innern am Ersten theilhaftig wurden, wenn es draussen zu rauh war, um sich, wie sonst, im behaglichen Sonnenscheine zu ergehen.

*) Vgl. „Einleitung", S. 36.

**) Diese Briefe, die, als Einleitung zu einem in dieser Fassung jetzt aufgegebenen Werke über Psychologie gehörend im Morgenblatte besonders abgedruckt waren, erscheinen hier wieder, stellenweise abgekürzt, indem sie geeignet sind, manche Seiten der im Vorhergehenden dargestellten Theorie in einem neuen Lichte zu zeigen. So können sie insbesondere als Einleitung für den letzten Abschnitt betrachtet und ergänzungsweise benutzt werden.

Wohlan, mein Freund! thun auch wir jetzt also. Sie sind nicht minder der Politik satt, wie der täglichen Pestberichte aus allen Ländern. Beides, behaupten Sie, sind nur die Krankenzettel des unheilbaren Europa, um die Stadien seiner steigenden Hoffnungslosigkeit zu bezeichnen. Und in der That ist die Zeit also geartet, dass sich kaum eine andere ihr vergleichen lässt; indess nicht der drohende Krieg, die Pest, die Theurung im Verein ist es, was sie vor andern auszeichnet: diese engverbundenen Todesparzen der Menschheit haben sonst wohl ärger ihre Reihen gelichtet. Aber der Zwiespalt im Schoosse der Gesellschaft selbst, der immer unverhohlener sich ankündigende politisch-religiöse Vernichtungskampf — dies ist das seltsam Neue und Eigenthümliche derselben. Dennoch scheinen sie sich unsern Zustand zu hoffnungslos vorzustellen. Eine grosse Masse Erbärmlichkeit und Charakterschwäche, eine eben so starke Portion Egoismus, dabei geheime Lüge und Buhlschaft mit dem sogenannten Geiste der Zeit nach seinen verschiedensten Regungen und Tendenzen — dies ist Alles. Aber so ist es eigentlich immer gewesen, und die gegenwärtige Zeit bietet nur den Unterschied, dass alle Gegensätze der Ansicht, bis zum schneidendsten Extreme überboten, in ihr dicht neben einander stehen. Will man es aber sich offen gestehen, so finden auch diese ihr geheimes Band, ihre innere Verwandtschaft in den wohlbekannten Regungen der Eigenliebe, und so darf kein Selbstwiderspruch, keine plötzliche Metamorphose fortan mehr unerwartet erscheinen. Wenn manche am gänzlich Ueberlebten noch krampfhaft sich anklammern, andere selbst das Ordnende und Sichernde der Gesellschaft ämsig zu untergraben bemüht sind: — darin wenigstens sind sie meist einig, dass sie in beiderlei Bestrebungen nur ihr Interesse verfechten, und dergleichen Regungen alliiren sich leicht. Indess ist solcher Widerspruch nicht grösser, als der eben erlebte, dass die obwaltenden Mächte der Welt selbst mit sich rsteckens spielen, indem sie mit der einen Hand die tief-

edelste Freiheitsregung unterdrücken, während ihre andere der hässlichsten Missgeburt schmeichelnd unter das Kinn greift, recht getreu dem Ausspruche, dass die Linke nicht wissen soll, was die Rechte thut; wiewohl man bei solchen Aeusserungen mit Jean Paul sogleich dazusetzen muss: Ich weiss nicht, ob ich mich dunkel erkläre, verhoff' es aber. *)

Sie sehen, bei allen Vorsätzen wird man selbst in Freundesmittheilungen des politischen Beischmacks nicht los; indess wollen wir auch hier, unserer oft erprobten Denkweise getreu, nicht jammern und nicht höhnen, sondern der Nothwendigkeit fest in's Auge blicken. Wir insgesammt, edele und unedle Metalle, werden in den glühenden Schmelztiegel geworfen, aus dem das korinthische Erz der neuen Welt hervorgehen soll! Was jeder für sich thun kann bei dieser Operation, besteht nur darin, unter der allgemeinen Gleissnerei und klugen Vielfarbigkeit seinerseits feste Farbe zu halten.

Doch auch die Wissenschaft, die gesammte Bildung geht einer Krisis entgegen, und in diesen reinern und erfreulichern Regionen ist auch ein bestimmtes Urtheil über Gegenwart und Zukunft möglich. Ohnehin wirkt kaum mehr auf die allgemeine Entwicklung, was die Zunftgelehrten etwa in ihren abgegränzten Verschlüssen Gelehrtes oder Abstruses für sich treiben. Man hat zu deutlich erkannt, dass Alles nur Eine Wissenschaft sei, dass Ein Leben durch alle ihre Glieder ströme. Selbst die hier und da hervortretende Richtung auf das praktische, das Predigen des Gemeinverständlichen und Gemeinnützigen, wie es vielfach laut wird, genügt lange nicht mehr; es würde uns nur einer schon dagewesenen Ein-

---

*) Diese gelegentliche Aeusserung bezog sich damals auf die doppelte Rolle, mit der die europäische und deutsche Politik die Polen in ihrem letzten Freiheitskampfe fallen liess, während sie der Belgischen Revolution nothgedrungen schmeichelte.

(Anmerkung zur zweiten Auflage.)

seitigkeit zutreiben. Nur was ewig ist und göttlichen Ursprungs in allen Dingen, verlohnt sich zu wissen. Aber hierin empfängt auch das Kleinste seine Bedeutung, sein Band mit dem Grössten; dies ist einzig der Geist der wahren, ewig sich verjüngenden Wissenschaft. Das äusserlich endlose, abgerissene Wissen dagegen, jede blosse Notiz, worin es auch sei, ist für gelehrten Ballast zu achten, an dem die mancherlei Scienzen lange genug sich müde getragen. Aber auch in der Wissenschaft erreicht nicht blos eine gewisse Ansichts- und Behandlungsweise, selbst eine gesammte Bildungsepoche völlig ihren Abschluss. Wie wir schon lange die Scholastik abgestreift haben, so droht jetzt das Gleiche, und mit gleichem Rechte, der seit dem erwachten Studium der klassischen Literatur herrschenden Epoche der reinen Gelahrtheit und des äusserlich wissenschaftlichen Formalismus. — Es ist, wie wenn dort vorerst der Geist der Menschheit im Leeren und Abstracten seinen Scharfsinn durchbilden, hier mit allerlei Sammeln und Anordnen sich hätte ersättigen wollen, doch nicht ohne lebhaftes Gefühl des Mangels und ohne bittere Klagen über das Ungenügende solcher Weisheit. Jetzt endlich scheint das rechte Mahl dem Geiste bereitet zu werden, und da geziemt es sich, die alten Schüsseln vorläufig abzutragen. Was die tiefsten Geister lange voraus geschaut, oder sehnsuchtsvoll geahnet haben, es scheint als zugängliches Gemeingut Aller uns näher zu treten. Das Wesen der Dinge und selbst Gottes Walten in ihnen ist nicht so abgezogen oder geheimnissvoll, wie es den Pharisäern oder Weltweisen mancherlei Art vorzugeben beliebt, vielleicht um im zugestandenen Besitze solcher Geheimnisse zu bleiben; man muss nur in sich hinwegräumen, was von unbegründeten Vorurtheilen des Glaubens oder der bisherigen wissenschaftlichen Bildung uns den freien Blick dafür verbaut. Es giebt nur Eine Wahrheit, Einen Urtypus des Daseins im Unendlichen wie im Einzelnsten; das höchste Geheimniss aller Dinge, die Lösung des Welträthsels

selbst ist in jedem Dinge einfach niedergelegt; in ihm schon könnten wir es lesen, wenn wir es selbst nur zu lesen vermögen; und wer auch nur ein Grundphänomen sich völlig zur Klarheit gebracht, der findet darin sicher den Schlüssel zu allen übrigen, ja, ich möchte sagen, zum Principe der Schöpfung, zum göttlichen Walten in den Dingen selbst; denn Alles stellt, nur mehr oder minder entfaltet, dasselbe Urverhältniss dar.

2.

Ich dacht' es wohl, dass Sie meines Enthusiasmus über unsere erleuchtete Zeit, meiner fliegenden Hitze, wie Sie es nennen, spotten würden, die ich am Schlusse meines vorigen Briefes preisgab. „Solcherlei Verheissungen von der jetzt erst zu verhoffenden Blüthe der Wissenschaften hat ja, setzen Sie hinzu, jede neue Weisheit, wie sie der Reihe nach aufstand, wahrhaft marktschreierisch verkündigt: und kann die Verwirrung, die Zwietracht grösser werden, als gerade jetzt?“ — Gern zugestanden! Und dennoch reden Sie *für*, nicht *gegen* mich. Eben dies Schulen- und Sectenwesen, und der sich ablösende Aberglaube, den jede erregte, dieser nur deutsche Aberwitz ist gerade bisher das sicherste Zeichen der alten Zeit, der lähmende Widerstand jeder ebenmässigen Ausbildung gewesen. Wenn es aber nach einem bezeichnenden Worte *Göthe's* den Deutschen vorzüglich zur Last gelegt werden muss, dass sie die *Wissenschaft unzugänglich machen*, und wenn wir diese Kunst letztlich in der That mit verschwenderischer Mannigfaltigkeit und höchstem Scharfsinn geübt haben: was bedarf es, um solchen Vorwurf von uns abzuthun, eigentlich anderes, als unsere vermeintliche Weisheit nur zu vergessen und mit frischem Blicke von Vorne anzufangen? Jeder Widerstreit der Theorien hat überall nur im Hereintragen erlogener Unterscheidungen und Begriffe seinen Grund; die *Natur* und das *Object selbst* weiss nichts von solchem Zwiespalte. Und so besteht das rechte Erken-

nen zur grössern Hälfte nur im Ablösen und Hinwegräumen des bisher den Dingen aus Afterklugheit Angedichteten, um der reinen Anschauung ihrer Natur und ihrer Entfaltung Platz zu machen, die freilich jetzt bei unserm, durch jene lange Cultur vielfach verbildeten Sinne schwer ist, in sich herzustellen. Das treue, vorurtheillose Sehen des Gegenstandes ist die einzige Quelle der rechten Erkenntniss; uud wenn es bisher nur Einzelnen gelang, diesen reinen Blick für die Dinge in sich zu wecken, so gilt es jetzt die umfassende, aber blos negative That, alle jene Erdichtungen hergebrachter Theorien davon hinwegzuthun. Hier bleiben wir immer in der Mitte des Gegenstandes und sind klar orientirt über denselben, und wenn selbst über die Anschauung ein Streit entstehen sollte, so ist das Object vorhanden, an welchem es alsbald geschlichtet werden kann. Wie es aber im Sittlichen die höchste Vollendung und Harmonie des Lebens ist, nicht selbstwillig und eigenmächtig im Handeln da und dort einzugreifen, um sich an die Stelle der Weltregierung einzudrängen, sondern wirkend wie leidend nur ihr und dem Gebote derselben zu dienen: so ist es auch das erste Gesetz des wahrhaften Entdeckens und Erkennens, die Dinge in ihrer gottergebenen Ordnung und Natur zu lassen, und diese wie etwas Unantastbares, Heiliges zu erforschen, nicht zu reformiren. Die Andern aber meinen es gar klug anzufangen, wenn sie mit irgend einer fertigen Theorie oder Hypothese dazwischen fahren, gleichsam lehrend, nicht erwartend, wie es die Natur etwa machen müsste; und das goldene Wort des Dichters sollte allen Systemen und Compendien als bezeichnendes Motto voraussteben:

So spräch' ich, wenn ich Christus wär'!

Aber wie in älterer Zeit Baco, obgleich später missverstanden und missbraucht, so haben zu unserer Zeit besonders zwei Genien auf jene ewig frische Quelle der Erkenntniss — die reine Anschauung — hingewiesen, Göthe und Schelling. Ja des Letztern speculative Ansicht hat eigent-

lich hierin das neue Element der Bildung, den unverwüstlichen Kern der Wahrheit, nicht ausgebeutet von den Anhängern, noch zerstört durch die Gegner, in die Zeit gepflanzt, dass sie auf die Heiligkeit und tiefe Bedeutung jedes Ursprünglichen zurückgewiesen und hiermit die Bahn der rechten Erfahrung wieder geöffnet hat.

Und Göthe — hätte er auch nur die einzige Lehre in lebendiger Anwendung gezeigt: „Das Höchste ist zu begreifen, wie alles Factische schon Theorie ist; man suche nur Nichts hinter den Phänomenen; sie selbst sind die Lehre,“ *) so hätte er damit, recht verstanden, allen Theorieen auf eigene Hand für immer ein Ende gemacht. So aber droht dieser Fund, um seiner Einfachheit willen, wieder verloren zu gehen. Wie sich nämlich Anhänger und Bewunderer immer an das Einzelne oder Zufällige halten und nur dies zum Gegenstand ihrer Nachahmung machen, so haben sich jetzt auch allerlei Leute ihm angeschlossen, und rühmen es, in seinen Pfaden zu wandeln, während sie doch eigentlich nur für ihre gründliche Mittelmässigkeit eine hohe Protection suchen und seinen Namen, wie einst den von Lessing, in Gefahr bringen, allerlei seichtem Treiben zum angemassten Schutze zu dienen. Was haben denn gemein mit Ihm, der Jegliches aus dem Ganzen und Grossen behandelt, jene ästhetischen Blumenleser und Phrasensammler, und die noch zahlreichere Klasse der Geistreichen, die gleichfalls Alles nur vereinzelt und zerstückt aufzufassen vermag? Und was vollends die Absoluten bei ihm wollen, ist schwer abzusehen, da es ihm gerade daran gelegen sein sollte, von ihrem und anderm Formelngeschwätz die Erkenntniss für immer zu reinigen.

Aber eben so wenig möchte es für den Geist wahrer Naturforschung zu halten sein, endlose Experimente und unbedeutende Notizen vereinzelt aufzuhäufen. Was allein das

*) Göthe's Werke letzter Hand. Th. 22. S. 251.

einzelne Phänomen interessant und lehrreich macht, ist, im Besondern ein Allgemeines zu sehen. Freilich ist dabei die verborgene Voraussetzung, dass im betrachtenden Geiste das Wesen der Dinge, das Urwort des Phänomens schon niedergelegt sei, dass es nur, wie entzündet an der einzelnen Erscheinung, aus der Tiefe des Geistes plötzlich zum Bewusstsein komme. So ist das wahre Erkennen vielmehr einem sympathetisch sich ergänzenden Wechselgespräche zwischen Geist und Welt vergleichbar, in dem, wie zwischen Liebenden, Jeder schon den halbangedeuteten Gedanken des Andern erräth; es ist eine tiefliegende Harmonie von Welt und Bewusstsein, deren Geheimniss freilich erst die Speculation völlig zu lösen vermag. Und ich möchte wissen, ob eine wahrhaft geniale Entdeckung je sich anders gestaltete, denn als plötzlich überwältigende Erleuchtung aus dem Gegenstande, als das Wort, welches des Dinges Wesen selbst zu unserm Geiste gesprochen? Ja, was wir im Leben glücklichen Blick zu nennen gewohnt sind, bei Beurtheilung der Menschen und ihrer verborgenen Absichten, was selbst den genialen Arzt bezeichnet, dass er, wie in geheimer Verwandtschaft zum Gegenstande, durch plötzliche Divination sein innerstes Wesen und sein rechtes Uebel erräth — diese wahrhaftige Gabe des Sehers ist auch die einzige rechte Führerin in die Wahrheit. Und können wir die nah liegende Betrachtung vergessen, dass überhaupt, was wir theoretische oder künstlerische Anlage nennen im weitesten Sinne, immer, wenn sie wirkt, etwas Unwillkürliches ist, ein in uns, nicht durch uns sich Gestaltendes? Der langgesuchte Gedanke, das lösende Resultat, selbst der abschliessende Reim ist da, blitzähnlich hervortauchend aus der Tiefe unseres Geistes, selten herausgerechnet, oder durch logischen Zwang heraufbeschworen. Die Form, die methodische Behandlung ist erst Werk der Bearbeitung, der Leib, welcher nachher dem beseelenden Gedanken angezogen wird, fast niemals aber der Weg zur Erfindung.

Eine bedeutende Frage halten Sie mir wahrscheinlich sogleich hier entgegen: ob nämlich nicht eine besonnene Kunst, eine feste Methode diese doch immer vom Zufall, Schicksal, kurz vom Unberechenbaren abhängenden Eingebungen des Talents ergänzen und überflüssig machen, überhaupt auf untrügliche Art, wie durch Berechnung, in alle Wahrheit führen könne?

Lieber Freund, eine solche Kunst, ein solches Surrogat aller Genialität zu entdecken, haben eigentlich alle Pädagogen in ihren falschen Erziehmethoden, wie nicht minder die Philosophen in ihren künstlich erdachten Systemen sich längst abgemüht. Wäre ihr Zweck je erreicht, es dürfte nach jenen kein Vorrecht des Talents, nach diesen nichts Unaufgeschlossenes oder Dunkles mehr bleiben. — —

Ernsthaft gewendet, lässt sich indess die Frage nur bejahen: ob nicht auch in der Wissenschaft wie in der gesammten Bildung ein bewusster Fortschritt möglich sei, damit nicht immer, Sandkorn an Sandkorn gehäuft, von Vorne angefangen werden müsse. Unsere Ansicht davon liegt eigentlich schon im Vorigen. Die vereinzelte Erfahrung und das abstracte Philosophiren sind lange genug in starrer Isolirung ausgebildet worden, um sich dort in ihrer ungenügenden Zersplitterung, hier in ihrer Leere zu zeigen. Nur in wechselseitiger Durchdringung zeugen beide ein Lebendiges. Wie wir nämlich schon anderswo einsahen, dass auch die Speculation unsern ursprünglichen Horizont nicht überspringen kann — und dies ist eben der Wahn aller Schulweisheit, dass sie aus sich etwas Neues, ausser ihr nicht Vorhandenes zu entdecken und uns anzubilden vermöge — wie sie vielmehr Nichts ist, als die tiefste Selbstorientirung des Menschen über seinen ursprünglichen Besitz, die Entfaltung seines noch unentwickelten, oder auch mannigfach verkünstelten und entstellten Bewusstseins von Gott und den Dingen: so ist es auch ihrerseits die rechte Erfahrung, — die nun gar nicht mehr im Gegensatze

zur Speculation steht: — der natürlichen Entfaltung der Dinge aus ihrem Ursprunge zuzusehen, wie ihren Lebenslauf und den Umkreis ihres Daseins an ihnen zu verfolgen. Und auch in Rücksicht auf Psychologie sprechen wir es nicht zuerst aus, wie selbst die Erscheinungen der Seele und des Geistes nur richtig erkannt werden, wenn man sie in ihrer Entwicklung aus ihrem natürlichen Complex, aus ihrer Naturvoraussetzung betrachtet. Hier brauch' ich Sie nicht an die hohe Bedeutung zu erinnern, welche die Naturwissenschaft für Psychologie, ja für Geschichte und Religion schon jetzt erlangt hat; und wenn es uns gelänge, theurer Freund, den bezeichneten Bildungsgang auch jetzt noch in Theorie wie Ausübung rein und wohlbetreten zu erhalten, der höchste Lebenszweck könnte darin schon erreicht scheinen. Das wahrhafte Talent, der gesunde Sinn für die Sache ist freilich immer auf dem rechten Wege; aber die gewohnten Vorstellungen einer Bildung, in welche er seit Langem hineingewachsen, selbst eine nicht mehr auf Anschauung gegründete, sondern durch Reflexion und Denkgewohnheit zwiefach abgestumpfte Sprache legt der klaren Fassung des eigenen Gedankens die schwersten Hindernisse in den Weg. Vor sich selbst wird man unsicher, und die innerste Ueberzeugung, ausgesprochen, beinah uns fremd; was geschieht vollends, wenn wir sie andern anzueignen suchen! Und so werden auch wir in unserm nächsten Geschäfte mehr hinwegzuräumen und zu vergessen haben, was die ewig fliessende Quelle des Wahren ableitet oder eindämmt, als dass wir sie in all ihren Ausströmungen sogleich schon verfolgen könnten. Was bisher meist für die Psychologie geschehen, gleicht kaum einem trocknen Skelette oder Präparate des Geistes; in solche doch immer wahre, wenn auch leere Formen könnte doch wenigstens die rechte Betrachtung, sie belebend und begeisternd, hineinwachsen. So aber ist das Meiste nur leeres Sparrwerk, das vorerst völlig eingerissen werden muss,

aus keinem andern Grunde, als weil es in ganz willkürlichen und erdichteten Annahmen besteht.

Was ich daher Sie zunächst nur bäte, wenn Sie prüfen und sichten, ist, meine Behauptungen nicht in ihrer starren Einzelheit und polemischen Negation, sondern aus ihrer Gesammtheit zu fassen, und in dem Mittelpunkte, der Alles festhält. Es ist so leicht als gewöhnlich, aber Nichts entscheidend, ein tiefreichendes Erkenntnissprincip, statt sich an ihm zu orientiren und mit freier Hingebung sich in seine Anschauungsweise hineinzuüben, durch verschiefte oder aus dem Zusammenhange gerissene Consequenzen zu bekämpfen. Wie ein jedes Kunstwerk seinen Gesichtskreis, sein Licht hat, aus welchem heraus es allein genossen, wie begriffen werden kann, gleichwie es selbst bei jeder Naturerscheinung der Hingebung, der Andacht bedarf, um sie zu begreifen; so muss auch eine bestimmte Weltansicht das Gleiche verlangen, und um desto eher, je mehr sie nur nach einzelnen Seiten hin sich darzustellen vermag.

Eben so möchte sich ergeben, dass aus dieser Grundansicht auch über die dunkeln und zweifelhaften Partieen unseres Seelenlebens, über alles Ahnungsvolle und Vorbedeutende ihrer gegenwärtigen Existenz, selbst über Tod und individuelle Fortdauer ein neues Licht sich verbreitet. Dennoch kann es nicht fehlen, dass die gewohnte Vorstellungsweise, welche auf der lange genug uns eingeübten Wissenschaft und Bildung beruht und beinah wie eine neue, erkünstelte Natur unsern Blick umfängt, eben desshalb nicht mannigfach mit uns in Widerspruch trete und vermeine, dass unsere Ansicht gegen die Natur selbst angehe, weil diese ihren Gewohnheitsmeinungen sich nicht fügt. Dies unvermeidliche Loos können wir indess um so leichter tragen, als im Grossen und Ganzen wenigstens die Grundansicht, von der wir ausgehen, täglich tiefere Wurzel schlägt, während hier nur das Einzelne in seiner Anwendung vielleicht als neu betrachtet werden darf.

3.

Der erste Schritt zu einer richtigern Ansicht des Verhältnisses von Leib und Seele ist geschehen, seitdem man das Vorurtheil einer Entgegensetzung, einer wahrhaften Zweiheit zwischen beiden hat fahren lassen. Die Seele ist nur wirklich in leiblicher Existenz, aber umgekehrt auch kein leiblicher Organismus ohne Beseelung. Freilich hätte man damit auch andere Consequenzen aufgeben sollen, welche noch in den meisten Physiologieen und Seelenlehren hartnäckig haften, namentlich die Vorstellung von einem besondern Sitze oder Organe der Seele. Man sucht noch immer eine bestimmte Stelle im körperlichen Organismus, wo er, gleichsam für sich ein Bruch oder ein fragmentarisches Dasein, um sich zu ergänzen, hinauslangen muss in die schlechthin entgegengesetzte Welt des Geistes, die, wie man es auch sich denke, nimmer die letzte Einheit, den Abschluss ihm zu geben vermöchte, vielmehr solche Einheit völlig an ihm aufheben würde. Aus so Entgegengesetztem gepaart, wäre der Mensch vielmehr das höchste aller Räthsel und Widersprüche. Hier schlägt nun ferner, eben so seltsam und unbegreiflich, der Blitz eines Jenseitigen in die Welt des Körperlichen herab, der fremde Strahl des Geistes läuft am Leiter des Nervensystems auf und nieder, und dies nennen wir Beseelung, Einheit von Seele und Leib? — eine verkünstelte Hypothese, deren Unverständlichkeit jeder sogleich anerkennen würde, wenn man nicht durch langes Vorsagen und Wiederholen derselben sich daran gewöhnt hätte, nichts Deutliches mehr dabei zu denken. Aber gleich die nächsten Folgerungen verwickeln sie in unauflösliche Schwierigkeiten. Hiernach empfindet nicht der materielle Leib, sondern die Seele; offenbar aber nur an dem bestimmten Orte, zu welchem die Nerven jene Empfindung ihr zuführen. Warum wird dennoch ein Stich im Finger dort empfunden, und nicht im Nervencentrum des Gehirns,

an der allein seelischen, also empfindenden Stelle? Führt man, wie gewöhnlich, dagegen an, dass die Concentration aller Empfindungen und Sensationen an Einer Stelle jene verwirren müsste, was wir zugeben, so wird dadurch nicht erklärt, warum es sich so verhalte, sondern nur unmittelbar behauptet, dass es sich nicht also verhalten könne. Nach dieser Ansicht ist ferner der Leib die materielle, ihr unähnliche Hülle der Seele, ein geringes, widerstrebendes Gewand, das sie umgeworfen — Ausdrücke, die vornehmlich jetzt mit absonderlichem Nachdrucke wiederholt werden, seitdem Pietismus und eine verdüsternde Ascetik sich in diese Studien zu mischen anfängt. — Wie kommt es aber doch, dass die Seele von diesem Widerstreben, von diesem Kampfe Nichts empfindet, ausser in krank hypochondrischer Vorstellung, die fürwahr weder zur unbefangenen Beobachtung, noch zur Darlegung der wahren Natur der Sache geeignet ist? Je kräftiger und gesunder vielmehr der Geist, je näher das Individuum dem menschlichen Normalzustande bleibt, desto fröhlicher tritt die Einheit jener beiden Gefährten hervor, was nach jener Lehre gerade umgekehrt sich verhalten müsste, wo nur der verworfenste Geist also sich könnte herabziehen lassen in das Irdische, um das Lästige seiner sterblichen Bedeckung nicht zu spüren. Ist aber der Leib nur die Hülle der Seele, wie Ihr sagt, — woher geschieht es denn, dass er ihr dennoch Nichts verhüllt, sondern gar durchsichtig die ganze Aussenwelt auf sie einströmen lässt? — Und der Mensch, das Meisterstück der sichtbaren Schöpfung, die freieste, wundervollste Harmonie tief verschlungener Kräfte, bliebe nichts Anderes als ein mühsam zusammengezwungenes Gespann entgegengesetzter Wesen, die, auch einmal zu einander gesellt, immer wieder sich auseinander drängen müssten aus ihrer widernatürlichen Verkettung? Zwar weiss man auch darauf allerlei complicirte Antworten zu geben; indess ist es, nach Lessing, etwas Anderes, zu antworten auf einen Widerspruch, und ihn

zu beantworten. Wer sieht nicht, dass diese gesammte Grundansicht an einer principiellen Ungereimtheit leidet, die Natur und Wirklichkeit nicht kennt? Wäre der Widerspruch vorhanden, dann müsste er freilich gelöst werden, und jene Antworten, befriedigend oder nicht, wären als Versuche wenigstens am Platze. So beruht er aber auf einer reinen Erdichtung, und wir lassen ihn nur darum fallen, weil er in Wahrheit gar nicht existirt. So ist es aber nur allzuhäufig! Hat sich einmal nach hergebrachter Meinung und herrschenden Vorstellungen eine Theorie festgesetzt, so lässt man eher die Natur sich selbst widersprechen, als dass man gründlich von ihr abliesse.

Gegen solche zerrissene und beidlebige Psychologie gehalten, ist nun der entschlossenste Materialismus wenigstens durch seine Consequenz achtbar. Gall hat es ausgesprochen, dass das Denken ebenso für eine eigenthümliche Function des Hirns anzusehen sei, wie dem Magen das Verdauen, der Lunge die Oxydation des Blutes zukomme. So wäre freilich die Seele, selbst die Einheit des Ich nur Product der Organisation, was doch, wie ungenügend auch bei tieferer Erwägung es bleibt, wenigstens in sofern einen haltbaren Gesichtspunkt zulässt, als der Gedanke der Einheit übrig geblieben ist. Wird dieser jedoch mit Entschiedenheit daraus mit fortgenommen und unverbrüchlich festgehalten, so möge man verstatten, die materialistische Ansicht gerade auf den Kopf zu stellen. Jene Materie, die nach Euch Alles sein soll — was ist sie selbst nach Eurer eignen Meinung? Ein Aggregat von Atomen, woraus Ihr sie bestehen lasst, kennt weder die Erfahrung, wie Ihr selbst es gesteht, noch giebt das gründliche Denken davon Zeugniss. Die Erscheinung, die man Materie nennt, kann überhaupt nur betrachtet werden als Product eines im Raume fort und fort Wirksamen. Daher, bei ihrem Beharren, dennoch hinwiederum ihre stete Veränderung. Wie aber ein Aggregat todter Einzelheiten durch ihr blosses Zusammen Wirk-

samkeit (Kraft), und zwar in jener doppelten Beziehung, des Beharrens und der Veränderung, erhalte, ist nicht einzusehen. Desshalb war man genöthigt, diese Atome mit zwei neuen Fictionen auszustatten, mit der Kraft der Anziehung und Abstossung zugleich. Aber auch abgesehen von diesem Widerspruche, ist es doch eigentlich auch nach dieser Ansicht nur die Kraft der Anziehung und Abstossung, welche das Phänomen der Undurchdringlichkeit, d. h. die Materie erzeugen soll. Was bedarf es denn also nun noch jener überflüssigen Atome, oder vielmehr, was giebt ferner noch Zeugniss für sie, da der erste Grund ihrer Annahme, wie ein unnützes Baugerüst, jetzt niedergefallen ist? Wären sie auch nicht, das Phänomen bliebe, auch nach der von Euch gegebenen Erklärung, immer dasselbe.

So ist auch hier zunächst eine unverwiesene Behauptung abzuthun, und an die Stelle derselben tritt der einfache Gedanke eines mannigfaltigen, urqualitativen Realen, welches sich entfaltend, jedes in eigenthümlicher Weise, zu einer räumlichen, und im Raum beharrlichen (widerstehenden, ihn erfüllenden) Erscheinung wird. Es ist selbst nicht im Raume, sondern es erzeugt ihn in gewissem (nachher näher zu bezeichnendem) Sinne, und einen leeren giebt es eben nicht, womit wir denn die ersten und einzigen Elemente gefunden hätten, daraus die Welt zu erbauen.

Zunächst bedürfen wir jedoch einiger metaphysischen Vorerörterungen, welche ich Ihnen indess bei etwas Aufmerksamkeit vollkommen annehmlich zu machen hoffe. Es ist blosses Vorurtheil oder ein träger Stolz unserer Schulphilosophen, wenn sie behaupten, dass das wahrhaft Speculative unverständlich sei, und desshalb der gemeinsamen Fassung unzugänglich bleiben müsse. Wehe vielmehr der Philosophie, wenn es sich also mit ihr verhält! Das wahre Philosophiren ist die völlige Einkehr in sich selbst, die tiefste und reinste Selbstbesinnung auf die Wahrheit, die in unserem Bewusst-

sein mannigfach umhüllt und verwachsen, jedoch urkenntlich niedergelegt ist, und die also ausgesprochen für sich selbst redet. Kann man diese in einer einzelnen Philosophie nicht wieder erkennen, so möchte hierin das schwerste Urtheil über sie liegen, mit welcher Kraft und Consequenz dieselbe auch äusserlich gerüstet wäre.

4.

Die höchste Grundform aller Schöpfung können wir bezeichnen als ein Uebergehen aus dem Verborgenen in's Sichtbare, aus dem Unentfalteten zur Entfaltung: — es ist, was unsere Sprache tiefsinnig in dem Worte Offenbarung ausspricht. Die Wurzel jedes creaturlichen Dinges ist aber seine gottverliehene Anlage, die es zu einem Solchen, Individuellen macht, und das Gepräge untheilbarer Eigenthümlichkeit ihm aufdrückt; und aus dieser allein, wie aus seinem verborgenen Grunde — die Philosophen haben es seine ewige Idee genannt — lebt es und entwickelt es sich, je nach seiner Kraft. Dieses Maass ursprünglicher Anlage, diesen jedem Geschöpfe eigenthümlichen Rhythmus seines Entstehens, seiner Reife, Abnahme und Umgestaltung in Anderes, hat die ältere Weisheit wohl bezeichnet als die jedem Geschöpfe eingeborene Zahl. Und so sind, in diesem Sinne gefasst, Maass und Zahl die ursprünglichsten Formen des göttlichen Offenbarungsprocesses, jenes die ursprüngliche Gränze jedes Daseins, dieses die Gränze seiner zeitlichen Entfaltung bezeichnend.

Aber in diesem Rhythmus, aus welchem alle Creatur sich bewegt, liegt zugleich die ganze Reihe ihrer wechselnden Zustände als Einheit beschlossen, im Vorher ihr Nachher, in der Gegenwart ihre gesammte Zukunft; und nicht minder ist jedes Einzelne dadurch zugleich in die höchste, allgemeine Ordnung, die Alles umfasst, harmonisch eingefügt. Alles ist für einander, dennoch in jedem Zustande ganz und frei für sich, was es sein kann. So leitet das

Maass der einzelnen Creatur auf ein Urmaass, das Zusammenwirken aller Kräfte auf eine Urharmonie, die im Gegenwärtigen das unendlich Entlegene, die unendliche Geschiedenheit des Werdenden ursprünglich geeinigt sieht: — und in dem letzten Worte liegt eigentlich der höchste Aufschluss über das Räthsel der Welt. Keine Ordnung in ihr, ohne durchschauendes Ordnen, keine Welteinheit ohne einenden, persönlichen Gott — ein Urich über den endlichen Ichen. Und diese Einheit ist so sehr die gewisseste, dass wir nicht die kleinste Erscheinung eines Weltzusammenhangs begreifen können, ohne endlich in dem Gedanken eines schaffend-ordnenden Urbewusstseins von Anfang und seit Ewigkeit wurzeln zu müssen.

Von hier aus trennt sich indess die neuere Philosophie nach zwei entgegengesetzten Richtungen. Es betrifft das Verhältniss des Individuellen zum Ewigen. Fassen wir jenes als ein durchaus Endliches, so ist die Folgerung unabweisbar, dass es unendlich entsteht wie verschwindet im Ewigen, welches darin nur das wechselnde Spiel seines schaffend-zerstörenden Weltprocesses übt. Hiernach ist Gott der einzig Unsterbliche in seiner Welt, und auch die Geister, in deren Ebenbilde er sich spiegelt, sind nicht minder vergänglich in ihrer Eigenthümlichkeit, wie die bewusstlose Creatur um sie her, weil diese Eigenthümlichkeit gerade sie zu endlichen macht, mithin absolut sie scheidet vom Antheil an der Natur des Ewigen.

Wir dürfen uns nicht bergen, mein Freund, dass diese Ansicht, wissenschaftlich betrachtet, die eigentlich herrschende ist; und was sich bisher, auch in der Form philosophischer Kritik, meist gegen sie auflehnte, waren fast nur die Protestationen eines an sich richtigen, doch nicht gerade wissenschaftlich ausgebildeten ursprünglichen Bewusstseins, mochten sie sich in der Ausdruckweise christlichen Glaubens oder einer allgemein menschlichen Ueberzeugung vernehmen lassen. Als wissenschaftlich aus-

gebildete Philosophie ist aber die entgegengesetzte Ansicht noch nicht aufgetreten, wenigstens nicht deutlich und scharf sich sondernd von ihrem Gegensatze. Vielmehr hat sich die andere Lehre in neuester Zeit sogar nach zwei Richtungen hin mit seltener Energie und Consequenz ausgebildet: von Seiten der Naturwissenschaft durch Oken, in rein speculativer Form durch eines der kühnsten und merkwürdigsten dialektischen Systeme, welche die Philosophie je aufzuweisen hatte.

Dennoch darf ich Ihnen wohl bekennen, dass ich diese Ansicht stets mit dem innersten Widerwillen von mir stiess, selbst als ich noch kein wissenschaftliches Widerlegungsprincip gegen sie gefunden. Aber auch in der Psychologie ist sie entscheidend, ja ich möchte sagen, auch hier hängt Tod und Leben ab von ihr. Der grosse Gegensatz beruht nämlich darin, ob man das Allgemeine (Abstracte) für das allein Wahrhaftige und ewig Siegreiche hält, in das alles Individuelle wieder zurückkehrt, wie es daraus hervorgegangen, oder ob man es selbst gar deutlich als Product unsers Erkennens begreift, welches, indem es unfähig ist, die gleichartigen Individuationen in unterscheidendem Blicke festzuhalten, sich begnügen muss, sie in oberflächlicher Gemeinsamkeit zusammenzufassen. Dies ist denn nur ihr Allgemeinbegriff, die freilich nöthige, aber an sich unwahre Abbreviatur und Verkürzung der Dinge in unserm Denken, während an sich und wahrhaft nur Individuelles existirt. Nach solcher Einsicht nämlich ist die Wurzel der unendlichen Wesen vielmehr selbst ihre Individualität aus Gott. Und wie nach dieser Lehre Gott nur ein geistig selbstbewusstes Princip sein kann, — nicht mehr ein abstracter Weltgeist, der sich etwa durch die individuellen Iche zu eigenem Bewusstsein nur hindurchprocessirt — so ist auch der Mensch eine unvergängliche Persönlichkeit, weil gerade in dem, wodurch er Eigenes, nur sich selbst Gleichendes ist, das Siegel des Göttlichen ihm aufge-

drückt worden. Sein Selbst ist unvertilgbare Wurzel und Quelle seines Daseins; denn es ist seine Anlage aus Gott, sich selbst durchsichtig und ewig sich erfassend in der Mannigfaltigkeit seiner Kräfte. So vermag der Mensch seinem Ich nimmer zu entfliehen; dies gottverliehene Selbst begleitet ihn durch die Unendlichkeit dahin, in gesunder Entfaltung der Urquell seiner Seeligkeit, getrübt und zerrüttet, die Quelle seines Schmerzes und seines Gerichts: es ist sich Himmel und Hölle, und hier, an dieser geheimnissvollen Stelle, drängen sich die tiefsten Fragen über das Seelenleben zusammen. Hier ist die psychologische Betrachtung eben so ethisch-religiös, als sie über die leibliche Seite des Menschen Aufschluss zu geben hat. Wir haben uns dadurch nämlich über den tellurischen Standpunkt der Seele und ihrer gegenwärtigen Erscheinung zu ihrem kosmischen erhoben. Wir knüpfen ihre Gegenwart an ein Vorher und Nachher, Beides aus jener begreifend, aber auch umgekehrt diese Gegenwart selbst in jenen tiefer erfassend: als einzelnen Moment in einer Reihe von seelisch-leiblichen Entwickelungen, indem auch die Idee ihrer Corporisation damit eine andere und höhere geworden.

5.

Noch müssen wir vorübergehend eines andern Vorurtheils gedenken, das in Philosophie und psychologische Fragen gleichfalls nicht wenig Verwirrung gebracht hat. Es ist die falsche Voraussetzung, dass das Unsichtbare (Immaterielle), dass also auch Seele und Geist unräumlich sei, d. h. dass es nicht in den Formen der Ausdehnung wirke. Raum jedoch und Dauer — die von den dauernden Existenzen abgelöste Vorstellung der letztern nennen wir Zeit — sind vielmehr die Urformen schlechthin jedes Realen, deren Wirkung unmittelbar nur als eine sich expandirende (raumschaffende wie füllende) und bestehende, fortfliessende, (zeitschaffende und füllende — was in

beiderlei Hinsicht wahrhaft dasselbe —) gedacht werden kann. Alles Wirkliche ist schlechthin ein räumlich-zeitliches, indem es ein in sich Wirksames ist, und wenn der Gedanke der göttlichen Allmacht und Allgegenwart nicht zu einer blos symbolischen, ja widersprechenden Vorstellung herabsinken soll: wie denn anders ist er fasslich, als indem wir auch Gott in den räumlichen Existenzen überall innerlich gegenwärtig denken?

„Was ist Ihnen aber nun die Seele," fragen Sie, „nachdem Sie es gewagt haben, dieselbe in räumliche Verhältnisse herabzuziehen?"

Hierbei seien Sie der alten Bemerkung eingedenk, dass wir nicht fragen können, was ein Reales, eine Substanz, an sich sei, dass dies sogar den ganzen Gesichtspunkt verwirren möchte, indem sie nicht ist ausser und vor ihrer Selbstverwirklichung; dass wir sie nur erkennen, wie sie sich wirksam erweist, wie sie selbst ihr Inneres aufschliesst, worin denn eben auch recht eigentlich ihr Sein besteht.

Wo daher — ich enthalte mich absichtlich der hergebrachten wissenschaftlichen Kunstsprache, um die Anschauung, auf welche es hier ankommt, neu und desto frischer in Ihnen hervorzurufen — wo uns ordnendes Leben, aus sich selbst sich bewegende, aus einem Mittelpunkt stammende und in ihn zurückstrebende Harmonie, mannigfach sich ergiessende Thätigkeit, die dennoch immer in Ein Ziel, in ein Resultat zurückgelenkt wird, wo stets sich herstellendes Ebenmaass in körperlicher Erscheinung sich ankündigt, da ist lebendige Einheit im Vielen — Seele. Sie ist das Ur- und Grundwunder alles Daseins, das die Welt erbaut: wie nämlich das Eine zum Mannigfaltigen wird, und das Mannigfaltige wiederum doch nur Eines ist. Denn wiewohl wir dem Begriffe nach die Einheit vor ihrer Mannigfaltigkeit denken müssen, so hat sie sich dennoch nicht erst aus der zerschlagenen Vielheit zusammengefunden oder

angesetzt (woraus die principielle Widerlegung aller materialistischen Grundsätze hervorgeht), sondern mit dem ersten Pulsschlag ihres Daseins ist sie auch die Entfaltung in ihre Glieder. Und wie sie darin ihr Inneres erschliesst, sich offenbart, so ist hiermit das Princip der Corporisation in höchster Allgemeinheit ausgesprochen. Die Seele ist unabtrennlich von ihrer körperlichen Erscheinung, weil sie nur darin ihre Wirklichkeit hat. Sie wächst, entwickelt sich aus sich selbst; aber diese Seelenentfaltung ist unmittelbar ein Heraustreten in die Sichtbarkeit. Sie zieht die niedern Kräfte der Natur (den „Stoff") an sich, um sich mit demselben zu umkleiden: aber sie hat daran zugleich den nothwendigen Träger ihrer eigenen Wirklichkeit, und diese plastische, den Körper sich erbauende Kraft der Seele, von der auch neuerdings hier und da wieder die Rede gegangen, kann doch nur gefasst werden als die sich selbst erbauende und verwirklichende. Jedoch ist, was wir sehen und tasten und als unser körperliches Dasein bezeichnen, freilich nur die Erscheinung, das Schauspiel der darin waltenden Kräfte, die, stets wirksam, um ihre unsichtbare Thätigkeit jene Hülle schlagen. Und so hat der alte Lehrsatz: dass die Seele sich selbst ihren Körper bilde, ohne Zweifel auch jetzt noch seine volle Bedeutung, wenn man ihn nur also zu fassen geneigt ist, dass es nicht die besondere That der schon existirenden Seele sei, sondern dass sie daran zugleich recht eigentlich sich selbst verwirklicht, da sie ja nicht von jenem abgetrennt gedacht zu werden vermag.

So ist das Universum der Schauplatz unendlich sich bekleidender Seelen; und gleichwie nach einer kaum abzuweisenden Symbolik die uralte Begeisterung für die Natur, mochte sie nun in Form der Religion oder der Poesie sich aussprechen, die sichtbare Schöpfung als das Gewand Gottes betrachtete, das er um seine unergründliche Herrlichkeit geschlagen; so ist jede Sinnenerscheinung die Spur einer Seele,

das Symbol irgend eines aus der Verborgenheit sich versichtbarenden ewigen Wesens. Darin hat allein die Welt, das Land der Seelen, ihre wahrhafte Bestimmung; dem höchsten Gesetze der Geisterökonomie ist sie durchaus unterworfen; denn „das Fleisch ist kein nütze." Wie uns aber schon aus ihr hohe Weisheit entgegentritt, so ist diese selbst doch nur das Abbild jener geheimnissvollen Harmonie, die alle erschaffenen Geister, von dem höchsten herab bis zur einfachsten Pflanzenseele, in dem Urgeiste verbindet.

Druckfehler.

Seite 6, Zeile 3 von unten, lies: sah, anstatt: sahe.
„ 7, „ 13 von oben, lies: Weltansicht, anstatt: Welt an sich.
„ 18, „ 3 von unten, lies: treffender, anstatt: treffend.
„ 20, „ 16 von oben, lies: ausreichend, anstatt: ausführlich.
„ 22, „ 10 von oben, lies: angehenden, anstatt: betreffenden.
„ 24, „ 1 von oben, lies: von so, anstatt: von.
„ 28, „ 3 von oben, lies: der Rest, anstatt: das Recht.
„ „ „ 9 von unten, lies: ihr, anstatt: ihm.
„ 176, „ 2 von unten, lies: 1833, anstatt: 1333.

Druck von Ferber & Seydel in Leipzig.